تحفۃ القاری
بحل
مشکلات البخاری

بسم الله الرحمن الرحیم ط

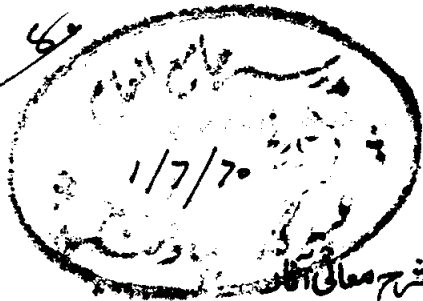
فہرس الجزء الاول من تحفة القاری بحل مشکلات البخاری

عنوان	صفحہ
خطبة الكتاب المشتملة على بيان غرض التاليف ۔	٢
باب كيف كان بدء الوحي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم	٤
بيان معنى الوحي واقسامه من الوحي الظاهر والوحي الباطن	٥
بيان الفرق بين الوحي والايحاء ۔	٦
بيان الفرق بين الكشف والالهام ۔	٧
بيان غرض المصنف الامام بالترجمة ۔	٧
مناسبة الآية للترجمة ۔	١٠
احاديث الباب ۔	١٢
الحديث الاول وبيان تعلقه بالترجمة ۔	١٢
الحديث الثاني وبيان تعلقه بالترجمة شرح حديث	١٥
الحارث بن هشام وبيان احوال الوحي ۔	″
الحديث الثالث حديث عائشة رض ۔	١٩
تعريف النبوة والرسالة ۔	″
شرح قوله صلى الله عليه وسلم ما انا بقارئ ۔	٢٠
شرح قوله صلى الله عليه وسلم لقد خشيت على نفسي ۔	٢٢
بيان مناسبة الحديث الثالث بالترجمة ۔	٢٦
الحديث الرابع حديث ابن عباس وبيان مناسبته بالترجمة	٢٧
الحديث الخامس ۔	٢٩
الحديث السادس حديث هرقل ملك الروم وبيان مناسبته بالترجمة	″
بيان اختلاف العلماء في ان لفظ الاسلام هل تختص بالملة	٣٣
الاسلامية او يطلق على سائر الملل السماوية ۔	
كتاب الايمان وبيان مناسبته بباب بدء الوحي ۔	٣٥
ذكر المباحث المتعلقة بالايمان ۔	″
البحث الاول في مفهوم الايمان ومسماه لغة ۔	٣٥
البحث الثاني في مفهوم الايمان شرعا واختلاف العلماء في ذلك	٣٦
وتحقيق مذاهب المحدثين والمتكلمين والخوارج والمعتزلة والكرامية والمرجئة	″
وبيان ان مسلك السادة المتكلمين اقرب الى الكتاب والسنة	
وبيان الفرق بين ملحظ المحدثين والمتكلمين ۔	

عنوان	صفحہ
البحث الثالث في زيادة الايمان ونقصانه واجوبة	٤٢
المتكلمين عن ادلة المحدثين ۔	
البحث الرابع في الفرق بين الاسلام والايمان والدين	٤٨
بيان شرط الايمان ۔	٥٠
حديث في افتراق الايمان عن الاسلام	٥١
البحث الخامس في الاستثناء في الايمان ۔	″
فائدة في تحقيق نسبة الارجاء الى امامنا الاعظم	٥٢
ابي حنيفة رضي الله عنه ۔	
باب قول النبي صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس	٥٤
وهو قول وفعل ويزيد وينقص ۔	
بيان غرض الامام البخاري بهذا الباب ۔	٥٤
الجواب الجملي عن التمسك بالآيات ۔	٥٤
بيان الفرق بين ملحظ المحدثين وملحظ المتكلمين	٥٥
بيان غرض المحدثين في مسئلة الايمان ۔	٥٦
جواب المتكلمين عن قولهم الايمان قول وعمل ويزيد وينقص	٥٧
شبهة المرجئة وجوابها ۔	٥٨
الفرق بين الشريعة والمنهاج ۔	٦١
باب امور الايمان ۔	٦٢
بيان ان غرض المصنف بهذه الترجمة الاشارة	٦٢
الاجمالية الى شعب الايمان ۔	
حديث شعب الايمان ۔	٦٣
ذكر اختلاف الروايات في عدد الشعب ۔	٦٤
شرح قوله صلى الله عليه وسلم الحياء شعبة من الايمان	٦٥
وبيان معنى الحياء ۔	″
بيان المعنى الجملي لحديث شعب الايمان ۔	٦٦
بيان عدد شعب الايمان وتفصيلها	٦٧
ذكر الشعب الايمانية المتعلقة بالقلب وهي ثلاثون	٦٧
ذكر الشعب الايمانية المتعلقة باللسان ۔	٦٩

عنوان	صفحه	عنوان	صفحه
ذكر الشعب الايمانية المتعلقة بالبدن -	۶۹	باب ظلم دون ظلم -	۹۴
ذكر الشعب الايمانية المتعلقة بذات المكلف وشخصه	۷۰	باب علامات المنافق۔	۹۶
ذكر الشعب الايمانية المختصة بالاهل والعيال والاتباع	۷۰	باب قيام ليلة القدر من الايمان -	۹۷
ذكر الشعب الايمانية المتعلقة بعامة المسلمين وكافة الخلائق۔	۷۱	باب الجهاد من الايمان -	۹۸
باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده -	۷۲	باب تطوع قيام رمضان من الايمان -	۹۹
باب اى الاسلام افضل -	۷۳	باب صوم رمضان احتسابا من الايمان -	۹۹
باب اطعام الطعام من الاسلام -	۷۳	باب الدين يسر -	۱۰۰
باب من الايمان ان يحب لاخيه ما يحب لنفسه -	۷۴	باب الصلاة من الايمان -	۱۰۱
باب حب الرسول صلى الله عليه وسلم من الايمان -	۷۴	باب حسن اسلام المرء -	۱۰۲
باب حلاوة الايمان -	۷۵	باب احب الدين الى الله ادومه -	۱۰۳
باب علامة الايمان حب الانصار -	۷۵	باب زيادة الايمان ونقصانه -	۱۰۳
باب - حديث البيعة وشرحه -	۷۵	تفسير قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم -	۱۰۴
اختلاف العلماء فى الحدود هل هى كفارات لاهلها ام لا	۷۶	باب الزكوة من الاسلام -	۱۰۷
باب من الدين الفرار من الفتن -	۷۷	باب اتباع الجنائز من الايمان -	۱۰۸
باب قول النبى صلى الله عليه وسلم انا اعلمكم بالله	۷۸	باب خوف المؤمن ان يحبط عمله وهو لا يشعر الخ	۱۰۹
وان المعرفة فعل القلب الخ		باب سؤال جبريل النبى صلى الله عليه وسلم	۱۱۱
باب من كره ان يعود فى الكفر كما يكره ان يلقى فى النار من الايمان	۸۱	عن الايمان والاسلام والاحسان الخ	
باب تفاضل اهل الايمان فى الاعمال -	۸۱	بيان مراد البخارى بهذه الترجمة وتحقيق	۱۱۱
بيان الفرق بين الحديثين الذين وردا فى ذلك	۸۴	التاويل الذى اشار اليه الامام البخارى	
حديث ابى سعيد وحديث انس رض -		فى جواب المتكلمين -	
باب الحياء من الايمان -	۸۶	توضيح غرض الامام البخارى بهذه الترجمة	۱۱۴
باب قوله تعالى فان تابوا واقاموا الصلاة وآتوا الزكوة الآية	۸۷	بعبارة اخرى -	
بيان الفرق بين الحد والتعزير -	۸۸	ذكر الجواب عن تاويل الامام البخارى لهذا	۱۱۵
باب من قال ان الايمان هو العمل -	۸۸	جواب عن استدلال آخرلهم -	۱۱۶
باب اذا لم يكن الاسلام على الحقيقة وكان على الاستسلام والخوف الخ	۸۹	جواب عن استدلال آخرلهم -	۱۱۷
اختلاف المفسرين فى تفسير قوله تعالى قالت الاعراب	۸۹	الفاظ الحديث ومعانيه -	۱۱۷
آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا -		باب فضل من استبرأ لدينه -	۱۲۳
باب افشاء السلام من الاسلام -	۹۰	باب اداء الخمس من الايمان -	۱۲۴
باب كفران العشير وكفر دون كفر -	۹۱	باب ما جاء ان الاعمال بالنية والحسبة -	۱۲۴
باب المعاصى من امر الجاهلية ولا يكفر صاحبها بارتكابها الا بالشرك -	۹۳	باب قول النبى صلى الله عليه وسلم الدين النصيحة لله ولرسوله الخ	۱۲۵

تم فهرس الجزء الاول من تحفة القارى ولله الحمد والمنة والصلاة والسلام على سيد الرسل المبعوث الى الانس والجنة وعلى آله واصحابه الذين كانوا مصابيح الهدى اية فى الداجنة

(حمایت اسلام پریس لاہور)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى فضّلنا على كثير من عباده المؤمنين ووفّقنا لشرح معانى آثار نبيّه سيّد الاولين والآخرين صلى الله تعالى عليه وعلى آله واصحابه اجمعين وعلينا معهم يا ارحم الراحمين - آمين يارب العالمين

اما بعد. فهذا الجزء الاول من كتاب مستطاب مسمّٰى

تحفة القاری
بحل
مشکلات البخاری

من تالیف حضرۃ الاستاذ مولانا الشیخ محمد ادریس الکاندهلوی حرسه الله تعالیٰ بعین عنایته ونفع المسلمین وایاه بعلومه۔ آمین

طبع علیٰ نفقۃ

المکتبة العثمانیة

لصاحبها القاری محمد عثمان الصدیقی شکر الله سعیه وجعل الصدق شعاره ودثاره ۔ آمین

نزیل الجامعة الاشرفیة

ببلدۃ لاهور من پاکستان ۔

قیمت

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی شرح صدورنا للاسلام وجعلنا من امة حبیبه سید الانام علیه افضل الصلاة والسلام وادرّ جنانی سلسلة خدام دینه القویم. ووقف اقلامنا لتحریر علوم کتابه وسنة نبیه الکریم. ووفقنا لشرح معانی آثاره وحل مشکلات اخباره ـ احمده علی نعمائه المسلسلة الحسنة الغریبة ـ واشکره علی آلائه المتواترة العجیبة اشهد ان لا اله الا الله وحده ـ واشهد ان سیدنا ومولانا محمد اعبده ونبیه الذی لا نبی بعده صلی الله تعالی علیه وعلی آله واصحابه وازواجه وذریاته اجمعین ـ صلاة وسلاما مسلسلین متواترین دائمین غیر منقطعین الی یوم الدین وعلینا معهم برحمتك یا ارحم الراحمین ویا اکرم الاکرمین ویا اجود الاجودین ؛

اما بعد

فیقول العبد الفقیر الی رحمة مولاه محمد ادریس الکاندهلوی الصدیقی نسبا والحنفی مذهبا کان الله له وکان هو لله وجعل همته وهواه ـ فیما یحبه ویرضاه آمین ـ ان هذا التعلیق وجیز علی الجامع الصحیح للامام الهمام البخاری ـ جل عنایتی فیه حل ابوابه وتراجمه وشرح مشکلاته وایضاح مغلقاته لا شرح الکتاب بتمامه ولا حل جمیع الفاظه وعباراته اذ قد تکفل به العلامة القسطلانی لان شرحه شرح حافل لطیف جدا ممزوج بالمتن کافل لحل الاسانید والمتون وهو کاسمه ارشاد للسارین ونور مبین للعالمین والطالبین وهو انفع الشروح للمعلمین والمتعلمین وخیر مرشد للمدرسین والمدارسین وانما اقتصرت فی تعلیقی هذا علی کشف النقاب عن وجوه تراجم الابواب وشرح الاحادیث المشکلة وایضاح المباحث المعضلة وفتح المسائل المقفلة واعتنیت اعتناء خاصا بتحریر المقاصد الکلیة من المسائل الکلامیة والاصولیة وتقریر الدلائل العقلیة والنقلیة فی المسائل الخلافیة بحیث ما یراد ولا یزاد ضاما الیه من بدائع الفوائد ونوادر الزوائد ـ ما یحصل به النفع للعالم والمتعلم بلا تعب ویبلغ الارب بلا نصب ویستغنی به عن مراجعة الدفاتر والدواوین وتطلب الکتب ـ فمن اراد ان یخوض فی غمار البخاری فلیطالع اولا شرح العلامة القسطلانی ثم لینظر ثانیا فی هذا التعلیق وارجو من رحمة ربنا الباری ان یکون هذا التعلیق مع ارشاد الساری خیر رفیق فی الطریق للقاری ولا یبقی له حاجة فی حل المشکلات الی مراجعة بقیة شروح البخاری

وسمیته ـ تحفة القاری بحل مشکلات البخاری اسأل الله سبحانه وتعالی ان یجعله خالصا لوجهه الجلیل وان ینفع به النفع العمیم الجزیل وان یتقبله برحمته وفضله قبولا لا یعقبه خزی ولا تخجیل ولا ندامة ولا تذلیل وان یجعله زادا للمعادی وخیر اجار یاوتحفة وعهدة لمن کان قاریا وسببا للنجاة من عذابه الوبیل واسأله سبحانه ان یجعل غرامی فیه صحیحا ورجائی فیه معضلا

ودمعی وحزنی فی حبّه وشوقه موسلا ومسلسلا ویطهّر قلبی وقالبی من العلل القادحة فی صحة الایمان وحسن العمل ویحفظنی من منکر القول والزور والتدلیس ویُحسّن حالی ویُؤهّلنی للاتصال بحظیرة التقدیس. حتی اقضّی مابقی من حیاتی موصولا بحبه ورضاه ومنقطعا عما سواه ومضطربا فی شوق لقاءه وهواه ومتیقظا فی طاعته حافظا لعهده وامانته غیر مغفل ولاساه عن آداب عبودیته وارجو والتمس من اخوانی اهل العلم والایمان ان یتصدقوا علی

بدعوة صالحة ویطلبوا لی من الرب العظیم

المغفرة والرضوان والنجاة

من النیران. سبحان

ربك رب العزة

عما یصفون وسلام

علی المرسلین

والحمدلله رب

العالمین

÷

÷

÷

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد اكرم الاولين والآخرين وعلى آله واصحابه وازواجه وذرياته اجمعين وعلينا معهم يا ارحم الراحمين

اَمَّا بَعۡدُ

فقد قال الامام الهمام الذی اتفق على امامته وجلالته الانام الحافظ ابو عبد الله محمد بن اسمٰعيل ابن ابراهيم بن المغيرة البخاری رحمة الله عليه على مر الليالی والايام آمين۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

بَابُ كَيۡفَ كَانَ بَدۡءُ الۡوَحۡیِ اِلٰى رَسُوۡلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ وَقَوۡلُ اللّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ اِنَّآ اَوۡحَيۡنَآ اِلَيۡكَ كَمَآ اَوۡحَيۡنَآ اِلٰى نُوۡحٍ وَّالنَّبِيّٖنَ مِنۡۢ بَعۡدِهٖ

افتتح المصنف کتابه بالبسملة واقتصر عليه ولم يأت بالتحميد والصلاة على النبی صلى الله عليه وسلم كما هو دأب المصنفين اقتداءً بكتب النبی صلى الله عليه وسلم فان كتب النبی صلى الله عليه وسلم فی الصدقات وكتبه الى الملوك وكتبه فی القضايا كقضية صلح الحديبية كلها مفتتحة بالبسملة دون الحمد لله وانما جاء لفظ الحمد والشهادة فی الخطب دون الرسائل والوثائق فكان المصنف اجرى مؤلفه مجرى الرسالة الى اهل العلم لينتفعوا به وايضا سلك البخاری فی ذلك مسلك شيوخه وشيوخ شيوخه واهل عصره كمالك فی المؤطا وعبد الرزاق فی المصنف واحمد فی المسند وابی داؤد فی السنن وعلى هذا اكثر اهل العلم فانهم ابتدأوا تصانيفهم بالتسمية ولم يزيدوا عليها وقليل منهم من افتتح بخطبة وتشهد كمسلم صاحب الصحيح وايضا ان كتاب سيدنا سليمان عليه السلام مبدوء بالبسملة دون الحمد لله كما فی التنزيل العزيز انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم الا تعلوا على واتونی مسلمين وايضا اول ما نزل من الوحی هو قوله تعالى اقرأ باسم ربك فامر الله عز وجل نبيه صلى الله عليه وسلم فی ابتداء الوحی عند القراءة بالاستعانة باسم الرب تبارك وتعالى فحسب ولهذا

اكتفى البخاری فی مفتتح كتابه

بالاستعانة

بالبسملة

قوله (باب)

ساقط من نسخة وهو لغة ما يتوصل به الى غيره وعرفا اسم لجملة مختصة من العلم مشتملة غالبا على فصول ويقرأ بالتنوين وتركه وبالوقف عليه على سبيل التعداد للابواب فعليه لا اعراب له وعلى الاولين خبر مبتدأ محذوف لكنه على الثاني مضاف الى ما بعده بتقدير مضاف اى هذا باب جواب كيف كان بدء الوحي الخ وانما احتيج الى هذا المضاف لان المذكور فى هذا الباب هو جواب كيف كان بدء الوحي لا السؤال بكيف عن بدء الوحي وانما قال باب ولم يقل كتاب لانه يتضمن فصلا واحدا لا غيره والكتاب يعقد لما فيه ابواب مختلفة والله اعلم. قوله بدء فيه وجهان الهمز وتركه الاول من الابتداء والثاني من البدو بمعنى الظهور والهمز ارجح لما جاء فى بعض الروايات كيف كان ابتداء الوحي فهذا يرجح الاول وهو المسموع من افواه المشائخ الكرام والمعروف بينهم ٭

والوحي

لغةً الإعلامُ فى خفاء وسرعة وفى اصطلاح الشريعة اعلام الله انبياءه الشيء بطريق خفى بحيث يحصل عندهم علم ضرورى قطعي بان ذلك من عند الله عز وجل ويكون ذلك اما بكلام او بكتاب او برسالة ملك او منام او الهام وقول الله تعالى انا اوحينا اليك الاية قال النووى هو مجرور او مرفوع معطوف على كيف وذكر البخارى الاية الكريمة لما قد قدمناه فى الفصول انه يستدل للترجمة بما وقع له من قرآن وسنة مسندة وغيرها واراد ان الوحي سنة الله تعالى فى انبياءه والله اعلم

فائدة جليلة

الوحي عند السادة الحنفية على قسمين. باطن وظاهر اما الباطن فهو اجتهاده صلى الله عليه وسلم الذى اقر عليه لانه ليس نطقا بالهوى وقال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى. وجملة يُوحىٰ لتحقيق الحقيقة كقوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الفرس الشديد العدو ربما يقال انه طائر فاذا قيل يطير بجناحيه زال جواز ذلك المجاز فكذلك ههنا ربما يقال للكلام الصادق الفصيح هو وحي فلما قيل يوحى اندفع احتمال المجاز وثبت ان كل ما ينطقه النبي صلى الله عليه وسلم فهو وحي حقا وحقيقة وكيف وان اجتهاده صلى الله عليه وسلم من جملة ما اراه الله عز وجل بنوره الخاص فيكون وحيا كما قال تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله وهذا الاستدلال منقول عن الامام ابى يوسف كذا فى فواتح الرحموت ص۳٦۸ ج۲ هذا ما عليه فخر الاسلام وموافقوه وسماه شمس الائمة السرخسي ما يشبه الوحي يعني ان اجتهاده صلى الله عليه وسلم بمنزلة

الوحی عند شمس الایمة

وَامّا الوحیُ الظاهِرُ

فهو ثلاثة اقسام (الاول) ما یسمعه النبی من الملك قرآنا كان او غیره (والثانی) ما یشیر الیه الملك اشارة مفهمة للمراد من غیر ان یراه ومن غیر بیان للكلام وهو المراد بقوله صلی الله علیه وسلم ان روح القدس نفث فی روعی ان نفسا لن تموت حتی تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا فی الطلب (والثالث) ما یلهمه الله تعالیٰ مع خلق علم ضروری انه منه تعالیٰ والالهام وحی ظاهر عند الجمهور لان المقصود ینال به بلا تامل بخلاف القیاس بخلاف شمس الایمة فانه جعل الوحی الظاهر قسمین ما ثبت بلسان الملك وما ثبت باشارته واما ما ثبت بالالهام فقد جعله شمس الایمة من الوحی الباطن والراجح هو الاول والرؤیا الصالحة مثل الالهام وحی ظاهر عند الجمهور فانه ایضا مفهم للمراد بلا تامل ویبقی علیهما التكلیم لیلة الاسراء بلا واسطة وظاهر انه من الوحی الظاهر كذا فی شرح التحریر ص ۲۹۵ ج ۳ وشرح مسلم الثبوت لبحر العلوم ص ۶۲۷ ۔ والوحی الظاهر لا یحتمل الخطأ اصلا لا ابتداء ولا بقاءً والوحی الباطن ای الاجتهاد النبوی یحتمل الخطأ فی حالة الابتداء ولكن لا یحتمل القرار علی الخطأ وهو المراد بالبقاء لان النبی مامور بانتظار الوحی ثم العمل برأیه بعد انقضاء مدة الانتظار ای یحصل له الیأس فی ذلك عن نزول الوحی بان ینتظر مقدار ما یعرف به ان الله لا ینزل فیه وحیا فبعد انقضاء مدة الانتظار یلتحق هذا بالوحی الظاهر ویحرم مخالفته كمخالفة الوحی الظاهر فالفرق بینهما باعتبار الابتداء واما باعتبار البقاء فحكمهما واحد فان النبی اذا اقر علی اجتهاده یصیر مقطوعا بصحته لا تجوز مخالفته كالنص الجلی ۔ فافهم ذلك واستفسر ۔

بیانُ الفرق بیَن الوحی وَالایحاء

الفرق بین الوحی والایحاء ان الوحی مختص بالانبیاء لا یستعمل لغیر الانبیاء فان معنی الوحی هو ما نزل علی النبی ۔ والایحاء تكثر استعماله بمعنی الالقاء الخفی كما هو مدلوله الاصلی اللغوی فی الانبیاء وغیرهم كما قال تعالیٰ واوحی ربك الی النحل ۔ وان الشیاطین لیوحون الی اولیاءهم وغیر ذلك وكذا الرسالة سفارة ربانیة والارسال بمعنی البعث والتسلیط جاء استعماله فی الانبیاء وغیرهم كما قال تعالی انا ارسلنا الشیاطین علی الكافرین فان لفظ الارسال بمعناه اللغوی لا یختص بالانبیاء فلا یقتضی اطلاق لفظ الارسال ثبوت وصف الرسالة لمن استعمل فیه هذا اللفظ كما لا یقتضی لفظ الانباء ثبوت وصف النبوة كما قال تعالیٰ قد نبأنا الله من اخباركم فلا یجوز ان یقال

ان من نبأه الله بخبر

من اخباره

فهو نبی

بیان الفرق بین الکشف والالہام

الفرق بینہما ان الالہام ھو القاء الشئ فی القلب من غیر نظر ولا فکر ولا سبب ظاہر والکشف ھو رفع الحجاب عن الشئ المستور فالالہام ھو اقرب الی الوجدانیات والکشف اقرب الی الحسیات

فائدة

ثم ان قول المصنف الامام الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد قولہ بدء الوحی اشارة الی ان المقصود ایضا بیان صفات الموحی الیہ وبیان مبادی نبوتہ۔ ولیس المقصود مجرد بیان بدء الوحی فقط۔ بل المقصود بیان بدء الوحی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقولہ الی رسول اللہ الخ داخل فی الترجمة واما ما سیأتی فی فضائل القرآن کیف نزل الوحی من اللہ تعالی واول ما نزل من القرآن فالمراد بہ بیان اول ما نزل من الوحی۔ والحاصل ان المقصود بالترجمة امران بیان کیفیة الوحی۔ وبیان مبادی نبوة سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم وشرائط النبوة

بیان الترجمة

انما بدأ البخاری کتابہ بباب کیفیة بدء الوحی لان الوحی مبدأ الخیر ومنبعہ وھو مادة الشریعة واول شان الرسالة واول خیر نزل من السماء الی الارض فناسب الابتداء بہ وقال شیخنا السید الانور الکشمیری قدس اللہ سرہ اول معاملة الرب الاکرم مع عبدہ انما تقع بالوحی۔ واول معاملة العبد مع ربہ الکریم انما تقوم بالایمان بہ ثم بالعلم بما جاء عن ربہ۔ ثم بالعمل بما امر بہ ربہ فالوحی مقدمة الایمان والایمان مقدمة العلم والعلم مقدمة العمل۔ فلذا اصدر الامام الہمام کتابہ ببدء الوحی ثم بالایمان ثم بالعلم ثم بالاعمال وقدم الطہارة لانہا مقدمة الصلاة التی ھی افضل الاعمال۔ وثم وثم انتہی وانما صدر الترجمة بلفظ الاستفہام ای بلفظ کیف۔ اشارة الی فخامة الوحی وعظمتہ وتوجیہ النظر الی ما جاء فی الکتاب والسنة فی جلالة شانہ وذکر الآیة الکریمة عقیب الترجمة فان من عادتہ رحمہ اللہ ربما یستدل للترجمة بما وقع لہ من قرآن کریم وربما یضم الی بعض التراجم ما یناسبہ من قرآن او تفسیر لہ او حدیث علی غیر شرطہ او اثر من آثار الصحابة والتابعین بحسب ما یلیق بالمقام فکذا ذکر الآیة ھہنا لمناسبتہا لما ترجم لہ وارادہ بہ الاشارة الی ان الوحی سنة اللہ تعالی فی انبیاءہ علیہم الصلوٰة والسلام ای ان الوحی الی نبینا محمد صلی اللہ علیہ وسلم شبیہ بالوحی الی بقیة الانبیاء فی انہ وحی رسالة لا وحی الہام وان بدأ الوحی الیہ صلی اللہ علیہ وسلم کبدأ الوحی الیہم علیہم السلام والمراد ببدء الوحی، حالہ مع کل ما یتعلق بشانہ ای

تعلق كان او المراد من الباب بجملته بيان كيفية بدء الوحي لا من كل حديث فلو علم من مجموع ما في الباب كيفية بدء الوحي من كل حديث شيء مما يتعلق به لصحت الترجمة۔ (كذا في عمدة القاري)

فلا يرد الاعتراض بانه ليس في اكثر احاديث الباب تعرض لبيان كيفية بدء الوحي بل لبيان كيفية الوحي مطلقا حتى قيل لو قال المصنف كيف كان الوحي وبدءه لكان احسن لانه تعرض لبيان كيفية الوحي لا لبيان كيفية بدء الوحي وقال العلامة السندي ابتدأ صحيحه بالوحي وقدمه على الايمان لان الاعتماد على جميع ما سيذكره في الصحيح يتوقف على كونه صلى الله عليه وسلم نبياً اوحي اليه والايمان به انما يجب لذلك ولذلك ايد امر الوحي بالآية وعقب باب الوحي بكتاب الايمان.

والحاصل ان الوحي اليه صلى الله عليه وسلم هو بدء امر الدين ومبدء النبوة والرسالة فلذلك سمي الوحي بدءً بناء على ان اضافة البدء الى الوحي بيانية والمعنى كيف كان بدء امر النبوة والدين وهو الوحي ۔ وبهذا التقرير حصلت المناسبة بين احاديث الباب والترجمة وسقط ما اورده بعض الفضلاء على ترجمة المصنف من ان كثيرا من احاديث الباب لا يتعلق الا بالوحي لا ببدء الوحي فكيف جعل الترجمة باب بدء الوحي ۔ انتهى كلامه!

وقال الشاه ولي الله الدهلوي المقصود اثبات اصل الوحي وكيف للتنبيه او المراد من بدء الوحي ۔ مبدأه الذي صدر منه وهو الله تعالى فمعنى كيف كان بدء الوحي اي كيف كان مبدأ ما روي عنه صلى الله عليه وسلم فاثبت باحاديث الباب انه كان بالوحي وتوسط الملك فكانه اثبت انا اخذنا الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عن جبريل عليه السلام وهو عن الله عز وجل فبهذين الوجهين يحل ما يورد ههنا من انه ليس في كثير احاديث الباب اثبات كيفية بدء الوحي بل ذكر اصله وانما هو في حديث واحد فتذكر وقال شيخ الاسلام الدهلوي حفيد الشيخ عبد الحق المحدث الدهلوي في شرحه الفارسي على البخاري مقصود الباب بيان بدء امر النبوة وحال الوحي في اول البعثة هل كان ياتيه الوحي مثل صلصلة الجرس كسماع الدوي كانه رمز من الكلام فيأخذ منه المعنى الذي رمز اليه بشدة وصعوبة او كان يتمثل له الملك رجلا فيكلم شفاها ويتلقى الوحي بسهولة، وهل كان النبي صلى الله عليه وسلم ينسلخ من حالة البشرية الى حالة الملكية عند نزول الوحي او كان يتنزل الملك من الملكية الى البشرية وكيف صار حاله عند لقاء الملك من الهيبة والدهشة

ـله واصل عبارته ہکذا ۔ باب کیف کان بدؤ الوحی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چگونہ بود وچہ صورت داشت آغاز وحی ورسالۃ بسوئے پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم مقصود استکشاف حال وحی وبعثت در اول امر است کہ بچہ قسم می آمد وآنچہ متعلق بداں ہنگام است از شان جناب رسالت وگفتگوئے مردم آنحضرت اگرچہ بعض احوال بداں وقت مخصوص نباشد پس مناسبت حدیث ابن عباس وحدیث ہرقل وغیرہ باترجمۃ باب ظاہر باشد، شرح شیخ الاسلام صـ ۲۲/۱

والخشية والروعة وماذا قال علماء بني اسرائيل عند مشاهدة هذه الحالة وماذا قال الملوك والسلاطين حين سمعوا دعوته. فالمقصود بيان حال الوحي والبعثة في اول الامر وان لم يكن بعض الاحوال مختصا بذلك الوقت وعلى هذا لا يشكل مناسبة حديث ابن عباس وحديث هرقل بترجمة الباب وهكذا ينبغي ان تفهم تراجم اخرى من صحيحه مثل بدء الاذان وبدء الخلق وبدء الحيض ومن عادة المؤلف انه يضم مع ترجمة الباب آية من آيات القرآن لتقوية الترجمة وتنوير البرهان فلذلك ضم ههنا مع الترجمة قول الله عز وجل انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده والمقصود به بيان ان الشرط لصحة النبوة والرسالة هو نزول الوحي فقط لا نزول الكتاب المكتوب من السماء جملة واحدة كما يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء دفعة واحدة - انتهى كلامه رح - مترجما من الفارسية بالعربية بايضاح وزيادات وقال محدث الهند شيخ مشائخنا فريد الزمن مولانا الشيخ محمود الحسن الديوبندي قدس الله سره مقصود المؤلف بهذه الترجمة بيان عظمة الوحي وعصمته عن الخطأ والنسيان ومحفوظيته عن الضياع والنقصان ليظهر بذلك كون الوحي واجب الاتباع والاذعان وكونه مبنى الاسلام والايمان ومبدأ لاصول الدين وفروعه والوجه في ذلك ان الوحي سواء كان برسالة ملك او بسماع كلام او كتابة او الهام او منام - هو كلام الله عز وجل في كل حال اللابس واحد والملابس مختلفة ولا شك في حجية كلام الله تعالى وعصمته عن الخطأ ولا ريب في فرضية متابعته - وهذا الوحي وصل الينا بواسطتين (الاول) الرسول الملكي - (والثاني) الرسول البشري وكلاهما معصومان وامينان ومطاعان بنص القرآن فيجب علينا اتباع ما وصل الينا بواسطتهما بلا ريب ونكران - والوحي في قوله بدء الوحي شامل للوحي المتلو اى القرآن وغير المتلو اى الحديث والمقصود الاعظم ههنا بيان الوحي الغير المتلو اى الحديث النبوي كما هو الظاهر من السياق والبدء عام سواء كان بحسب الزمان او المكان او باعتبار صفات الموحى اليه وشئونه واحواله - واخلاقه واعماله فحينئذ يدخل فيه جميع مبادئ النبوة ويظهر المناسبة بين الاحاديث والترجمة - انتهى كلامه مترجما من الهندية بالعربية وقال شيخنا الاكبر مولانا الشاه السيد محمد انور الكشميري ثم الديوبندي نور الله وجهه يوم القيامة ونضره آمين بدأ الامام الهمام كتابه ببدء الوحي لان بدء معاملة الرب الكريم مع العبد بالوحي وبدء معاملة العبد مع الرب تبارك وتعالى بعد الوحي انما هو بالايمان بربه ثم بالعلم بما جاء من عنده ثم بالعمل بما امر به - ومراده بهذه الترجمة بيان ان الوحي مطلقا كيف كان ابتداءه وظهوره في عالم الوجود وكيف وجد هذا النوع اولا وكيف ظهر ابتداءً وحينئذ يندرج فيه جميع احوال الوحي وليس المراد به الاقتصار على بيان اول احوال الوحي فقط حتى

يشكل وجه التطبيق بين الترجمة واحاديث الباب بل المراد به بيان انه كيف وجد هذا النوع اولاً بجميع شؤونه واحواله ولم يرد به البداية في مقابلة النهاية فبدايته واوليته باعتبار الخروج من كتم العدم والظهور من وراء استار الاستتار لا باعتبار اواسط احواله واواخره ويشهد لذلك صنيع المصنف في نظائره في كتابه مثل بدء الحيض وبدء الاذان وبدء الخلق حيث اورد في كل باب الاحاديث المتعلقة بجميع شؤون الاذان واحواله ولم يقتصر على بيان الحصة الابتدائية من احوال الاذان وكذلك ذكر في بدء الخلق ما يتعلق بخلق العالم اولا وآخرا من وجود العرش الى فناء الخلق وطي الفرش فمقصوده في تلك الابواب كيف جاء جنس الاذان وجنس الاهل وجنس الحيض من هوة العدم الى ساحة الوجود وكيف ظهرت هذه الحقيقة بعد ان لم يكن شيئا مذكورا فهو كقوله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده وكما خلقناكم بعد ان لم تكونوا شيئا كذلك نبعثكم ونعيد حياتكم بعد موتكم فخلق العالم جملة من الاول الى الآخر هو بدؤه فكذلك بدء الوحي معناه وجود تلك الحقيقة بعد انقطاعها فان الوحي كان منقطعا بعد سيدنا عيسى عليه وسلم فلما جاء نبينا صلى الله عليه وسلم بعد فترة من الرسل بين البخاري كيفية ابتداء الوحي بعد انقطاعه وكيفية انتشاره وظهوره وبقاءه في الدنيا كما ذكر في بدء الخلق ما يتعلق بتكوين العالم من البداية الى النهاية

مُناسبةُ الآيةِ للترجمةِ

قال النووي اراد البخاري بذكر الآية ان الوحي سنة الله تعالى في انبياءه والله اعلم وقال الحافظ العسقلاني مناسبة الآية للترجمة واضحة من جهة ان صفة الوحي الى نبينا صلى الله عليه وسلم توافق صفة الوحي الى من تقدمه من النبيين ومن جهة ان اول احوال النبيين في الوحي بالرؤيا كما رواه ابو نعيم في الدلائل باسناد حسن عن علقمة بن قيس صاحب ابن مسعود رضي الله عنه قال ان اول ما يؤتى به الانبياء في المنام حتى تهدأ قلوبهم ثم ينزل الوحي بعده في اليقظة كذا في الفتح ويشهد له قصة سيدنا يوسف عليه الصلاة والسلام فانه اول ما بدئ من الوحي بالرؤيا الصالحة فقد رأى في المنام احد عشر كوكبا والشمس والقمر رأهم ساجدين فهذه الرؤيا الصالحة كانت من تباشير نبوته والمقصود من التشبيه بيان ان نزول الكتاب جملة واحدة من السماء ليس بشرط في النبوة كما كان اهل الكتاب يسألونه ان ينزل عليهم كتابا من السماء وانما خص نوح بالذكر لانه اول من ارسل لدعوة الكفار وتبشيرهم وانذارهم ووحيه اول وحي فقد اشتمل على البشارة والنذارة ولذا اصدر البخاري صحيحه بهذه الآية الشريفة للاشارة الى ان مبدأ وحي البشارة والنذارة انما هو سيدنا نوح عليه السلام ومنتهاه خاتم الانبياء

والمرسلين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين فانه قد ارسل الى كافة الناس بشيرا ونذيرا ولذا اشبه ايحاءه بالايحاء الى نوح والنبيين من بعده لا النبيين من قبله و خلاصة مناسبة الآية بالترجمة ان كيفية الوحي اليك مثل كيفية الوحي اليهم وبدءه كبدئه اليهم وانما اختار الامام الهمام هذه الآية لكونها اجمع آية لانواع الوحي ومراتبه واشملها لاقسامه ومدارجه واشار بذلك الى انه صلى الله عليه وسلم كان جامعا لجميع انواع الوحي ومراتبه التي كانت مفرقة في الانبياء والمرسلين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين فيمكن المشبه به هو الايحاء الى كافة النبيين وجميع الرسل من عهد سيدنا نوح الى عهد سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لا الايحاء الى نوح وحده فقط وقال شيخنا الاكبر مولانا الشاه السيد محمد انور رحمه الله تعالى انما خص نوح بالذكر ولم يذكر آدم عليه الصلاة والسلام لان الوحي في عهد آدم عليه السلام كان غالبه في الامور التكوينية والامور المعاشية كالزرع والحصد ونحوها ولم يكن فيه كثير من الحلال والحرام لان الزمان الذي كان من عهد سيدنا آدم الى عهد سيدنا نوح عليهما السلام كان زمان طفولية العالم وانما ابتدأ شباب العالم من عهد سيدنا نوح عليه السلام ولذا جاء في الحديث في شانه انه اول رسول بعثه الله لازهاق الكفر والناس كلهم من نسله فهو آدم الثاني ومنه ابتدأ نشء العالم بعد لفته فصار هو اول الرسل الى اهل الارض بعد سيدنا آدم عليه السلام فذكر الله عز وجل في هذه الآية ان وحيه صلى الله عليه وسلم مشابه بالوحي الذي نزل على نوح والذين من بعده في الاشتمال على احكام البشارة والنذارة لا مثل الوحي الذي نزل على النبيين الذين كانوا من قبل نوح فان عامة وحيهم كان متعلقا بامور المعيشة ـ واشار بهذا التشبيه ايضا الى ان عاقبته مثل عاقبة نوح وانه سيغلب على الكفار

فائدة

النبوة موهبة الهية لا كسبية كما قال تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته وقال الله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس وقال تعالى وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا اهؤلاء من الله عليهم من بيننا اليس الله باعلم بالشاكرين وعند الحكماء النبوة امر كسبي يحصل بالمجاهدات والرياضات وقال شيخنا العلامة شبير احمد العثماني النبوة منصب[1] النبوة مثل منصب الوزارة والسفارة لا يمكن حصوله بدون امر الملك ونصبه لهذا المنصب وليس مثل الاسناد الذي يعطى عند الفراغ من الامتحان فانه مبني على الاستعداد والصلاحية والقابلية فرب صالح للوحي والالهام ولكن ليس نبيا لعدم اتباع الله تعالى وعدم ارساله ايا ه الى الخلق

---

[1] مطلب یہ ہے کہ نبوت و رسالت وزارت اور سفارت کی طرح ایک عہدہ اور منصب ہے جو بدون حکم شاہی نہیں مل سکتا۔ نبوت و رسالت کوئی ڈگری نہیں اسلئے کہ ڈگری کا دارو مدار لیاقت پر ہوتا ہے محض لیاقت سے وزیر اور سفیر نہیں بن جاتا جب تک کہ بادشاہ کا حکم نہ ہو۔

احادیث الباب

الحدیث الاول

انّما الاعمالُ بالنیّات

قال الحافظ ابن کثیر جزاہ اللہ خیرا کثیرا قولہ صلی اللہ علیہ وسلم انما الاعمال بالنیات ای انما اعتبار الاعمال عند اللہ تعالے بالنیات فان اللہ لا یخفی علیہ شئی فی الارض ولا فی السماء وھو السمیع العلیم فلیس ظاھر العمل عندہ بشئی وانما ھو بنیۃ عاملہ وھو بہا علیم کما جاء فی الحدیث الصحیح ان اللہ لا ینظر الی صورکم واموالکم ولکن ینظر الی قلوبکم واعمالکم او کما قال۔ وقال تعالے لن ینال اللہ لحومہا ولا دماءھا ولکن ینالہ التقوی منکم فالاصل فی العمل النیۃ وھی العلۃ الباعثۃ علیہ فان کانت صالحۃ فانہ یتقبلہا منہ ویثیبہ علیہا وان کانت فاسدۃ فعلی فاعلہا وبالہا ولھذا قال علیہ السلام وانما لکل امرئ مانوی ای ولما کان اعتبار الاعمال بالنیات فانما لکل امرئ مانوی الی لا یحصل لہ الا بنیتہ ان خیرا فخیر وان شرا فشر فمعنی الحدیث انما الاعمال عند اللہ سبحانہ وتعالے بنیاتہا۔ انتہی۔

بیان تعلق الحدیث بالترجمۃ

ذکروا فیہ وجوھا الاول ان الاخلاص وصدق النیۃ من مبادی النبوۃ ولذا تکرر فی القرآن فی صفۃ الانبیاء انہ من عبادنا المخلصین، انا اخلصناھم بخالصۃ ذکری الدار

والثانی

ان الھجرۃ الی اللہ تعالے عما سوی اللہ بالخلوۃ والعزلۃ والاستیحاش عن الانس بالانس والاستیناس بمناجاۃ اللہ من مبادی النبوۃ وفواتحہا فان الھجرۃ فی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فمن کانت ھجرتہ الی اللہ ورسولہ الخ، لا تختص بالانتقال من دار الکفر الی دار الایمان ومن المعاصی الی الطاعات بل یتناول الانتقال والھجرۃ عما سوی اللہ عزوجل التبری من علائق الدنیا وشواغلہا والاقبال بکنہ الھمۃ علی اللہ تعالی ولذا قال ابن المنیر فی اول التراجم کان مقدمۃ النبوۃ فی حق النبی صلی اللہ علیہ وسلم الھجرۃ الی اللہ تعالے بالخلوۃ فی غار حراء فناسب الافتتاح بحدیث الھجرۃ۔ !

لہ لما افردنا جزءا مفردا للشرح ہذا الحدیث وسمیناہ الباقیات الصالحات فی شرح حدیث انما الاعمال بالنیات فلیرجع الیہ منہ عفا اللہ عنہ۔

والثالث

ان الاخلاص سر من اسرار الله تعالےٰ یقذفه فے قلوب احبابه مثل الوحی کما قال النبی صلے الله علیه وسلم یقول الله تعالےٰ الاخلاص سر من سری استودعته قلب من احببت من عبادی وکمان الوحی ینکشف به سر الملکوت، ویتجلی به الحقائق الالهیة والعلوم الربانیة کذلك بالاخلاص ینشرح الصدر ویفیض علیه النور وینکشف الامر کما قال النبی صلی الله علیه وسلم ما من عبد یخلص لله العمل اربعین یوما الا ظهرت ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه والله اعلم، (والرابع)

ان النبی صلے الله علیه وسلم خطب بهذا الحدیث لما قدم المدینة وکذا الخلفاء الاربعة خطبوا به فلما صلح للخطبة علے المنبر صلح ان یجعل فے خطبة الدفاتر ولذا استفتح اکابر المحدثین بحدیث النیه وجعلوه جزءا من کتبهم وقد روی عن ابن مهدی من اراد ان یصنف کتابا فلیبدا به واستحب العلماء ان تفتتح المصنفات بهذا الحدیث رراجع فیض الغدیر ص $\frac{29}{ج1}$، وبستان العارفین للنووی ص۸۱ (والوجه الخامس) فی مناسبة الحدیث بالترجمة ما قال شیخنا السید الانور قدس الله سره - ان الوحی مبدأ لوجود الاعمال والنیة مصدر لصدورها لان الاعمال تابعة للامر والنهی، ولیس الامر والنهی الا من جهة الوحی ثم لا یعتبر صدور الاعمال الا بالنیة فلا بد للاعمال من امرین الوحی اولا والنیة ثانیا قال الامام النووی بدأ البخاریؒ بهذا الحدیث فے هذا الباب وان لم یترجم له لان عادة السلف ابتداء المصنفات به تنبیها للطالب علے تصحیح النیة وجعله خطبة کتابه وقد روینا ذلك عن جماعة من السلف والله اعلم

بیان تعلق الحدیث بالایة

ان الله تعالےٰ اوحے الی نبینا والےٰ جمیع الانبیاء والمرسلین علیهم الصلوٰة والسلام ان الاعمال بالنیات والحجة له قوله تعالےٰ وما امروا الا لیعبدوا الله مخلصین له الدین کذا فی عمدة القاری والاخلاص النیة۔

بیان السر فی اختصار الحدیث

اعلم ان الامام البخاریؒ ابتدأ بروایة الحمیدی وحذف احد وجهی التقسیم وهو قوله صلے الله علیه وسلم فمن کانت هجرته الے الله ورسوله الخ فلعل البخاری سمع هذا الحدیث من الحمیدی مرة بالتمام ومرة بالاقتصار فرواه عنه هکذا مرة بالتمام ومرة بالاختصار وحدثه عنه هٰهنا بالسیاق المختصر کما سمع منه وقیل تنکب البخاری عن احد وجهی التقسیم مجانبة للتزکیة التی لا یناسب ذکرها فے هذا المقام فان الجملة الےٰ

كانت مشعرة بالمدح والثناء فحذفها المصنف في الرواية فراراً عن ايهام التزكية والجملة الثانية الذي مراد ان مضمونها اخرج في صورة الطالب لفضل الهجرة وباطنه خلاف ظاهره فاقتصر على جملة الذام تحذيراً عن طلب الدنيا بعمل الآخرة ولا يبعد ان ان يقال انه اشار بهذا الاختصار الى ان من لم يستطع ان ينوّر عمله بالنية الصالحة فلا اقل من ان يصون عمله من النية الفاسدة وقيل انما اختار الامام الهمام الابتداء بهذا السياق الناقص ميلاً الى جواز اختصار الحديث ولو من اثنائه والله تعالى اعلم۔

فائدة

اعلم ان هذا الحديث اخرجه البخاري في باب ترك الحيل بلفظ سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول يا ايها الناس انما الاعمال بالنية الحديث ففيه ايماء الى انه كان في حال الخطبة كما هو شأن خطبه صلى الله عليه وسلم من الافتتاح بخطاب يا ايها الناس واما ما قيل انه كان في ابتداء قدومه الى المدينة فقال الحافظ العسقلاني لم ار ما يدل عليه ولعل قائله استند الى ما روي في قصة مهاجر ام قيس والله اعلم (قلت) وقد تقدم نبه ما روي عن اهل العلم وكفى به

نكتة

افتتح البخاري كتابه بالرواية عن الحميدي لانه مكي كشيخه سفيان بن عيينة فانه ايضا مكي فناسب ان يذكر في اول ترجمة بدء الوحي لان ابتداءه كان بمكة وسفيان بن عُيَيْنَة احد مشائخ الامام الشافعي ومناقبه اكثر من ان تحصر قال النووي روينا عن سعدان بن نصر قال قال سفيان بن عيينة قرأت القرآن وانا ابن اربع سنين وكتبت الحديث وانا ابن سبع سنين ورويناعن الحسن بن عمران بن عيينة قال قال لي سفيان بمزدلفة قد رأيت هذا الموضع سبعين مرة اقول كل مرة اللهم لا تجعله آخر العهد من هذا المكان وقد استحييت من الله عز وجل من كثرة ما اسأله فتوفي في السنة الداخلة يوم السبت غرة رجب سنة ثمان وتسعين ومائة وولد سنة سبع ومائة رحمة الله عليه كذا في شرح النووي ص٢٦۔

فائدة جليلة

قيل ان حديث النية اخرجه الامام البخاري وسائر ائمة الحديث ولم يُخْرِجْهُ مالك في مؤطاه فما الوجه في ذلك فالجواب ان هذا الحديث اخرجه محمد بن الحسن في مؤطاه عن مالك ونسخ مؤطا مالك مختلفة ومؤطا محمد بن الحسن هو مؤطا مالك برواية محمد عنه فهذا الحديث وان لم يكن في مؤطا مالك برواية يحيى ونسخة لكنه

موجود في نسخة الموطا برواية محمد بن الحسن (رقائد لا اخرى) ثم ان هذا الحديث اخرجه الامام ابو حنيفة في مسنده تماما۔

الحديث الثاني

من احاديث بدء الوحي حديث الحارث بن هشام رضـ في صفة مجيء الوحي للنبي صلى الله عليه وسلم

قوله عن عائشة ام المؤمنين هو مقتبس من قوله تعالى وازواجه امهاتهم وانما قيل لهن امهات المؤمنين على التغليب (والا فلا مانع من ان يقال لهن امهات المؤمنات على الراجح - رت) قوله كيف يأتيك الوحي (اى صفة الوحي في نفسه او صفة حامله او حاله او ما هو اعم من ذلك - رت) واعترض الاسماعيلي فقال هذا الحديث لا يصلح لهذه الترجمة وانما المناسب لكيف بدء الوحي الحديث الذي بعده واما هذا فهو لبيان كيفية الوحي لا لبدء الوحي واجيب بان المناسبة تظهر من الجواب فان فيه اشارة الى ان الوحي منحصر في حالتين مثل صلصلة الجرس ۔ وتمثل الملك فيشمل حالة الابتداء وليؤيد هذا الانحصار ما اخرج المصنف من وجه آخر عن هشام في بدء الخلق قال كل ذلك يأتي الملك وانما اقتصر في الحديث على ذكر حالتين فقط ولم يذكر الرؤيا ولا التكليم من وراء الحجاب كما وقع لسيدنا موسى عليه السلام لان المقصود بيان الوحي بواسطة جبرئيل الامين في حالة اليقظة وبيان الوحي المختص بالانبياء والرؤيا معروفة بين الناس ولا تختص بالانبياء وايضا ان الرؤيا الصالحة ليست بصريح النبوة بل هي من تباشير النبوة قبل البعثة بخلاف هذا النوع المذكور في حديث الحارث بن هشام فانه صريح النبوة وعين الرسالة واما التكليم من وراء الحجاب فهو من خصائص سيدنا الكليم عليه الصلاة والتسليم والمقصود بيان الوحي المشترك بين جميع الانبياء والوحي بهذين النوعين المذكورين في حديث الحارث بن هشام مشترك بين الانبياء كلهم وبهذا يظهر مناسبة هذا الحديث بآية الوحي بان الانبياء كلهم من اولهم الى آخرهم كان يأتيهم الوحي غالبا بهذين النوعين ۔ مثل صلصلة الجرس وتمثل الملك واما التكليم من وراء الحجاب او التكليم شفاها فقد كان مخصوصا ببعض الرسل عليهم الصلاة والسلام ثم ان هذه الشدة والصعوبة كانت في اول الامر وابتداء الوحي واوائل البعثة ثم افضى الاعتياد به شيئا فشيئا الى السهولة لهذا كان تنزل عليه نجوم القرآن وآية حين كان بمكة واما بعد الهجرة فكان يتنزل عليه سور طوال وهو يسير على ناقته وبالجملة ان هذه الشدة كانت في ابتداء الوحي فلذا اورده البخاري في بدء الوحي ۔ وايضا مقصود الباب بيان عظمة الوحي وبيان عصمته عن الخطأ والحديث ظاهر في هذا المعنى ۔ على انه قد تقدم انه لا يلزم ان تتعلق جميع احاديث الباب ببدء الوحي

بل يكفى ان يتعلق بذلك و بما يتعلق به و بما يتعلق بالآية ايضا قوله احيانا ياتينى مثل صلصلة الجرس الخ قال الامام فضل الله التوربشتى لما سئل عليه الصلاة والسلام عن كيفية الوحى وكان من المسائل العويصة التى لا يماط نقاب التعزز عن وجهها لكل احد ضرب لها فى الشاهد مثلا بالصوت المتدارك الذى يسمع ولا يفهم منه شيئ تنبيها على ان اتيانها يرد على القلب فى هيبة الجلال واُبهة الكبرياء فتاخذ هيبة الخطاب حين ورودها بمجامع القلب ويلاقى من ثقل القول مالا علم به بالقول مع وجود ذلك فاذا سرى عنه وجد القول المنزل بينا ملقى فى الروع واقعا موقع المسموع وهذا معنى فيفصم عنى وقد وعيت وهذا الضرب من الوحى شبيه بما يوحى الى الملائكة على ما رواه ابوهريرة رض عن النبى صلى الله عليه وسلم قال اذا قضى الله فى السماء امرا ضربت الملائكة باجنحتها خضعانا لقوله كانها سلسلة على صفوان فاذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلى الكبير - اهـ

والحاصل ان النبى صلى الله عليه وسلم ذكر فى جواب الحارث كيفيتين وحالتين لاتيان الوحى الاولى - انه تارة يأتيه الوحى مثل صلصلة الجرس والملك فى هذه الحالة على صورته لم يتغير عنها - والثانية انه تارة يكون الوحى كلاما صريحا ظاهر الفهم والدلالة وفى هذه الحالة يتمثل الملك رجلا اى يأتيه على صورة رجل فيكلمه شفاها وفى كل ذلك يأتى الملك كما اخرج البخارى فى بدء الخلق ان الحارث بن هشام سأل النبى صلى الله عليه وسلم كيف يأتيك الوحى قال كل ذلك يأتى الملك احيانا فى مثل صلصلة الجرس الحديث ومعناه ان الملك يأتينى بالوحى ويكلمنى فتارة يكون كلامه كالصلصلة وتارة يكون كلاما صريحا ظاهر الدلالة على المفهوم والظاهر ان النبى صلى الله عليه وسلم ما كان يرى جبريل فى الحالة الاولى وانما كان يسمع منه صوتا مثل صلصلة الجرس فانه بُيّن فى الحديث صفة الوحى لا صفة حامله بخلاف الحالة الثانية فانه بيّن فيها صفة حامله وهى انه كان يتمثل لى الملك رجلا وانما ورد فى الاحاديث الكثيرة فى الحالة الاولى سماع الصوت فقط مثل صلصلة الجرس ولم يرد فيها رؤية حامل الوحى وقد ثبت عن عائشة ام المؤمنين رضى الله عنها انه صلى الله عليه وسلم لم ير جبريل فى صورته الاصلية الا مرتين - والصلصلة المذكورة صوت الملك بالوحى - فالصوت المشبه بصلصلة الجرس هو صوت الملك والمعنى انه يأتينى الوحى احيانا يشابه صوته صلصلة الجرس وقيل هو صوت خفق اجنحة الملك والاول اظهر ووجه الحصر فى هذين القسمين انه لابد فى الافادة والاستفادة من مناسبة بين المتكلم والسامع حتى يمكن التعليم والتعلم والتخاطب فتلك المناسبة اما باتصاف السامع بوصف المتكلم بغلبة روحانية عليه وهو النوع الاول او باتصاف المتكلم بصفة السامع وهى البشرية وهو النوع الثانى ولا شك ان النوع الاول اشد لما فيه من تغيير الطبيعة البشرية الى الاوضاع الملكية ثم الايحاء الى البشر مثل ما يوحى الى الملك فى مثل الصلصلة شديد لا محالة لثقل ما يلقى اليه من امر عظيم كما قال تعالى انا سنلقى عليك قولا ثقيلا

وَامّا النوع الثانی من الوحی فيتنزل فيها الملك من الملكية الى لبسة البشرية و شاكلة الانسانية والنبی يبقی علی حالته وبشريته فلا محالة يكون ايسر و اسهل -

والحكمة فی مجيئ الملك علی هذين الوجهين ان فی الوجهين علی الملك المرسل اثرا من صفة المرسِل جل جلاله ففی النوع الاول اثر الاعظام والارهاب وفی النوع الثانی اثر اللطف والرحمة والايناس فجاءت الواسطة علی هذين الوجهين ليتقوی هاتان الصفتان فی نفس النبی صلی الله عليه وسلم صفة الانذارة وصفة البشارة وفی قوله احيانا يتمثل لی الملك رجلا اشارة الی ان الملك النازل يبقی علی حقيقة الملكية ولكن يظهر بصورة الرجل لا تتبدل ذاته وحقيقته وانما تتبدل لبسته[1] تانيسا للمخاطب و ابتلاء فاله وذلك لان الملكوتی اذا ظهر فی اللباس الناسوتی و الشكل الانسانی فلا بد ان يسطع ويلمع انوار الملكوت ولطافته وصفاء روحانيته فی الصورة البشرية فيحدث هذا اشتاء غيريبا

قوله وهو اشده علیّ يعنی ان الوحی كله شديد لكن الوحی بصفة المذكورة اشد علیّ من غيره باعتبار الثقل المعنوی فانه كان ينسلخ فيه من البشرية الی الملكية وباعتبار فهم المعنی المقصود منه فان فهم المعنی من الصوت المتدارك عسير جدا قيل كان هذا النوع من الوحی فی وحی الوعيد و النذارة والنوع الثانی كان فی وحی الوعد و البشارة وقائله ابن المنير كذا فی شرح المواهب ص۲۳ ج۱ - وقال الشاه ولی الله الدهلوی اعلم ان من تعطلت حاسة من حواسه يظهر فی تلك الحاسة مالا يتميز فيه مثل من تعطلت حاسته البصرية يری الوانا مختلفة متكثرة ومن تعطلت حاسته السمعية يسمع اصواتا ممتزجة مختلفة غير متميزة فقوله مثل صلصلة الجرس عبارة عن تعطل حاسة السمع عن مسموعات عالم الشهادة لكی يتفرغ لحفظ ما اوحی ويعيه كما هو حقه فتدبر - انتهی كلامه رح -

قوله فاعی ما يقول قال ههنا فاعی بصيغة المضارع وقال فی ما سبق وقد وعيت بلفظ الماضی والنكتة فی تغيير التعبير ان الوحی فی الاول حصل قبل الفصم ولا يتصور بعده وفی الثانی حصل الوحی فی حالة المكالمة ولا يتصور قبلها لانه فی الاول قد تلبس بالصفات الملكية فاذا عاد الی حالته الجبلية كان حافظا لما قيل له فعبر عنه بلفظ الماضی بخلاف الثانی فانه فيه علی حالته المعهودة هذا - وان الوحی مثل التلغرافات يفهمه صاحبه ولا يفهمه من هو جالس بجنبه - قال شيخ الاسلام زكريا الانصاری حاصل جوابه صلی الله عليه وسلم كيفيتان احدهما وهی اشده عليه ان ياتيه الملك فی صورته لاشتمالها علی ما يخالف طبع البشرية فيحصل له من الشدة والمشقة وغشيان الكرب لثقل ما يلقی اليه امر عظيم

---

[1] شیخ الاسلام دہلوی می فرماید۔ سبب تمثل بصورت خوب سوائے قصد استیناس و ابتلاء نیز تواند بود کہ ملکوتی چوں لباس ناسوتی پوشد و در صورت انسانی جلوہ گر شود لابد انوار ملکوت و لطافت و صفائی روحانیت دراں صورت ساطع و لامع گردد۔ کذا فی شرح شیخ الاسلام ص۳ ج۱ -

قال تعالى انا سنلقى عليك قولا ثقيلا وثانيهما وهى اليسر من الاول ان يأتيه الملك فى صورة البشر يانس به ويكلمه على المعتاد ووجه الاقتصار عليهما ان سنة الله تعالى لما جرت انه لابد من مناسبة بين القائل والسامع المستمع حتى يقع التعليم والتعلم فتلك المناسبة اما باتصاف السامع بوصف القائل بغلبة الروحانية عليه وهو النوع الاول او باتصاف القائل بوصف السامع وهو النوع الثانى (رت) -

قوله وان جبينه ليتفصد عرقا[عـ۵] المقصود منه المبالغة فى كثرة العرق من شدة الوحى فان التعرق فى اليوم الشديد البرد خلاف مقتضى الطبيعة البشرية ولعل هذا كان فى النوع الاول اى فى مثل صلصلة الجرس ويحتمل ان يقع هذا فى النوع الثانى من الوحى ايضا للتاديب او تربيته او لابتلاء

صبره والظاهر ان هذه

الحالة كانت فى ابتداء

النبوة ولذا ناسب

ذكره فى

بدء الوحى

والله اعلم

❖

❖

❖

❖

❖

❖

❖

❖

❖

❖

عـ۵ ظاهر آنست که اینحال در نوع اول بود ولو اند که در نوع ثانی نیز عارض می شد بجهت امتحان صبر وحسن تادیب تا معتاد ریاضت شود برائے برداشتن بارهائے تکلیفات نبوت یا بجهت خوف وتورع تقصیر در آنچه مامور است از حسن ضبط وتبلیغ والله اعلم شرح شیخ الاسلام دهلوی صـ۱۳ ج ۱ -

الحديث الثالث

حديث ام المؤمنين عائشة الصديقة بنت الصديق المبرأة من السماء رضي الله عنها وعن ابيها وعمن آمن ببراءتها وطهارتها آمين

قوله اول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة ورواه في التفسير الصادقة والمراد منها الرؤيا التي لا ضغث فيها والرؤيا مصدر كالرجعى وتختص بالمنام عند كثير كاختصاص الرأي بالقلب والرؤية بالعين (ش) وقيل المراد بالصالحة النافعة في الدنيا فانها قد تكون ضارة۔ والظاهر ان المراد بالصالحة ما لا مدخل فيها للشيطان وغير الصالحة تسمى بالحلم كما ورد الرؤيا من الله والحلم من الشيطان والمراد بالصادقة ضد الكاذبة المسماة باضغاث الاحلام وقال ابن عباس رؤيا الانبياء عليهم الصلاة والسلام وحي اعلم ان رؤيا الانبياء لا تكون الا صادقة وحقة محضة نعم قد تكون ضارة غير نافعة في الدنيا۔

تعريف النبوة والرسالة

قال الراغب۔ النبوة قيل سفارة العبد بين الله وبين خلقه وقيل ازاحة علل ذوي العقول فيما تقصر عنه عقولهم من مصالح المعاش والمعاد وجمع بعض المحققين بينهما فقال سفارة بين الله وبين ذوي الالباب لازاحة عللهم فيما يحتاجون من مصالح الدارين وهذا حد كامل جامع بين المبدأ في المقصود بالنبوة وهي الخصوصية وبين منتهاها وهي ازاحة عللهم كذا في فيض القدير للعلامة المناوي ص٤٦ ج ١ وسيأتي الكلام مفصلا على تعريف النبوة والرسالة وبيان الفرق بينهما ان شاء الله تعالى في كتاب الانبياء وفي باب علامات النبوة۔

قوله حتى جاءه الحق وهو الوحي الكريم كما قاله النووي وهو في غار حراء يوم الاثنين لسبع عشرة خلت من رمضان وهو ابن اربعين سنة۔ حكى البيهقي ان مدة الرؤيا كانت ستة اشهر وعلى هذا فابتداء النبوة بالرؤيا وقع في شهر مولده وهو ربيع الاول وابتداء وحي اليقظة وقع في رمضان فقد روى ابن سعد باسناده ان نزول الملك عليه بحراء يوم الاثنين لسبع عشرة خلت من رمضان ورسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ ابن اربعين سنة كذا في عمدة القاري ص… وقيل بعث لاربع وعشرين ليلة خلت من رمضان على ما جاء في حديث واثلة مرفوعا انه انزلت صحف ابراهيم في اول ليلة من رمضان وانزلت التوراة لست مضين من رمضان وانزل الانجيل لثلاث عشرة ليلة خلت من رمضان وانزل

النبوی لثمان عشرة خلت من رمضان وانزل الله القرآن لاربع وعشرین خلت من رمضان اخرجه احمد وروی ابن مردویه فی تفسیره عن جابر بن عبد الله مرفوعا نحوه وقال ابن عبد البر بعث یوم الاثنین لثمان من ربیع الاول کذا فی شرح المواهب للزرقانی ص۲۰۷ ج۱۔ والبدایة والنهایة لابن کثیر ص۶ ج۳۔

قوله فجاءه الملك الالف واللام فیه للعهد ای جبریل علیه السلام قال الامام الغزالی ما حاصله ان النبی او الملك اذا سمع کلام الله تعالٰی خلق الله للسامع علما ضروریا بثلاثة امور بالمتکلم وبان ما سمعه کلامه وبمراده عن کلامه والقدرة الازلیة لاتقصر عن اضطرار النبی او الملك الی العلم بذلك کذا فی عمدة القاری ص۵۴ ج۱۔

قوله فقال له اقرأ لیس هذا بامر تکلیفی حتی یقال ان هذا الامر للامی من باب التکلیف بمالا یطاق۔ بل هو امر تلقینی کما یقال للصبی اقرأ ومعناه التلقین له ان یقرأ مثل ما اقرأ۔ ویتلقی منه ما یلقی علیه ویحفظه ویعیه۔ فکذلك قول جبریل علیه السلام للنبی الامی فداه نفسی وابی وامی۔ اقرأ لیس من باب التکلیف بل هو من باب التلقین ای اقرأ ما اقرأ علیك الآن والمعنی تهیأ لقراءة ما القی علیك وتفرغ لتلفظ ما تلفظ لدیك و ذلك کما یقول المعلم للمتعلم تربع واقرأ۔ فقال ما انا بقاری قال الشیخ عبد الحق المحدث الدهلوی ان کان المراد من قوله اقرأ۔ الامر بمجرد القراءة واجراء المقرو علی اللسان

ملّه پس گفت آں حضرت نیستم من خواننده ونمی توانم خواند ونمی آید خواندن از من وشاید که ایں معنی از غایت دہشت وخوف بود که در دل شریف وے از روئیت ملک وہیبت مقام آمده نه از جہت آنکه تبادر می کند بفہم که آنحضرت امی بود وامی خواندن نداند زیرا که خواندن بخوانیدن غیر وتعلیم وے با میت منافات ندارد وخصوصا از فصیح در غایت فصاحت امیت منافاة بکتابت وخواندن نامه دارد در قاموس گفته امی آنکه نوشتن نداند وکتاب نخواند ودر بعضے روایات آمده است که جبریل صحیفه از حریر مرصع بجواہر در دست آں حضرت داد وگفته بخوان پس آں حضرت گفت نمی توانم خواند ودریں نامه چیزے نوشته نمی بینم چه خوانم وایں معنی انسب واظہر است در مقصود والله اعلم انتہی کلام الشیخ فی اشعة اللمعات ص۵۳۲ ج۴ وشیخ الاسلام دہلوی در شرح بخاری می فرماید پس گفت آنحضرت نیستم من خواننده ونمی توانم خواند ونمی آید خواندن از من۔ وشاید که ایں کلام از آں حضرت از تصور قصور خود از ایں منزلت که مقتضائے ہیکل بشریت واجنبیت طرف ثانی واجمال وابہام مامور به است یا از غایت دہشت است که در دل شریف وے از روئیت ملک وہیبت مقام در آمده واقع شده از جہت امیت چنانچه از مقابله قاری بنادر خود چه خواندن بتعلیم غیر منافی امیت نیست امی آنکه نوشتن نداند وکتاب نخواند چنانچه در قاموس گفته واگر در آنجا نامه ہم باشد چنانچه در بعضے روایات آمده که جبریل صحیفه از حریر مرصع بجواہر در دست آں حضرت داد گفت بخوان ایں را آں حضرت گفت من خواننده نیم ودریں نامه چیزے نوشته نمی بینم چه خوانم ظاہر به مقصود باشد گو بایں پروردگار تعالٰی لفظ نامه را با وجود اعطاء قوت مشاہدهٔ ملکوت از برائے اظہار عجز واضطرار وے بنزی آں حضرت از حول وقوت از وے پوشید۔ کذا فی شرح شیخ الاسلام ص۳۳ ج۱۔

من غیر احضار شیٔ مکتوب امامہ فالجواب منہ صلے اللہ علیہ وسلم بقولہ ما انا بقاری مبنی علی
ان امتناعہ صلے اللہ علیہ وسلم واباءہ عن القراءۃ کان لاجل ھیبتہ ودھشۃ غشیتہ من
نزول الملک والوحی فجاءۃ وامتلاء قلبہ منہ رعبا وخشیتہ فان الکلام الذی نزل علیہ لم
یکن من جنس کلام البشر فہیبۃ الکلام الالٰہی ونزولہ فجاءۃ عن غیر سابقۃ الاطلاع علیہ
حملتہ علی الاباء عن القراءۃ حیث ظن ان قراءۃ مثل ھذا الکلام العجیب متعسر علی البشر
او متعذر خارج عن الطاقۃ البشریۃ ثم ان المامور بہ فی قول الملک اقرأ۔ ایضا مجمل ومبہم
فماذا یقرأ کما فی روایۃ عبید بن عمیر عند ابن اسحاق ماذا اقرأ او ظن صلے اللہ علیہ وسلم
ان التمکن من القراءۃ لا یتیسر بدون التعلیم والتعلم ومدارسۃ الکتب وظاھر انہ صلے اللہ
علیہ وسلم لم یتعلم ولم یتدارس ولم یجالس اھل العلم والدراسۃ والحاصل ان ھذا الاباء
عن القراءۃ کان لاجل ھیبتہ ودھشۃ نزلت فی قلبہ من رؤیۃ الملک ونزول الکلام الالٰہی
القدیم فجاءۃ وھیبۃ المقام لا لاجل انہ صلے اللہ علیہ وسلم کان امیا لان الامیۃ انما تنافی القراءۃ
من الکتاب المسطور فی الرق المنشور ولا تنافی مجرد القراءۃ باقراء الغیر ولا تنافی محض
التلفظ باللسان بالقاء الغیر وتلقینہ لاسیما اذا کان الامی غایۃ فی فصاحۃ اللسان ونہایۃ
فی بلاغۃ البیان فان الامی من لا یقرأ الکتاب المکتوب لا من لا یستطیع القراءۃ بلسانہ وان
کان المراد من قولہ اقرأ الامر بالقراءۃ من کتاب مکتوب کما ورد فی مرسل عبید بن
عمیر انہ علیہ الصلاۃ والسلام قال اتانی جبریل بنمط من دیباج فیہ کتاب فقال اقرأ
قلت ما انا بقاری ولذا قال بعض المفسرین ان قولہ تعالٰی الٓمٓ ذلک الکتاب لاریب فیہ
اشارۃ الی الکتاب الذی جاء بہ جبریل علیہ السلام حین قال لہ اقرأ فان کان المراد
بقولہ اقرأ الامر بالقراءۃ من ھذا الکتاب الذی جاء بہ جبریل علیہ الصلاۃ والسلام
فجوابہ صلے اللہ علیہ وسلم بقولہ ما انا بقاری ظاھر المراد مبنی علی امیتہ لان الامی لا یستطیع
القراءۃ من المکتوب وھذا المعنی انسب واظھر فی المقصود واللہ اعلم۔ انتہی کلام
الشیخ الدہلوی فی اشعۃ اللمعات مترجما من الفارسیۃ بالعربیۃ بزیادات وتوضیحات للمقام
قولہ فاخذنی فغطنی ای ضمنی وعصرنی قال علماء الشریعۃ کان ھذا الغط ضربا من
التنبیہ لاحضار القلب لیقبل بکلیتہ الی ما یلقی علیہ والیہ وقال علماء الطریقۃ کان ھذا
الغط توجہا باطنیا لایصال الفیض الروحانی وتغلیب الملکیۃ علی البشریۃ قیل الغطۃ الاولی
لیتخلی عن الدنیا والثانیۃ لیتفرغ لما یوحی الیہ والثالثۃ للمؤانسۃ ومثل ھذا التصرف
الباطنی ثابت بالکتاب والسنۃ وعلیہ السادۃ الصوفیۃ قال اللہ عز وجل اذ یوحی ربک
الی الملائکۃ انی معکم فثبتوا الذین آمنوا ای بالالقاءات الخفیۃ والتوجہات الباطنیۃ۔

عہ واین تصرف بود از جبریل در وجود شریف وے بتلطف وتمحیص تا منتہی ومستعد در آمدن نور ملکوت
ووحی گردد کذا فی شیخ الاسلام صہ ۳۴ ج ۱۔

ولما تم الاستعداد البشري وكمل التهيؤ الناسوتي لقبول الوحي الالهي والكلام الرباني القديم من الملكوتي ـ ارسله جبريل الامين ونبهه على كمال القدرة الالهية على الخلق والتعليم واشار بتوجيه النظر والاستعانة بالرب الاكرم فقال في المرة الرابعة اقرأ باسم ربك الذي خلق الخ اي ان لم يمكنك القراءة بحولك وقوتك لكنها تمكنك ببركة اسم ربك الاكرم ـ قوله حتى بلغ مني الجهد يروى فيه فتح الجيم وضمها ونصب الدال ورفعها ومعناه الطاقة والمشقة والغاية فعلى الرفع معناه بلغ الجهد مبلغه فحذف مبلغه وعلى النصب معناه بلغ الغط مني الجهد اي غاية وسعي او بلغ الملك مني الجهد باعتبار الطاقة البشرية ـ

قوله ثم ارسلني فقال اقرأ باسم ربك الذي خلق الى قوله اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم هذه الآيات الخمس كلها جواب لقوله ما انا بقارئ يظهر ذلك لمن تامل في تفسير هذه الآيات لان معناه على ما ذكره السهيلي اقرأ باسم ربك اي لا تقرأه بقوتك ولا بمعرفتك ولكن بحول ربك واعانته فهو يعلمك كما خلقك وكما نزع عنك علق الدم ومغمز الشيطان في الصغر وعلم امتك حتى صارت تكتب بالقلم بعد ان كانت امية والله اعلم ـ وقوله علم بالقلم اشارة الى العلم التعليمي وعلم الانسان ما لم يعلم اشارة الى العلم اللدني (ع) اعلم ان العلم علمان ـ علم يحصل بطريق الاسباب كالمشاهدة بالحواس والادراك العقلي ـ ومطالعة الكتب المكتوبة بالاقلام فالى هذا اشار بقوله وعلم بالقلم ـ وعلم يحصل بدون الحس والعقل ودون القلم ـ وهو العلم الذي يحصل من الله بالوحي والالهام والى هذا اشار بقوله وعلم ما لم يعلم ـ اي يعلمك القراءة وان لم تكن قارئا ـ فاقرأ الاول مع متعلقه اشارة الى قطع النظر عن الحول والقوة البشرية وايماء الى الاستعانة في القراءة بالرب المستعان القدير فان قدرته اكمل واشمل بجميع الكائنات واقرأ الثاني مع متعلقه اشارة الى رفع الاستبعاد واستنكار قراءة الكلام القديم من الامي كذا في شرح شيخ الاسلام الدهلوي مترجما من الفارسية بالعربية صـ ٣٢ ج ١ ولا يخفى ان القلم نعمة من الرب الاكرم وما نعمة لا بد ابرها النعمة به حفظت العلوم وبه كتبت الكتب السماوية وهو مثال للقلم الالهي الذي كتب المقادير (تنبيه) اعلم كما ان القلم واسطة بين الكاتب والمكتوب كذلك جبريل واسطة بين الوحي والموحى اليه في ايصال الوحي فلا يلزم تفضيل جبريل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم قوله لقد خشيت على نفسي اي الموت من شدة الرعب او المرض او اني لا اطيق حمل اعباء النبوة وليس معناه الشك في ان ما اتى من الله واكد باللام وقد تنبيها على تمكن الخشية من قلبه المقدس وخوفه على نفسه الشريفة كذا في الارشاد قال القاضي عياض ليس معناه الشك في ان ما اتاه من الله تعالى لكنه خشي ان لا يقوى على مقاومة هذا الامر ولا يطيق حمل اعباء الوحي

فتزهق نفسه لشدة ما لقيه او لاعند لقاء الملك اذ لا يجوز الشك بعد ان جاء الملك
برسالة ربه سبحانه وتعالى انتهى ثم ان هذه الخشية كانت بمقتضى البشرية وقد خلق
الانسان ضعيفا لا شكا في نبوته ورسالته كما قال تعالى لوليت منهم فرارا و لملئت منهم
رعبا وقال تعالى فلما رآها تهتز كانها جان ولى مدبرا ولم يعقب يا موسى لا تخف
انى لا يخاف لدى المرسلون فهذا الخوف والرعب انما كان بمقتضى البشرية لا لاجل
الشك في حقيقة الامر اذ لا يمكن ان يشك النبي في نبوته بعد ما جاءه الملك و
وبلغه رسالته بل لابد ان يكون عالما بنبوته بالضرورة والحق ان الخشية انما تكون بعد
كمال المعرفة وتمام الاذعان والايقان ولذا قال تعالى انما يخشى الله من عباده
العلماء وكيف ولو لم يتيقن انه ملك نزل من السماء بالوحي لما خشي ولا ارتاع
فهذه الخشية والروعة دليل واضح على كمال ايقانه بنبوته ورسالته وانما خشي
صلى الله عليه وسلم وملئ رعبا لما انه يجئه الحق واتاه الوحي والرسالة من الله بغتة
ورأى وشاهد ما لم يخطر بباله ولا يخفى ان الانسان يدهش اذا فجأه من الامر
ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وربما يعتري مثل هذا
الخوف والرعب في الامور العادية المحسوسة اذا ظهرت فجاءة وبغتة مع انه
لا مجال فيها للشك لانها امام الحس والنظر فكذلك صلى الله عليه وسلم لما يجئه الحق
واتاه الوحي بغتة اعترته خشية وروعة فسلته خديجة رضي الله عنها بقولها كلا
والله لا يخزيك الله ابدا الخ ثم ذهبت به الى ورقة ليسمع منه ما يتسلى به قلبه ويذهب
عنه روعه ومرة ذهبت بنفسها الى عداس ومرة سافرت الى بحيرا الراهب
نعم لو قيل ان هذه الروعة والخشية الاضطرارية القيت عليه من الله لازالة
شكوك علماء بني اسرائيل فانهم كانوا منتظرين للنبي المبشر به في التوراة والانجيل
المبعوث في آخر الزمان لكان له وجه وكذلك كانت خديجة ترجوان يكون النبي
صلى الله عليه وسلم هو النبي المبشر المنتظر ولاجل هذا الرجاء طلبت هي النكاح منه
صلى الله عليه وسلم وكانت هي خاطبة له فاجرى الله تعالى هذه الامور لتستيقن خديجة
وورقة وغيرهما بمشاهدة هذه الامور الاضطرارية انه هو النبي المنتظر حقا وليعلموا
عين اليقين ان هذا امر اعتراه من عالم الغيب وليس بقصده واختياره فلا
يشكوا في نبوته ورسالته ولذا قال السنوسي في شرح مسلم في حكمة ما اتفق له في ابتداء
هذه القصة ان يكون سببا في انتشار خبره في بطانته ومن يستمع لقوله ويصغي اليه
وطريقا في معرفتهم مباينة من سواه في احواله لينبهوا على محله انتهى۔

نکتہ

وقع في التوراة ان الله عزوجل اوحى الى موسى انه سيقيم نبيا مثلك في آخر الزمان

من اخوانك اى من بنى اسمٰعيل الذين هم اخوان بنى اسرائيل وقد اشار الله عز وجل الى هذه البشارة بقوله انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم كما ارسلنا الى فرعون رسولا فلما كان نبينا صلى الله عليه وسلم شبيها بموسى عليه الصلاة والسلام اعترته الخشية فى اول بعثته ونبوته كما اعترت سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام كما قال تعالى فلما رآها تهتز كانها جان ولى مدبرا ولم يعقب يموسى لا تخف انى لا يخاف لدى المرسلون فخاف سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فى بدء امر نبوته كما خاف سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام حينما اعطى النبوة والمعجزة وكما خاف سيدنا ابراهيم عليه الصلاة والسلام حين دخل عليه الملائكة بصورة الاضياف فنكرهم واوجس منهم خيفة الى قوله فلما ذهب عن ابراهيم الروع

شرح آخر لقوله صلى الله عليه وسلم لقد خشيت على نفسى

قال الامام النووى فى شرح البخارى معنى قوله صلى الله عليه وسلم خشيت على نفسى انه يخبرها بما حصل له اولا من الخوف لا انه فى الحال خائف والله اعلم۔ اھ ويوضحه ما قال الشيخ ابو الحسن السندى فى حاشية البخارى بقوله ويمكن ان يقال انه صلى الله عليه وسلم اراد بهذه الحكاية عن اول حاله الا انه ذكره على وجه يوهم بقاء الشك له بعد وان كان هو حالة الحكاية على علم من الامر ولا شك له حينئذ اصلا لكن اراد اختبار خديجة فى امره ليعلم ما عندها من العلم فاتى بالكلام على وجه الايهام تصدا للاختبار والله اعلم انتهى وحاصله انه صلى الله عليه وسلم انما قال ذلك بعد ذهاب الخشية والروع وحكى ما جرى عليه فيما مضى وانقضى ولم يرد انه بعد فى هذه الخشية بل هو فى هذه الساعة فى غاية السكينة والطمانينة ولذا قال لقد خشيت على نفسى بصيغة الماضى ولم يقل اخشى بصيغة المضارع الدالة على الحال والانسان اذا افاق من خشية او روعة يحكى بعد الافاقة ما مضى عليه وانقضى فيما مضى فافهم ذلك واستقم قوله قالت خديجة كلا والله ما يخزيك الله ابدا انك لتصل الرحم استدلت خديجة رضى الله عنها بما فى سيد العالمين من الصفات والاخلاق والشيم على ان من جعله الله تعالى منبع مكارم الاخلاق وجميل الصفات ومحاسن الشمائل لا يخزيه الله تعالى ابدا فان الاتصاف بمكارم الاخلاق ومحاسن الشيم يدل على كرامة الله عز وجل وتائيده وحسن عنايته۔ ولا يناسب الخزى والخذلان وانما يناسب الخزى والهوان من وكله الله تعالى على اقبح الصفات واسوء الاخلاق واقبح الاعمال فهذا استدلال عقلى عن سيدتنا خديجة رضى على نبوة سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم واستدلال ورقة۔ استدلال نقلى بناء على انه النبى المبشر به فى التوراة والانجيل واستدلال هرقل على نبوته۔ استدلال عقلى ونقلى۔ اقر هرقل بنبوته لكن شح بملكه

ورغب في الرياسة فآثرهما على الاسلام بخلاف صاحبه ضغاطر فانه اظهر الاسلام والقى ثيابه التي كانت عليه ولبس ثيابا بيضا وخرج الى الروم فدعاهم الى الاسلام وشهد شهادة الحق انه النبي المبشر به في التوراة والانجيل الذي كنا ننتظره فقاموا عليه فضربوه حتى قتلوه۔ قوله وتكسب المعدوم بفتح التاء هذا هو الصحيح المشهور في الرواية وفي رواية تكسب بضم اوله والمعنى على الاول ان مدار معيشتك على الكسب والتجارة لا على معونة الغير ومساعدته او المعنى انك تكسب المال وتصيب منه ما يعجز غيرك عن تحصيله ثم تجود به وتنفقه في وجوه المكارم والمعنى على الثاني اي على رواية الضم تكسب غيرك المال المعدوم عند غيرك اي تعطيه المال المعدوم۔ وقيل المراد بالمعدوم الفقير فانه معدوم المال۔ والاشهر فيه اطلاق المعدِم لكن قد يطلق المعدوم على المعدِم فان الفقير المحتاج العاجز عن الكسب يعد كالمعدوم الميت والله سبحانه وتعالے اعلم

فائدة

الصحيح ان النبوة والرسالة متقارنان كما قاله الزرقاني في شرح المواهب ص ٢٤٣ ج ١ وليس كما زعم بعضهم ان الرسالة كانت بعد ثلاث سنين حين نزل قوله تعالے يا ايها المدثر قم فانذر (الآيات۔

تنبيه

ان ثبت ان ما قاله ورقة لم يكن مجرد معرفة بل كان انقيادا والتزاما للطاعة وتصديقا للنبوة ورسالته كان مسلما وكاد ان يكون من اول المسلمين والا فلا وقد جاء في حديث ان النبي صلى الله عليه وسلم راٰه في المنام في ثياب بيض فهذا يدل على ايمانه واسلامه لكنه حديث ضعيف وكشف احال بحبير الراهب۔ والله تعالى اعلم

قوله قال ابن شهاب واخبرني ابو سلمة صورته صورة التعليق لكنه متصل لان الواو في قوله واخبرني عاطفة على ما رواه اولا عن عروة كانه قال ابن شهاب اخبرني عروة بكذا واخبرني ابو سلمة بكذا فحدث به ابن شهاب اولا عن عروة ثم حدث به ثانيا عن ابي سلمة فقال ابن شهاب ثانيا واخبرني ايضا ابو سلمة بن عبد الرحمن كما اخبرني

ملہ یعنی کسب می کنی انچہ نیست نزد تو یعنی مدار معیشت بر کسب وتجارت داری نہ آنکہ دہ مال غیر نظر کنی و در روایتے بضم تا ست بدین تقدیر با حذف مفعول اول گو بند یعنی می دہی دیگرے را چیزے کہ معدوم است نزد وے از مال یا نزد غیر تو از مکارم اخلاق یا مراد از معدوم معدوم المال باشد یعنی در کسب می آری دہ مالی کہ بضاعت کسب باشد می دہی کسی را کہ نیست مالدار۔ شرح شیخ الاسلام دہلوی ص ٣٥ ج ١۔

به عروة والله اعلم۔ قوله دفتر الوحی ليزول الخوف والخشية التی اعترته ويجد ذٰلك الشوق الی نزول الوحی الجديد مع دغدغة الفراق۔ قوله وهو يحدث عن فترة الوحی ای والحال ان جابرا يحدث عن حال فتور الوحی فقال ای جابر فی اثناء حديثه حاكيا عن النبی صلی الله عليه وسلم بينا انا امشی الخ ای قال جابر رض فی حالة التحديث ان رسول الله صلی الله عليه وسلم قال بينا انا امشی الخ۔ قوله فانزل الله يا ايها المدثر قم فانذر وهذا الحديث المفصل صريح فی ان اول ما نزل من القرآن مطلقا هو اقرأ باسم ربك الخمس آيات وان اول ما نزل بعد الفترة۔ هو قوله يا ايها المدثر قم فانذر وهذا هو الصواب وعليه جمهور العلماء المحققين نظرا الی الاحاديث وهذا الحديث مفسر ومفصل مشتمل علی بيان تمام قصة بدء الوحی واما ما يأتی فی كتاب التفسير من رواية يحيی بن كثير عن ابی سلمة عن جابر فهو يدل علی ان اول ما نزل هو قوله تعالی يا ايها المدثر الخ فرواية كتاب التفسير ليست بمعارضة لرواية بدء الوحی لان رواية كتاب التفسير مختصرة لم يذكر فيها قصة بدء الوحی بتمامها فهی مختصرة والاولية فيها محمولة علی الاولية الاضافية بالنسبة الی زمان الفترة۔ وصار نزول المدثر مبدأ لنزول الاوامر الالهية والنواهی الربانية فان الاوامر والنواهی كلها من باب الانذار وما جاء ان اول ما نزل من القرآن فاتحة الكتاب فاولية ايضا اضافية والمراد اول ما نزل لتلقين المناجاة وتعليم الصلاة هی فاتحة الكتاب۔

بيان مناسبة الحديث الثالث بالترجمة

ذكر فيه اوّل ما بدیٔ به رسول الله صلی الله عليه وسلم قبل البعثة من تباشير النبوة ولوائحها وهی الرؤيا الصالحة ومحبة الخلوة والعزلة واوّل ما اوحی اليه عند ابتداء البعثة واوّل ما نزل عليه بعد الفترة فمناسبة الحديث للباب ظاهرة وموافقته بالترجمة باهرة فان الحديث مشتمل علی بيان اول ما بدی به رسول الله صلی الله عليه وسلم من الوحی وعلی بيان اول ما نزل من القرآن وعلی بيان اول مكان ابتدأ فيه نزول الوحی وهو غار حراء وعلی بيان الاحوال التی اعترته فی ابتداء الوحی وعلی بيان ان الخلوة والعزلة من مبادئ النبوة فان فراغ القلب وانقطاعه من المالوفات البشرية من مقدمات النبوة ومبادی ظهور الانوار والتجليات والله اعلم۔ فان قوله ثم حبب اليه الخلاء انما ورد بصيغة المجهول ففيه اشارة الی ان محبة الخلوة لم تكن بباعث بشری بل بوحی والهام والقاء ربانی وكل ذلك من مبادئ النبوة

الحديث الرابع

حديث ابن عباس رض فی تفسير قوله تعالی لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه

وقرأنه وهذا الحديث يسمى مسلسلا بتحريك الشفتين كما ان حديثا مشهورا بالماء والتمر
اطعم كل شيخ تلميذه الماء والتمر وقت التحديث فسمى حديثا مسلسلا بالماء والتمر ومن هذا
القبيل المسلسل بالحنفية والشافعية والنحاة اذا كان رواته من اوله الى آخره احنافا او شوافع
او نحاة ومناسبته بالترجمة من حيث اشتماله على بيان حاله صلى الله عليه وسلم في ابتداء الوحي
لان هذه القصة ونزول هذه الآيات وهذه المعالجة من الشدة كانت في ابتداء النبوة
من هيبة الوحي وشدته كما قال تعالى انا سنلقي عليك قولا ثقيلا ولهذه الشدة كان صلى
الله عليه وسلم يقرأ مع جبريل لئلا ينفلت منه شئ وكان هذا في ابتداء الامر فامره
الله عز وجل بالاستماع والانصات له وتكفل بحفظ الوحي وجمعه في صدره وطمّن قلب نبيه
عن نسيان الوحي وذهوله فقال ان علينا جمعه في صدرك وحفظه في قلبك لا يمكن ان
يذهب من قلبك من الوحي حرف واحد فانا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون. سنقرئك
فلا تنسى الا ما شاء الله وفي ذلك كله دليل على عظمة الوحي وعصمته عن الخطا ومحفوظيته
عن الذهول والسهو والنسيان. قوله كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعالج من التنزيل
شدة لثقله وعظم ما يلاقيه من الملك الكريم وكان عليه الصلاة والسلام مما يحرك
شفتيه اى ربما يحرك شفتيه فكلمة مما بمعنى ربما وكثيرا. وضمير كان للنبي صلى الله عليه
وسلم اى وكان يكثر من ذلك حتى لا ينسى او لحلاوة الوحي في لسانه وقال الكرماني
المعنى. وكان العلاج ناشئا من تحريك النبي صلى الله عليه وسلم شفتيه فمن متعلقة بخبر
كان محذوف وما مصدرية. قوله فانزل الله عز وجل لا تحرك به لسانك لتعجل به
نهيا له عن القراءة قبل تمام الوحي كما قال تعالى في سورة طه. ولا تعجل بالقرآن من
قبل ان يقضى اليك وحيه والمعنى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحرك شفتيه بما
يسمعه من جبريل قبل اتمامه استعجالا لحفظه واعتناء بتلقيه فقيل له لا تحرك بالقرآن
لسانك فان علينا جمعه وقرآنه فقال ابن عباس في تفسير جمعه ان علينا جمعه لك في
صدرك يعني ان المراد بالجمع في قوله تعالى جمعه هو الجمع في الصدر ومحفوظيته في القلب
تماما وكمالا وقال ابن عباس ايضا في تفسير قرأنه اى تقرأه يعني ان المراد بالقرآن
القراءة لا الكتاب المقروء اى ان علينا اثبات قراءته على لسانك بحيث لا ينقص ولا يسقط
من المنزل شئ فاذا قرأناه بلسان جبريل عليك فاتبع قرآنه. قال ابن عباس في تفسير
قوله فاتبع اى فاستمع له وانصت اى لا تنازع جبريل في قراءته بان تقرأ معه قراءته فان القراءة
مع قراءة الغير منازعة ومخالجة بل استمع بقلبك بتدبره وانصت لان الانصات هو السكوت وترك الكلام ثم ان علينا
بيانه فسره ابن عباس بقوله ثم ان علينا ان تقرأه وفي مسلم ان نبينه بلسانك فسر ابن
عباس رضي الله عنه البيان بالقراءة ويؤيده رواية مسلم وذهب الجمهور الى ان
المراد بالبيان بيان مجملاته وتوضيح مشكلاته وكشف مبهماته وهو الاظهر لان المتبادر
من البيان بيان ما اشكل من المعاني لا مجرد القراءة والتلاوة ولان تفسير البيان

بالقراء يبتلزم التكرار لما تقدم من تفسير القرآن بالقراءة فلو فسّر البيان ايضا بالقراءة لزم التكرار ولذا اقبل هذا اوهم من الراوي حيث ذكران تقرأه في تفسير بيانه وفي الحقيقة هو تفسير لقوله وقرآنه لا لقوله بيانه . فنقل الراوي تفسير قرآنه الى ههنا فوهم الراوي حيث قدم واخر ويشهد لذلك ما اخرجه البخاري في كتاب التفسير ص۷۳۲ ثم ان علينا بيانه اي ان نبينه بلسانك فهذا تفسير البيان لا تفسير القرآن - والجواب عن التكرار ان المذكور اولا هو قراءته في نفسه وبنفسه والمذكور ثانيا هو القراءة على الناس الذي عبر عنه القرآن بالبيان حيث قال ثم ان علينا بيانه فان قراءة القرآن على الناس هو نوع بيان والله اعلم - وبالجملة فقد تكفل الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم بثلاثة امور الاول جمع القرآن في صدره بحيث ينتقش على لوح قلبه والثاني التمكن من القراءة بنفسه تماما وكمالا كما سمع من جبريل من غير زيادة حرف ولا نقص منه والثالث البيان والمراد منه القراءة على الامة فان القراءة على الغير نوع بيان فكان ابن عباس رضي الله عنه فسر البيان ايضا بالقراءة كما كان يفسر قرآنه بالقراءة لكن المراد بالقراءة الاولى القراءة بنفسه ولنفسه والمراد بالقراءة الثانية القراءة على الغير - فاندفع التكرار فقد اشكل على اهل العلم بيان مناسبة قوله تعالى لا تحرك به لسانك لتعجل به بما قبله فان اول السورة وآخرها في بيان احوال القيامة فما وجه ايراد هذا الحكم في اثنائها وقد كثر الكلام في بيان وجه الربط والاظهر عندي في وجه الربط ان يقال ان الحق سبحانه - لما بيّن ان الانسان على نفسه بصيرة اي شاهد على نفسه بما عملت لان جوارحه تنطق بذلك يوم القيامة يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وينبأ الانسان يومئذ بما قدم واخر دل ذلك على ان جميع الاعمال مجموعة ومحفوظة في اعضاء عامله وجوارحه - بيّن انه تعالى قادر على جمع الاعمال وحفظها في الاعضاء والجوارح كما هو قادر على جمع الحروف والمعاني وحفظها في صدر قارئ القرآن وحافظه فان الحفظ في الصدور والحفظ في الجوارح بالنسبة الى قدرته سواء - وكما هو تعالى شانه قادر على جمع اجزاء الانسان وعظامه ورفاته ومتفرقات عناصره يوم القيامة فكيف يمكن للعاقل ان ينكر اعادته ويكذب انباء اعضاءه يوم القيامة مع ان في نفسه اكبر حجة واعظم برهان على الجمع وكيف يحسب ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ذلك وان علينا جمعه وتصويره فافهم ذلك واستقم وخذ ما آتيتك واغتنم -

فائدة

انما سمي القرآن قرآنا والتوراة كتابا - لان التوراة انزلت في الالواح مكتوبا والقرآن نزل على النبي الامي لفظا وقرآه الله عز وجل على نبيه بلسان جبريل امين وحيه فسمي القرآن قرآنا والتوراة كتابا

قوله فاذا انطلق جبریل قرأ النبی صلی اللہ علیہ وسلم کما قرأه[1] ای کما قرأه جبریل وفی نسخۃ کما قرأ بحذف الضمیر ای کما قرأ جبریل القرآن والحاصل ان الحالۃ الاولی جمعہ فی صدرہ والثانیۃ تلاوتہ والثالثۃ تفسیرہ وایضاحہ (قس)

الحدیث الخامس

حدیث ابن عباسؓ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجود الناس الحدیث ومناسبتہ بالترجمۃ ان ابتداء نزول القرآن کان فی شہر رمضان کنزولہ من السماء جملۃ واحدۃ وفی ھذا الشہر کان تعاھدہ ومدارستہ مع جبریل فی کل سنۃ وببرکۃ ھذا الشہر وببرکۃ مدارسۃ القرآن وببرکۃ ملاقاۃ جبریل علیہ السلام کان یتضاعف جودہ ویزداد نورہ ۔ ومبدأ ذلک ھو الوحی الالہی ۔ ومبدأ ھذا الوحی ھو ھذا الشہر المبارک وظہرت مناسبۃ ایراد ھذا الحدیث فی ھذا الباب واللہ اعلم ۔ قولہ وکان اجود ما یکون فی رمضان برفع اجود علی انہ مبتدأ مضاف الی ما بعدہ بجعل ما مصدریۃ ای اجود اکوانہ حاصل لہ فی رمضان اوبنصبہ علی انہ خبر کان واسمہا ضمیر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وما ظرفیۃ مصدریۃ ای کان اجود مدۃ کونہ فی رمضان ای اجود مما ھو فی غیرہ لشرفہ ولانہ موسم الخیر ۔ قولہ فرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجود بالخیر من الریح المرسلۃ لان الریح قد تسکن واما جودہ صلی اللہ علیہ وسلم وفیوضہ وبرکاتہ فکانت اسرع وامر وادوم من الریح المرسلۃ والمراد بالمرسلۃ المطلقۃ المخلاۃ علی طبعہا والریح لو ارسلت علی طبعہا لکانت فی غایۃ الھبوب ۔

الحدیث السادس

ھو حدیث ھرقل ذکرہ البخاری فی کتابہ فی عشرۃ مواضع لما فرغ المصنف من بدء الوحی اتی بحدیث مشتمل علی ذکر جملۃ من اوصاف الموحی الیہ الواقعۃ فی بدء النبوۃ فان فیہ بیان علامات النبوۃ وصفات النبی واحوالہ الجمیلۃ التی کانت فی مبادیٔ نبوتہ وتباشیر رسالتہ فحدیث ھرقل اجمع حدیث لبیان دلائل النبوۃ وعلاماتہا وقرائنہا وفرنادیۃ لتحقیق النبوۃ واثباتہا ولذا اختتم البخاری باب بدء الوحی بہذا الحدیث لمبادیٔ النبوۃ فقد دل ھذا الحدیث انہ لا بد للنبی ان یکون حسیبا نسیبا عاقلا ذا رأی صدوقا امینا زاھدا فی الدنیا راغبا فی الآخرۃ مامونا من الغدر والخیانۃ متحلیا بکارم الاخلاق ومحاسن الشمائل داعیا الی اللہ وحدہ لا شریک لہ ناھیا عن عبادۃ الاوثان آمرا بالصلاۃ والصدق والعفاف (ای الکف عن المحارم وخوارم المروۃ) وصلۃ الارحام وھذہ الاربعۃ

[1] یعنی چوں رفتے جبریل می خواند آں حضرت چنانکہ خواندہ بودہ جبریل ۔ شیخ الاسلام ص ۳۹ ج ۱

امہات الفضائل فان الفضیلۃ اما قولیۃ وهی الصدق او فعلیۃ متعلقۃ باللہ تعالیٰ وهی الصلوٰۃ او متعلقۃ بنفسہ وهی العفۃ او متعلقۃ لغیرہ وهی الصلۃ قال العلامۃ السندی لما کان المقصود بالذات من ذکر الوحی هو تحقیق النبوۃ واثباتها وکان حدیث هرقل اوفر افادۃ لذلک المقصود ادرجہ فی باب الوحی واللہ اعلم

الفاظ الحدیث ومعانیہ

قولہ ان هرقل ارسل الیہ فی رکب ای فی طلب اتیانهم فاتوہ ای جاء ابوسفیان ورهطہ الی هرقل وهم ای هرقل ووزراءہ وجماعتہ بایلیاء ای بیت المقدس التی هی قبلۃ بنی اسرائیل وایلیاء معناها بلدۃ اللہ فان ایل معناہ اللہ ویاء معناہ بلدۃ وفی روایۃ وهو بایلیاء فالضمیر المفرد راجع الی هرقل وحدہ وغیرہ تبع لہ وکان مجیئہ بایلیاء لاداء شکر ما اعطاہ اللہ من الفتح والغلبۃ علی فارس وقد کان منزلہ بحمص من الشام فخرج منها یمشی حافیا متشکرا الی بیت المقدس لیصلی فیہ فلما انتهی الی ایلیاء بلغہ شان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاراد ان یعلم من شانہ فاخبر بابی سفیان ورهطہ فامر باحضارهم فی المجلس فحضروا وکانوا ثلاثین وسألهم عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۔ قولہ ثم دعاهم ودعا ترجمانہ وهو عطف علی فدعاهم ولیس بتکرار بل معناہ انہ دعاهم اولا ای امر باحضارهم فلما حضروا وبعید امنہ وقعت مهلۃ لقرینۃ ثم ای ثم استدناهم فدعاهم ثانیا لیقربوا منہ والترجمان بفتح التاء وضم الجیم هو المفسر بلغۃ عن لغۃ ۔ قولہ ایکم اقرب نسبا بهذا الرجل وانما سأل اقربهم نسبا لان غیرہ لایؤمن ان یحملہ العداوۃ علی الکذب فی نسبہ والقدح فیہ بخلاف القریب فان نسبہ نسبہ کذا فی شرح النووی ۔ قولہ هو فینا ذو نسب وفی روایۃ قال هو والله من بیت قریش قال کیف عقلہ ورأیہ قال لم یعب لہ رأی قط کذا فی البدایۃ والنهایۃ صفحہ $\frac{۲۶۶}{۴۲}$ قولہ وکذلک الرسل تبعث فی نسب قومها یعنی افضلہ واشرفہ والحکمۃ فیہ ان من شرف نسبہ کان ابعد من انتحال الباطل وکان انقیاد الناس الیہ اقرب کذا فی شرح النووی ۔ قولہ فاشراف الناس اتبعوہ ام ضعفاءهم المراد بالاشراف اهل الثروۃ والنخوۃ والمراد بالضعفاء المساکین الفقراء وهم اهل التواضع وهم الذین یبادرون الی اتباع الانبیاء الکرام لاجل تواضعهم وتخشعهم والاشراف یمنعهم النخوۃ والثروۃ عن تحصیل هذہ السعادۃ فی غالب الاحوال الا من اخذ اللہ بیدہ وجذبتہ العنایۃ الالهیۃ مثل ابی بکر رضی اللہ عنہ

حاشیہ۱ پس آمدہ جماعۃ ابوسفیان ہرقل را شیخ الاسلام صفحہ ۲ ج ۱ حاشیہ ۵ پس ترجمانہ ابنہا را نزدیک طلبید وخواند کسی کہ تعبیر لغت و زبان وے کند و آنکہ ہر دو زبان واقف باشد ۔

شیخ الاسلام صفحہ $\frac{۲۱}{۱۲}$

وقليل ما هم وهؤلاء الضعفاء الفقراء هم اتبعوا النبي صلى الله عليه وسلم في ابتداء الوحي والبعثة وبهذا يظهر مناسبة الحديث بحديث بدء الوحي. قوله وكذلك امر الايمان حتى يتم اي وكذلك شأن الحق فانه يزداد يوما فيوما حتى يكمل ويتم. كما قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا ومنه قوله تعالى ويابى الله الا ان يتم نوره وكذا جرى لاتباع النبي صلى الله عليه وسلم لم يزالوا في زيادة حتى كمل بهم ما اراد الله من اظهار دينه وتمام نعمته فله الحمد والمنة. وقوله وكذلك الايمان اي لا يزال يتزايد حتى ينشرح صدره للاسلام ويخالط بشاشة القلوب اي تمتزج حلاوة الايمان ومسرته بقلبه وانشراحه امتزاجا تاما وتمكن في قلبه رسوخا لا زوال بعده فمن وصل الى هذا المقام الرفيع من الايمان لا يمكن ارتداده ورجوعه ولذا قيل من رجع فانما رجع من الطريق ولم يرتد احد من دين الاسلام الى هذا اليوم لبغضه وكراهته بل لحب الرياسة والاغراض الدنيوية قال النووي اما سؤاله عن الارتداد فلان من دخل على بصيرة في امر محقق لا يرجع عنه بخلاف من دخل في اباطيل واما سؤاله عن الغدر فلان من طلب حظ الدنيا لا يبالي بالغدر وغيره مما يتوصل به اليها ومن طلب الآخرة لم يرتكب غدرا ولا غيره من القبائح واما سؤاله عن حربهم فجاء تفسيره له في غير هذه الرواية قال كذلك الرسل تبتلى ثم تكون لهم العاقبة. يبتليهم بذلك ليعظم اجرهم بكثرة صبرهم وبذلهم وسعهم في طاعته سبحانه وتعالى. وهذا الذي قاله هرقل اخذه من الكتب القديمة ففي التوراة هذا او نحوه من علامات رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا في شرح النووي. قوله ثم دعا اي هرقل بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي بعث به مع دحية الكلبي الى عظيم بصرى اي اميرها وهو الحارث بن ابي شمر الغساني. وبصرى بضم الموحدة مدينة بين المدينة ودمشق وقيل هي حوران بفتح الحاء والراء المهملتين فبعث به الى امير بصرى ليوصله الى هرقل. اعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يبعث كتابه الى هرقل بلا واسطة بل بعث به الى عظيم بصرى ليدفعه الى هرقل كما هو طريق الملوك فان الكتب توصل وترسل اليهم بواسطة السفراء والوزراء فلما بلغه كتاب النبي صلى الله عليه وسلم سأل هل فيهم من عشيرته فلذلك الرجل وانما سأل عن حال النبي صلى الله عليه وسلم بعد ما جمع عظماء الروم والبطارقة في دسكرة له ليقع السؤال والجواب على رؤس الاشهاد فيتضح الامر وتنكشف الحقيقة ويزول اللبس والله اعلم قال في التوضيح من تأمل ما استقراه هرقل من هذه الاوصاف تبين له حسن

عله قوله وكذلك الايمان حتى تخالط بشاشته القلوب وهمچنين است حال ايمان كه بيرون نمى رود تا آنكه آميزد شرح وفرح وسرور بدرون دلها يا آنكه رنگ ايمان قرار يابد اگرچه بازگشت معلوم شد كه ايمان در دل او نيامده است

شرح شيخ الاسلام صفحه ۱۲

ما استوصف من امرہ و استبرأہ من حالہ و للّٰہ درہ من رجل ما کان اعقلہ لو ساعدتہ المقادیر بتخلید ملکہ والاتباع (قس)

تنبیہ

اعلم ان ارسال ھذا الکتاب لقیصر کان سنۃ ست من الھجرۃ بعد رجوعہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم من الحدیبیۃ وکان وصولہ الیہ فی المحرم سنۃ سبع وقیل ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم کتب لقیصر من تبوک فی السنۃ التاسعۃ وجمع بینہما بانہ کتب لقیصر مرتین ففی صحیح ابن حبان عن انس ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم کتب الیہ ایضا من تبوک یدعوہ وانہ قارب الاجابۃ ولم یجب واللّٰہ تعالی اعلم۔ قولہ سلام علی من اتبع الھدی ولم یقل سلام علیک بالتعیین لکفرہ بل ذکر السلام مشروطا باتباع الھدایۃ۔ یوتک اللّٰہ اجرک مرتین ای مرۃ للایمان بنبیہ ومرۃ للایمان بنبینا محمد صلی اللّٰہ علیہ وسلم۔ قولہ فان تولیت فان علیک اثم الیریسیین وفی ھذا المعنی قولہ تعالی ولیحملن اثقالہم واثقالا مع اثقالہم قولہ فان تولوا فقولوا اشھدوا بانا مسلمون اختلف العلماء فی ان لفظ الاسلام ھل مختص بالملۃ الاسلامیۃ ویطلق علی سائر الملل السماویۃ کما تکرر فی التنزیل اذ قال لہ ربہ اسلم قال اسلمت للّٰہ رب العالمین وفی دعاء یوسف علیہ السلام فاطر السموات والارض انت ولیی فی الدنیا والآخرۃ توفنی مسلما والحقنی بالصالحین والتحقیق ان الاسلام معناہ الانقیاد والاستسلام فھو شامل لجمیع الملل السماویۃ باعتبار معناہ اللغوی ولما کان الدین المحمدی اعظم انقیادا لرب العباد صار لفظ الاسلام لقبا للدین المحمدی ومختصا بہ فیطلق علیہ باعتبار الخصوص واللقب المخصوص بہ کما قال تعالی ھو سماکم المسلمین من قبل وفی ھذا وقال تعالی ورضیت لکم الاسلام دینا ومن یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منہ قولہ قال ابو سفیان فلما قال ما قال وفرغ من قراءۃ الکتاب کثر عندہ الصخب واخرجنا ثم امر بانزال دحیۃ واکرامہ فقال دحیۃ ثم بعث الی من الغد سرا فادخلنی بیتا عظیما فیہ ثلاث مائۃ وثلاثۃ عشرۃ صورۃ فاذا ھی صور الانبیاء والمرسلین فقال انظر این صاحبک من ھؤلاء فرأیت صورۃ النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم کانہ ینطق قلت ھذا۔ قال صدقت رواہ ابو نعیم کذا فی شرح المواھب للزرقانی ص $\frac{۳۳۹}{ج ۳}$ وفی مرسل محمد بن اسحاق عن بعض اھل العلم ان ھرقل قال لدحیۃ الکلبی حین قدم علیہ بکتاب رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم واللّٰہ انی لاعلم ان صاحبک نبی مرسل وانہ الذی کنا ننتظرہ ونجدہ فی کتابنا ولکنی اخاف الروم علی نفسی ولولا ذلک لاتبعتہ فاذھب الی ضغاطر الاسقف فاذکر لہ امر صاحبکم فھو واللّٰہ فی الروم اعظم منی واجوز قولا عندھم منی فانظر ماذا یقول لک قال فجاء دحیۃ فاخبرہ بما جاء بہ من رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم الی ھرقل وبما یدعو الیہ فقال ضغاطر واللّٰہ صاحبک نبی مرسل نعرفہ بصفتہ ونجدہ فی کتابنا باسمہ ثم دخل والقی ثیابا کانت علیہ سودا ولبس

ثيابا بيضا ثم اخذ عصاه فخرج على الروم في الكنيسة فقال يا معشر الروم انه قد جاءنا كتاب من احمد يدعونا فيه
الى الله وانى اشهد ان لا اله الا الله وان احمد عبده ورسوله قال فوثبوا اليه وثبة رجل واحد فضربوه حتى قتلوه
قال فلما رجع دحية الى هرقل فاخبره الخبر قال قد قلت لك انا نخافهم على انفسنا فضغاطر
والله كان اعظم عندهم واجوز قولا مني وقد روى الطبراني من طريق يحيى بن سلمة
بن كهيل عن ابيه عن عبد الله بن شداد عن دحية الكلبي قال بعثني رسول الله صلى
الله عليه وسلم الى قيصر صاحب الروم بكتاب (الى ان قال) فقرئ عليه الكتاب حتى فرغ
منه ثم امرهم فخرجوا من عنده ثم بعث الي فدخلت عليه فسألني فاخبرته فبعث الى
الاسقف فدخل عليه وكان صاحب امرهم يصدرون عن رأيه وعن قوله فلما قرأ
الكتاب قال الاسقف هو والله الذي بشرنا به موسى وعيسى الذي كنا ننتظر قال قيصر
فما تأمرني قال الاسقف اما انا فمصدقه ومتبعه فقال قيصر اعرف انه كذلك ولكن لا
استطيع ان افعل ان فعلت ذهب ملكي وقتلني الروم كذا في البداية والنهاية لابن كثير ص۲۶ ج۴

قوله وكان ابن الناطور مقولة الزهري وقد سمع الزهري هذه القطعة من القصة
من ابن الناطور بلا واسطة ولعله حين اسلم وكان ابن الناطور عاملا لهرقل وهذا منصب
دنيوي من جهة الحكومة وكان اسقفا على نصارى الشام وهذا منصب ديني من المناصب
المذهبية عندهم ثم بعد مدة طويلة اسلم ابن الناطور ولقيه الزهري فسمعه منه فان
ابن الناطور كان واليا تحت هرقل وطال عمره حتى ادرك عهد خلافة بني امية فاسلم ولقيه
الزهري حين اسلم وسمع منه تلك القصة قال الحافظ العيني الواو فيه عاطفة لما قبلها
داخلة في اسناد الزهري والتقدير عن الزهري اخبرني عبيد الله فذكر الحديث بتمامه
ثم قال الزهري وكان ابن الناطور يحدث فذكر هذه القصة فهي موصولة الى ابن الناطور
لا معلقة كما توهمه بعضهم وهذا موضع يحتاج فيه الى التنبيه على هذا وعلى ان قصة ابن الناطور
غير مروية بالاسناد المذكور عن ابي سفيان عنه وقد بين ذلك ابو نعيم في دلائل
النبوة ان الزهري قال لقيته بدمشق في زمن عبد الملك بن مروان كذا في عمدة
القاري ص۹۳ ج۱ طبع جديد قال الحافظ العسقلاني واظنه لم يتحمل عنه ذلك الا بعد ان
اسلم ابن الناطور وانما وصفه بكونه اسقفا لينبه على انه كان مطلعا على اسرارهم عالما
بحقائق اخبارهم كذا في فتح الباري ص۳۸ ج۱ قوله صاحب ايلياء وهرقل الصحبة في
ايلياء باعتبار امارته بها وفي الثاني حقيقة (ح) قوله فقال بعض بطارقته هم قواد ملوك
الروم وخواص دولتهم واهل الرأي والشورى منهم وهو بفتح الباء وواحدهم بطريق
بكسرها (نووي) قوله فمن يختتن من هذه الامة اي من اهل هذا العصر فقال
النووي المراد بالامة هنا اهل العصر ص۱ قوله فبينا هم على امرهم اي على مشورتهم
التي كانوا فيها الى هرقل برجل ارسل به ملك غسان وهو عظيم بصرى كما جزم به السيوطي
يخبر عن خبر رسول الله صلى الله عليه وسلم اي يذكر عن حال ظهوره صلى الله عليه

وسلم ويغتنله بمكة. وفي رواية ابن اسحاق اذ اتاهم رسول صاحب بصرى برجل من العرب قد وقع بهم فقال ايها الملك ان هذا الرجل من العرب من اهل الشاء والابل يحدثك عن حدث كان ببلاده فاسأله عنه فلما انتهى اليه قال لترجمانه سله ما هذا الخبر الذي كان في بلاده فسأله فقال هو رجل من العرب من قريش يزعم انه نبي وقد اتبعه اقوام وخالفه آخرون وقد كانت بينهم ملاحم في مواطن فخرجت من بلادي وهم على ذلك فلما اخبره الخبر قال جردوه فاذا هو مختتن الحديث كذا في البداية والنهاية صـ ٢٦٣ جـ ٤ قوله ثم كتب هرقل الى صاحب له يسمى ضغاطر الاسقف برومية وهي مدينة رياسة الروم وكان نظيره في العلم اي وكان صاحبه نظير هرقل في علم الكهانة والنجوم وسار هرقل الى حمص لانها دار ملكه وسلطنته فلم يرم منها اي فلم يبرح منها حتى اتاه كتاب من صاحبه ضغاطر الرومي يخبر فيه هو والله الذي بشر بنا به موسى وعيسى الذي كنا ننتظره الحديث كذا في البداية والنهاية صـ ٢٦٧ جـ ١٢ قوله فلم يرم حمص اي لم يبرح هرقل من مكانه وهو حمص اي لم يفارقها قيل اي لم يصل الى حمص وهو ضعيف حتى اتاه كتاب عن صاحبه اي ضغاطر الرومي لما رجع هرقل الى حمص جمع عظماء الروم في دار له فقال يا معشر الروم هل لكم في الفلاح والرشد الى آخر الابد الخ وروى احمد وابو يعلى قدم صلى الله عليه وسلم تبوك فبعث دحية الى هرقل فلما جاءه الكتاب دعا القسيسين والبطارقة واغلق عليهم وعليه فقال ان هذا الرجل يدعوني والله لقد قرأتم فيما تقرؤن من الكتب ليأخذن ما تحت قدمي فهلم على ان نتبعه فنخروا نخرة رجل واحد حتى ان بعضهم خرج عن برنسه فلما ظن انهم ان خرجوا من عنده افسدوا عليه الروم قال انما قلت لاعلم صلابتكم على امركم الحديث كذا في شرح المواهب للزرقاني صـ ٣٣٩ جـ ٣ فظهر ان هرقل وضغاطر كلاهما كانا يعرفان حق المعرفة ان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم هو النبي المبشر به في التوراة والانجيل لكن ضغاطر اسلم واعلن باسلامه واستشهد في سبيل الله فهنيئاً له وهرقل شح بملكه ورياسته فاستمر على نصرانيته ولو اسلم لسلم ملكه ايضا بالجزية وسلم دينه ودنياه كما قال النبي صلى الله عليه وسلم اسلم تسلم. مع انه قد حصل له العلم الضروري والاذعان التام واليقين الكامل بنبوته صلى الله عليه وسلم بعلامات النبوة وخصائصها وبشارات الانبياء السابقين وشهادات علماء بني اسرائيل وبطريق الكهانة والنظر في النجوم فان هرقل كان عالما تقيا نبيا مطلعا على اخبار الانبياء الكرام وكان حزاء منجما عرف نبوته صلى الله عليه وسلم بطريق علم النبوة وبطريق الكهانة. قوله وكان ذلك آخر شان هرقل اي ان آخر ما ظهر من امر هرقل مما يتعلق بايمانه ظاهر انه قال لهم هذه المقالة واما انه كيف كان امره فيما بينه وبين الله فالله اعلم ولم يظهر بعد ذلك ما يدل على ايمانه كما اظهر اولا من تمني سعادة الحضور بحضرته المباركة والعذر بعدم تيسره ودعوة قومه الى الفلاح الابدي قال شيخ الاسلام زكريا الانصاري المعنى كان ذلك آخر شان هرقل في امر النبي صلى الله عليه وسلم فيما يتعلق بتلك القصة خاصة والا فقد وقعت له قصص اخرى بعد ذلك كتجهيزه الجيوش الى تبوك ومكاتبة النبي صلى الله عليه وسلم له ثانيا وارساله الى النبي صلى الله عليه وسلم بذهب قسمه على اصحابه كذا في تحفة الباري وما قال صاحب الاستيعاب من ان هرقل آمن فالمراد به ان اظهر الايمان لا انه آمن حقيقة لما ثبت انه قاوم وثبت على نصرانيته خوفا على ملكه والله اعلم.

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الايمان

اَللّٰهُمَّ اكْتُبْ فِي قُلُوْبِنَا الْاِيْمَانَ وَاجْعَلْنَا مِنْ حِزْبِكَ الْمُفْلِحِيْنَ يَا حَنَّانُ يَا مَنَّانُ

لما فرغ المصنف من بدء الوحي الذي كان بمنزلة مقدمة الكتاب شرع في مباحث الايمان الذي هو اعظم المقاصد واول موقف من مواقف العرفان ولما كان الايمان وما يتعلق به موقوفا على الوحي قدم باب الوحي على باب الايمان ثم لما كان الايمان ملاك الامر كله لانه اول واجب على المكلف وسائر الاعمال مبنية عليه ومشروطة به وبه النجاة في الدارين قدمه على سائر المقاصد الدينية وايضا لما ختم باب بدء الوحي بحديث هرقل عقبه بكتاب الايمان لبيان ان مدار النجاة في الآخرة انما هو تصديق النبوة والرسالة لا مجرد المعرفة فان هرقل كان عارفا بنبوته صلى الله عليه وسلم معرفة تامة وكان يعلم صدقه صلى الله عليه وسلم علما يقينيا لكن اعرض عن التصديق والتسليم خوفا على ملكه فظهر ارتباط كتاب الايمان بحديث هرقل وايضا ان حديث هرقل من حيث انه مشتمل على بيان مبادئ النبوة وصفات الرسول ناسب ايراده في بدء الوحي ومن حيث انه مشتمل على بيان حقيقة الايمان وذروة العرفان حيث ورد فيه وكذالك الايمان حين تخالط بشاشته القلوب ناسب ان يذكر بعده كتاب الايمان - وقال ابن كثير عقد كتاب الايمان بعد ذكر الوحي مناسب لان اول خبر نزل من السماء الى الارض هو الوحي ثم اول ما يجب على المكلف بعد ذلك الايمان - آه وسيمر ان في الايمان مباحث يجب البحث عنها -

البحث الاول

في مفهوم الايمان ومسماه لغة

اعلم ان الايمان في الاصل عبارة عن التصديق وهو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر او المخبر عنه ماخوذ من الامن وهمزة آمن للتعدية او الصيرورة فعلى الاول كان المصدق جعل الغير آمنا من تكذيبه وعلى الثاني كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذبا وباعتبار تضمنه معنى الاقرار والاعتراف يتعدى بالباء كما قال تعالى آمن الرسول بما انزل اليه و باعتبار تضمنه معنى التسليم والقبول يتعدى باللام ومنه فآمن له لوط . و ما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين . و **الاسلام** عبارة عن التسليم والاستسلام والتسليم هو ترك الاعتراض فيما يلائم والاستسلام هو الانقياد وترك التمرد والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه واما التسليم المذكور فهو عام في القلب واللسان والجوارح فموجب اللغة ان الاسلام اعم من الايمان والايمان اخص فكان الايمان عبارة عن اشرف اجزاء الاسلام هذا خلاصة كلام الامام الغزالي قال الامام السبكي اشتهر المغايرة بالعموم والخصوص المطلق بين الاسلام والايمان فكل ايمان اسلام ولا ينعكس . والظاهر تساويهما وتلازمهما بمعنى ان الاسلام موضوع للانقياد الظاهر وشرطه الايمان والايمان موضوع للتصديق الباطن وشرطه القبول عند الامكان فثبت تلازمهما

وتغايرهما هكذا في الاتحاف ص٢٣٥ ج٢ وقال الحافظ ابن تيمية الايمان في اللغة ليس اسما لمطلق التصديق ولا مرادفاً له وذالك من وجوه احدها ان التصديق يتعدى بنفسه والايمان يتعدى باللام والباء لتضمنه معنى القبول او الاقرار والاعتراف والثاني ان التصديق عام يقال في اللغة لكل مخبر عن مشاهدة او غيب صدقت واما لفظ الايمان فلا يستعمل الا في الخبر عن غائب فمن اخبر عن مشاهدة كقوله طلعت الشمس فلا يقال له آمنا كما يقال صدقنا فان الايمان مشتق من الامن فانما يستعمل في خبر يؤتمن عليه المخبر كالامر الغائب الذي يؤتمن عليه المخبر ولهذا لم يوجد قط في القرآن وغيره لفظ آمن له الا في هذا النوع والاثنان اذا اشتركا في معرفة شئ يقال صدق احدهما صاحبه ولا يقال له آمن له لانه لم يكن غائباً عنه ائتمنه عليه ولهذا قال فآمن له لوط انؤمن لبشرين مثلنا. آمنتم له . فيصدقهم في ما اخبرهم به مما غاب عنهم وهو مامون عندهم على ذالك فاللفظ متضمن مع التصديق معنى الائتمان والامانة كما يدل عليه الاستعمال والاشتقاق ولهذا قالوا وما انت بمؤمن لنا اي لا تقر بخبرنا ولا تثق به ولا تطمئن اليه ولو كنا صادقين لانهم لم يكونوا اعنده ممن يؤتمن على ذالك **الثالث** ان لفظ الايمان في اللغة مقابل للكفر لا للتكذيب والكفر لا يختص بالتكذيب اذ لو قال احد لاحد اني اعلم انك صادق لكن لا اتبعك بل اعاديك وابغضك واخالفك ولا اوافقك لكان كفره اعظم فلا يكون الكفر التكذيب فقط فعلم ان الايمان في اللغة ليس هو التصديق فقط بل هو تصديق مع موافقة وموالاة وانقياد والكفر قد يكون تكذيبا وقد يكون مخالفة ومعاداة وامتناعا بلا تكذيب فلابد ان يكون الايمان تصديقا مع موافقة وموالاة وانقياد لا مجرد التصديق كذا في كتاب الايمان ملخصا ص١١٦ وص١١٧

وخلاصة الكلام ان الايمان ليس اسما لمطلق التصديق بل هو اسم لتصديق الخبر الغائب عن الحس والمشاهدة مع الوثوق والاعتماد على امانة المخبر به مع الموالاة والانقياد له ظاهراً وباطناً.

(**والاسلام**) لغة هو الاستسلام والانقياد وفي الشرع هو الانقياد والاستسلام لاوامر الله تعالى كقوله تعالى اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين اي استسلمت لامره فالمسلم بمعنى المستسلم لاوامر الله تعالى وقيل معناه المخلص لله العبادة من قولهم قد سلم هذا الشئ لفلان اذا اخلص له انظر ص٢٤٨ من اصول الدين للاستاذ عبد القاهر البغدادي ولكن لابد من ان يكون هذا الاستسلام والانقياد ناشئا عن الاجلال والاعظام مبرأ عن الاستخفاف فان ظهر منه شئ خلاف ذلك خرج عن الاسلام كالسجود للصنم والاستخفاف بانبياء الله وكتبه وبيته المحرم فافهم ذلك واستقم

البحث الثاني
في مفهوم الايمان شرعاً واختلاف العلماء في ذالك

اعلم ان الايمان في اللغة مطلق التصديق وفي الشرع هو تصديق خاص وهو تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما جاء به من عند الله عز وجل . ويبلغه الى العباد وكذالك الاسلام في اللغة مطلق الانقياد وفي الشرع انقياد خاص وهو الانقياد والانجذاب لطاعة الله عز وجل على ما اخبر به الرسول عن الله تعالى وهذا القدر متفق عليه ثم وقع الاختلاف هل يشترط مع هذا التصديق

ام يصدق هذا التصديق من الاقرار باللسان او العمل بالاركان وسيأتي تفصيل الخلاف انشاء الله تعالى وبالجملة فملاك النجاة هو تصديق الصادق المصدوق الذي جاء به من عند الله تعالى فمن اطاع الله تعالى على حسب ما خيلته نفسه ولم يصدق الرسول فيما اخبر به عن الله تعالى فطاعته هذه معصية محضة وتصديقه هذا تكذيب وايمانه هذا كفر فان الرسول هو الواسطة بين الحق والخلق فمن رفع هذه الواسطة فقد نصب نفسه مقام الرسول فظهر ان تصديق الامور الالهية بنفسه من غير واسطة رسول الله ونبيه لا يسمى في الشرع ايمانا قطعا ويقينا واما اختلاف العلماء في حقيقة الايمان فذهب جمهور المتكلمين الامام الاشعري واتباعه الى ان الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا وفي الشرع هو التصديق بما علم بالضرورة[1] كونه من دين محمد صلى الله عليه اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا في ما علم تفصيلا وقال الامام الاعظم ابوحنيفة النعمان واصحابه الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان فعنده للايمان جزءان خلا ان الاقرار ركن محتمل للسقوط واليه ذهب ابومنصور الماتريدي فليس بين الاشعرية والماتريدية كبير خلاف فالايمان عند الفقهاء هو تصديق بالجنان معه اقرار باللسان شرطا او شطرا كما هو معروف عند اهل العلم اعلم ان الامام ابا حنيفة قد روى عنه ان الايمان اقرار باللسان وتصديق بالجنان وروى عنه ان الايمان معرفة بالقلب فليس المراد بالمعرفة المعرفة الاضطرارية التي تجامع الانكار وعدم القبول فانها ليست بايمان كما قال تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون بل المراد بها المعرفة الكسبية التي تحصل بكسب النفس واختيارها فانها هي التي تكون تصديقا وتسليما كما قال تعالى فاعلم انه لا اله الا هو والمراد اكتسبه بفعل اسبابه من تفصيل النظر في الآثار على الوجه المؤدي الى المقصود (ملخص من شرح الاحياء للزبيدي ص ٢٢٩/٢ج) والدليل على ذالك ان ابا حنيفة ابطل المعرفة التي ذهب اليها جهم بن صفوان ان تكون ايمانا فكيف يقول به وايضا قد روى عنه الاقرار لا يكون وحده ايمانا لانه لو كان ايمانا لكان المنافقون كلهم مؤمنين وكذا المعرفة وحدها لا تكون ايمانا لانها لو كانت ايمانا لكان اهل الكتاب كلهم مؤمنين قال تعالى في حق اهل الكتاب الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم كذا في شرح الوصية ص٣ لملا حسين بن اسكندر الحنفي رح (قلت) وكذا اختلف القول عن الامام ابي الحسن الاشعري في تفسير الايمان - فمرة قال هو التصديق ومرة قال هو المعرفة بوجوده والهيته وقدمه ومرة قال هو قول في النفس غير انه يتضمن للمعرفة ولا يصح

---

[1] المراد بالضرورة البداهة والبداهة تحصل بالتواتر والتواتر يحصل باربعة طرق الاول تواتر الاسناد بان يكون رواته كثيرين غير محصورين لا يمكن تواطئهم على الكذب والثاني تواتر الطبقة كالقرآن فانه يروى في كل طبقة مسلسلا من غير انقطاع وانفصال وان لم يكن سنده متصلا ومحفوظا والثالث تواتر التعامل التوارث مثل السواك الختان فمن انكره فقد كفر والرابع تواتر القدر المشترك مثل جود الحاتم وسخاوته فالوقائع الجزئية وان كان كل واحد منها خبرا واحدا لكن القدر المشترك فيها وهو جود حاتم متواتر هذا مسلك المتكلمين لا ريب فيه واما الفقهاء فقد يكفرون بارتكاب شعائر الكفر كلبس الزنار وسجود الصنم بناء على انه علامة الانكار والتكذيب الباطني اذ لا يمكن صدور مثل هذا الشئ مالم يكن في اعتقاده فساد۔

دونها فمراد الاشعري ايضا هي المعرفة النفسية المكتسبة بالاختيار لانها هي التصديق الذي يصلح ان يكون ايمانا في الشرع وقال امام الحرمين في الارشاد التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لا يثبت الا مع العلم وكلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد والدليل على ان الايمان هو التصديق صريح اللغة واصل العربية وهذا لا ينكر فيحتاج الى اثباته وفي التنزيل وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين معناه ما انت بمصدق لنا. انظر الاتحاف شرح الاحياء للعلامة الزبيدي ص٢٤٩ ج٢ وذهب جمهور المحدثين الى ان الايمان قول وعمل ونية وان الاعمال كلها داخلة في مسمى الايمان وحكى الشافعي اجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم ممن ادركهم على ذلك كما في شرح العقيدة السفارينية ص٣٢٨ ج١ فالايمان عندهم مجموع امور ثلاثة وكذلك عند الخوارج والمعتزلة وزادوا على ذلك الاجتناب عن الكبائر. لكن من اخلّ بالعمل فهو فاسق عند السلف وكافر عند الخوارج وخارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة فلا فرق عندهما في خلوده في النار ولا ادري ماذا افاد المعتزلة القول بالمنزلة بين المنزلتين سوى الفرق التعبيري واللفظي ووجه قول الخوارج والمعتزلة قول الله عز وجل والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما فاوجب الله الخلود بارتكاب الكبيرة كما اوجبه بالاشراك فدل ان الاجتناب عن الكبائر من جملة الايمان وقال النبي صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس فيكون الاجتناب عن ترك العبادات من جملة الايمان وهو كبائر وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن الحديث. قال الامام الشهرستاني وقصرت المرجئة في مقابلتهم حيث قالوا الايمان اسم لمجرد التصديق وان عرى عن العمل فلا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة واشدهم تقصيرا الكرامية الذين ينفر الطبع السليم عن نقل مقالاتهم وذكر مذاهبهم لخبثها وركاكتها حيث قالت الايمان قول مجرد وهو الاقرار باللسان فحسب وان كان المقر كاذبا منافقا فهو مؤمن. لكنهم قالوا مؤمن عندنا بل قالوا مؤمن حقا عند الله تعالى حتى يثبت في حقه مشاركته المؤمنين في احكام الاسلام. وهو مذهب باطل لانا قد علمنا بالتواتر المفضي الى اليقين ان النبي عليه الصلاة والسلام دعا الناس الى كلمتي الشهادة لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ونعلم قطعا انه لم يرض منهم في هذه الشهادة بمجرد القول مع اضمار خلافه وقد سماهم الله تعالى منافقين في كتابه مع نفي الايمان عنهم كما قال تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين والله يشهد ان المنافقين لكاذبون والكرامي يشهد ان المنافقين لصادقون. فقد علم من ذلك قطعا ان التصديق بالقلب هو الركن الاعظم اذ الاقرار باللسان يعبر عنه. وقول المرجئة بارجاء العمل كله عن القول والعقد يرفع معظم التكاليف من الاوامر والنواهي ويفتح باب الاباحة ويفضي الى الحرج لانه ان لم تضره المعاصي لم تنفعه الطاعات ولم يكن مؤاخذا بترك ما امر به ولم يكن مثابا بامتثال ما امر. وقول الوعيدية بكون العمل ركنا من الايمان وان العبد تخلده الكبيرة في النار ويسلب اسم الايمان عمن ترك طاعة واحدة مذهب مردود يغلق باب الرحمة ويفضي الى اليأس والقنوط وايضا يلزم الوعيدية ان لا يوجد مؤمن في العالم الا نبي معصوم[1] اذ لا عصمة لغير الانبياء ويلزم ان لا يطلق اسم الايمان

[1] فان نفي المعصية بالكلية من المؤمن كالمحال. كذا في شرح الفقه الاكبر للعلامة القاري ص

على احد حتى يستوفى جميع خصال الخير عملا وفعلا فيكون اسم الايمان موقوفا على العمل فى المستأنف
وقد دل العدل المعقول والفضل المنقول على ان العبد اذا كان مصدقا بقلبه مخبرا عن تصديقه
بلسانه مطيعا لله تعالى فى بعض ما امره به عاصيا له فى البعض استحق المدح بقدر ما اطاع واللوم بقدر
ما عصى فى الحال واستحق الثواب بقدر الايمان والطاعة والعقاب بقدر العصيان فى المآل ثم يبقى
ان يتعارض امران احدهما ان يثاب او لا ثم يعاقب مخلدا او بالعكس وليس فى الفضل والعدل القسم
الاول فان رحمة الله اوسع من ذنوب الخلق وفضله ارجى من العمل ولا تنقصه المغفرة ولا تضره
الذنوب ولان الايمان والمعرفة احق بالتخليد عدلا وعقلا من معصية موقتة ولانه لم
يؤثر ان احدا يخرج من الجنة الى النار فبقى القسم الثانى. وشفاعة النبى صلى الله عليه وسلم
قد وردت سمعا حيث قال شفاعتى لاهل الكبائر من امتى كذا فى نهاية الاقدام للامام الشهر
ستانى مختصرا انظر ص۴۷۱ الى ص۴۷۶ (والجواب) عما احتج به الخوارج والمعتزلة ان المراد
من الخلود طول المكث وبه نقول. واما جعل النبى صلى الله عليه وسلم العبادات من الاسلام
فلا حجة لهم فيه لان الشئ قد يكون من الشئ تبعا وقد يكون منه اصلا فان القرن من الثور ومن
الشاة ولكن منه تبعا فيحتمل ان العبادات من الاسلام لكن تبعا ونحن نقول انها منه كذا فى كتاب
اصول الدين للامام البزدوى ص۱۵۱ واما ما تمسكوا به من آى القرآن مثل قوله تعالى وانى لغفار
لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى وقوله تعالى والعصر ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا
وعملوا الصالحات وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وكذا كل آية ذكر الله عز وجل
العمل الصالح مقرونا فيها بالايمان فهو دليل على ان العمل الصالح شرط لصحة الايمان وقوله ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاءه جهنم دليل على ان صاحب الكبيرة مخلد فى النار والجواب ان هذه العمومات
مخصوصة بدليل قوله تعالى. ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فينبغى ان تبقى له مشيئة فى مغفرة
ماسوى الشرك وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة
من ايمان فهذا يدل على ان المؤمن الموحد لا يخلد فى النار وقد تواترت الاحاديث فى هذا
المعنى انظر ص۲۵۱/ج۲ من الاتحاف شرح الاحياء قال الامام ابو بكر الباقلانى رح اعلم انا لا ننكر ان
نطلق القول بان الايمان عقد بالقلب واقرار باللسان وعمل بالاركان على ما جاء فى الاثر لانه
صلى الله عليه وسلم انما اراد بذلك ان يخبر عن حقيقة الايمان الذى ينفع فى الدنيا والآخرة
لان من اقر بلسانه وصدق بقلبه وعمل باركانه حكمنا له بالايمان واحكامه فى الدنيا من غير
توقف ولا شرط وحكمنا له ايضا بالثواب فى الآخرة وحسن المنقلب من حيث شاهد الحال وقطعنا
له بذلك فى الآخرة بشرط ان يكون فى معلوم الله تعالى انه يحييه على ذلك ويميته عليه ولو اقر
بلسانه وعمل باركانه ولم يصدق بقلبه نفعه ذلك فى احكام الدنيا ولم ينفعه فى الآخرة
وقد بيّن ذلك صلى الله عليه وسلم حيث قال يا معشر من آمن بلسانه ولما يدخل الايمان فى قلبه
واذا تأملت هذا التحقيق وتدبرته وجدت بحمد الله تعالى ومنّه ان الكتاب والسنة ليس فيهما
اضطراب ولا اختلاف وانما الاضطراب والاختلاف فى فهم من سمع ذلك وليس له فهم صحيح

ولا تصور نعوذ باللہ من ذلک کذا فی الانصاف ص۵۶

فائدة فی بیان الفرق بین التصدیق الشرعی والتصدیق المنطقی

اعلم ان التصدیق[1] المنطقی هو الاذعان والایقان للنسبة والتصدیق الشرعی هو التسلیم والقبول والقول النفسی فهو فعل من افعال النفس۔

قال الامام عبد القاهر البغدادی قال اصحاب الحدیث ان الایمان اسم لجمیع الطاعات فرضها ونفلها وهو علی ثلاثة اقسام قسم[1] منه یخرج صاحبه به من الکفر ویتخلص به من الخلود فی النار ان مات علیه وهو معرفته باللہ تعالی وبکتبه ورسله وبالقدر خیره وشره من اللہ تعالی مع اثبات الصفات الازلیة للہ تعالی ونفی التشبیه والتعطیل عنه ومع اجازة رؤیته واعتقاد سائر ما تواترت الاخبار الشرعیة به وقسم[2] منه یوجب العدالة وزوال اسم الفسق عن صاحبه ویتخلص به من دخول النار وهو اداء الفرائض واجتناب الکبائر وقسم[3] منه یوجب کون صاحبه من السابقین الذین یدخلون الجنة وهو اداء الفرائض والنوافل مع اجتناب الذنوب کلها کذا فی اصول الدین ص۲۴۹

تفصیل المقام وتوضیح المرام

علی ما ذکر المحقق الدوانی ان ههنا اربع احتمالات (الاول) ان تجعل الاعمال جزء من حقیقة الایمان داخلة فی قوام حقیقته حتی یلزم من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة ولم یقل به السلف (والثانی) ان تکون اجزاء عرفیة للایمان فلا یلزم من عدمها عدمه کما یعد فی العرف الشعر والظفر والید والرجل اجزاء لزید مثلا ومع ذالک لا یقال بانعدام زید بانعدام احد هذه الامور وکالاغصان والاوراق للشجرة تعد اجزاء منها ولا یقال تنعدم بانعدامها وهذا مذهب السلف کما ورد فی الحدیث الصحیح الایمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا اللہ وادناها اماطة الاذی عن الطریق وقد مثّل اللہ تعالی الکلمة الطیبة بالشجرة الطیبة وهو اصدق شاهد لذالک فکان لفظ الایمان عندهم موضوعا للقدر المشترک بین التصدیق ومجموع التصدیق والاعمال فیکون اطلاقه علی التصدیق فقط وعلی مجموع التصدیق والاعمال حقیقة کما ان المعتبر فی الشجر المعینة بحسب العرف القدر المشترک بین ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والاوراق فلا یطلق الانعدام علیها بحسب العرف ما بقی الساق وقس علیه الانسان المعین کزید فالتصدیق القلبی بمنزلة اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها فما دام الاصل باقیا یکون الایمان باقیا وان انعدم شعبها (الثالث) ان تجعل الاعمال آثارا خارجة عن الایمان مسببة له ویطلق علیها لفظ الایمان مجازا من باب اطلاق السبب علی المسبب وهذا مذهب الخلف الذی یحاول تقریره ولا مخالفة بینه وبین الاحتمال الثانی الا بان یکون اطلاق اللفظ علیها حقیقة او مجازا وهو بحث لفظی (الرابع) ان تکون الاعمال خارجة عنه بالکلیة ومن القائلین

---

[1] یعنی مناطقہ کے نزدیک تصدیق کے معنی جاننے کے ہیں اور شریعت میں جاننے کے بعد ماننے کا نام ایمان اور تصدیق شرعی ہے۔

بهذا الاحتمال من يقول لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهو مذهب بعض الخوارج انتهى كلامه وهو مذهب المرجئة وهذا التفصيل قد ذكره التاج السبكي عن والده الامام في طبقات الشافعية الكبرى صـــ ولكن لما كان كلام الد والي اَوْضَحَ وَاَبْيَنَ اَحَلْنَا عليه وزدنا فيه كلمات يسيرة نزكيها الد والي من كلام السبكي رح۔ اعلم ان ظاهر كلام رب العالمين يصدق قول المتكلمين في ان الايمان هو التصديق بالجنان والقبول والاذعان لما جاء عن رب الاكوان وان الاعمال خارجة عن حقيقة الايمان لأن القران قد جعل الايمان فعل القلب لا فعل الجوارح ولا فعل اللسان كما قال تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك فاذا ثبت ان محل الايمان القلب وهو التصديق ومحل الاسلام الجوارح ثبت كونهما غيرين (والثاني) انه عطف عليه العمل الصالح في مواضع لا تحصى ففرق الله عز وجل بين الايمان والعمل الصالح في كثير من الآيات (والثالث) انه تعالى قرنه بالمعاصي كقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وقال تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فلو كانت الطاعة جزءً من الايمان لكانت المعصية منافية له ممتنعة الاجتماع معه (والرابع) انه تعالى امر المؤمنين بالتوبة في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المومنون وهذا يدل على صحة اجتماع الايمان مع المعصية لان التوبة والاستغفار لا يكون الا من المعصية والشئ لا يجتمع مع ضد جزئه (والخامس) النصوص الدالة على الاوامر والنواهي بعد الايمان كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام (والسادس) الاجماع على ان الايمان شرط لصحة الاعمال والعبادات كقوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن والشرط غير المشروط لا محالة (والسابع) الاجماع على ان مدار دخول الجنة هو الايمان دون العمل اذ قد اجمعوا على ان من صدق بالقلب واقر باللسان ومات قبل ان يعمل علامات مؤمنا كما ان مدار الخلود في النار هو التكذيب وانما الاعمال للدخول الاولي (والثامن) ان جبريل عليه السلام لما سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الايمان لم يجبه الا بالتصديق دون الاعمال ففرق النبي صلى الله عليه وسلم بين الايمان والاسلام في جواب قوله ما الايمان والاسلام وكذلك فرق جبريل بين الايمان والاسلام في السؤال وقال تعالى وما زادهم الا ايمانا وتسليما۔ يعلم منه ان التسليم خارج عن حقيقة الايمان لان المعطوف عليه مغائر للمعطوف والمراد بالتسليم الاسلام المقابل للايمان المذكور في حديث جبريل بمعنى الاستسلام والانقياد وبالعمل ويؤيده قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا۔ فرق بين الاسلام والايمان (والتاسع) قال العلامة السبكي قال الله عز وجل في سورة آل عمران فلما احس عيسى منهم الكفر قال من انصاري الى الله قال الحواريون نحن انصار الله آمنا بالله واشهد بانا مسلمون وقال تعالى في سورة المائدة واذ اوحيت الى الحواريين ان آمنوا بي وبرسولي قالوا آمنا واشهد باننا مسلمون۔ فتدبرت في هاتين الآيتين حال التلاوة ولم اجد احدا ذكرهما وهما مما يستأنس بهما القائل بان الايمان التصديق بالقلب وذلك انه لما كان الايمان لا يطلع عليه الا صاحبه ومن يكشف له اخبر وانبه عن انفسهم ولما كان الاسلام يطلع عليه استشهد واعليه بخلاف الايمان اذ لا تكون الشهادة على ما في الضمير ولو كان الايمان للافعال الظاهرة لقالوا واشهد بانا مؤمنون

ونظیر ذالک ما فی سنن ابی داؤد وجامع الترمذی باسناد صحیح من قوله صلے اللہ علیه وسلم اللّٰھم من احییته منا فاحیه علی الاسلام ومن توفیته منا فتوفه علے الایمان. فانظر کیف طلب فی وقت الحیاۃ وھو صالح للاعمال ما یناسبه من الاسلام وفی وقت الوفاۃ مالا یأتی معه اعمال الجوارح بل نفس الحضور والاعتقاد وھو الایمان وتأمل فے حدیث البطاقة الذی رواہ الترمذی وفی حدیث ابی ھریرۃ ان النبی صلے اللہ علیه وسلم قال من صام رمضان ایمانا واحتسابا غفر له ماتقدم من ذنبه ومن قام لیلة القدر ایمانا واحتسابا غفر له ماتقدم من ذنبه وغیر ذالک الاحادیث ما یدل علے ذلک.

کذا فی طبقات الشافعیة الکبری صـ ۱۷

والعاشر

ان الکفار حینما کانوا یدعون للایمان لم یفهموا منه الا التصدیق والتسلیم لما جاء به صلے اللہ علیه وسلم من عند اللہ عز وجل فان الخطاب الذی توجه علیهم بلفظ آمنوا انما ھو بلسان العرب وھم لم یفهموا منه الا التصدیق ویشهد له ان الکفر ضد الایمان والکفر ھو التکذیب فلا بد ان یکون الایمان عبارۃ عن التصدیق لان ضد التکذیب ھو التصدیق فحقیقة الایمان ھو التصدیق والدلیل علیه قوله تعالی وما انت بمؤمن لنا ای بمصدق لنا وایضا ان الرسول صلے اللہ علیه وسلم لما اخبر عن کلام البقرۃ فقال انا اؤمن به وابوبکر وعمر یرید اصدق وایضا قول اھل اللغة فلان یؤمن بالبعث والجنة والنار ای یصدق به وفلان لا یؤمن بعذاب القبر ای لا یصدق به وبالجملة الایمان ھو التصدیق فی اللغة بلا ریب ولما کان الایمان تصدیقا فی اللغة یجب ان یکون تصدیقا فے الشریعة وقال الامام ابوحنیفة فے رسالته الی عثمان البتی عالم البصرۃ - ان الناس کانوا اھل شرک قبل ان یبعث اللہ تعالے محمدا صلے اللہ علیه وسلم فبعث محمدا صلے اللہ علیه وسلم یدعوھم الی الاسلام ثم نزلت الفرائض بعد ذالک علے اھل التصدیق فکان الاخذ بها عملا مع الایمان ولذلک یقول اللہ عز وجل الذین آمنوا وعملوا الصالحات - وقال - ومن یؤمن باللہ ویعمل صالحا - واشباہ ذلک من القرآن فلم یکن المضیع للعمل مضیعا للتصدیق وقد اصاب التصدیق بغیر عمل ولو کان المضیع للعمل مضیعا للتصدیق لانتقل من اسم الایمان وحرمته بتضییعه العمل کما ان الناس ضیعوا التصدیق لانتقلوا بتضییعه من اسم الایمان وحرمته وحقه ورجعوا الی حالهم التی کانوا علیها من الشرک - وقال - واعلم ان الهدی فے التصدیق باللہ وبرسله لیس کالهدی فیما افترض من الاعمال ومن این یشکل ذلک علیک وانت تسمیه مؤمنا بتصدیقه کما سماہ اللہ تعالی فے کتابه وتسمیه جاھلا بما لا یعلم من الفرائض وھو یتعلم ما یجهل فهل یکون الضال عن معرفة اللہ تعالے ومعرفة رسوله کالضال عن معرفة ما یتعلمه الناس وھم مؤمنون وقد قال اللہ تعالی فی تعلیمه الفرائض - یبیّن اللہ لکم ان تضلوا واللہ بکل شیٔ علیم - وقال ان تضل احدھما فتذکر احدھما الاخری - وقال - فعلتها اذا وانا من الضالین یعنی من الجاھلین والحجة من کتاب اللہ تعالی والسنة علے تصدیق ذلک ابیَن واوضح من ان تشکل علے مثلک اولست تقول مؤمن ظالم ومؤمن مذنب ومؤمن مخطئ ومؤمن عاص ومؤمن جائر مع ھذا فی الایمان والحاصل ان الناس

كانوا اهل تصديق قبل الفرائض ثم جاءت الفرائض فلو كان الامر كما كتبت اليّ لكان ينبغي لاهل التصديق ان يستحقوا اسم التصديق بالعمل حين كلفوا به ولم تفسر لي ما هم وما دينهم وما مستقرهم عندك قبل ذالك اذا هم لم يستحقوا الاسم الا بالعمل حين كلفوا فان زعمت انهم مؤمنون تجري عليهم احكام المسلمين وحرمتهم صدقت وكان صوابا كما كتبت اليك وان زعمت انهم كفار فقد ابتدعت وخالفت النبي والقرآن وان قلت بقول من نعتت من اهل البدع وزعمت انه ليس بكافر ولا مؤمن فاعلم ان هذا القول بدعة وخلاف للنبي صلى الله عليه وسلم واصحابه وقد سمّى عليّ رضي الله عنه امير المؤمنين وعمر رضي الله عنه امير المؤمنين او امير المطيعين في الفرائض كلها يعنون وقد سمى عليٌّ اهل حربه من اهل الشام مؤمنين في كتاب القضية او كانوا مهتدين وهو يقتلهم وقد اقتتل اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم تكن الفئتان مهتديتين جميعا فما اسم الباغية فوالله ما اعلم من ذنوب اهل القبلة ذنبا اعظم من القتل ثم دماء اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم خاصة فما اسم الفريقين عندك وليسا مهتديين جميعا فان زعمت انهما مهتديان جميعا ابتدعت وان زعمت انهما ضالان جميعا ابتدعت وان قلت ان احدهما مهتد فما الآخر فان قلت الله اعلم اصبت تفهم هذا الذي كتبت اليك . واعلم اني اقول اهل القبلة مؤمنون لست اخرجهم من الايمان بتضييع شيء من الفرائض فمن اطاع الله تعالى في الفرائض كلها مع الايمان من اهل الجنة عندنا ومن ترك الايمان والعمل كان كافرا من اهل النار ومن اصاب الايمان وضيع شيئا من الفرائض كان مؤمنا مذنبا وكان لله تعالى فيه المشيئة ان شاء عذبه وان شاء غفر له فان عذبه على تضييعه شيئا فعلى ذنب يعذب به وان غفر له ذنبا فذنبا يغفر . انتهى كلام الامام ابي حنيفة مختصرا في رسالته الى عثمان البتي في التبري مما رمي به من الارجاء كذبا وزورا من بعض الجهلة فافهم ذلك . واستقم فانه غاية التحقيق ونهاية التدقيق فهذا ملحظ المتكلمين في ان الايمان هو التصديق والاذعان اما ملحظ السلف الصالحين وسائر المحدثين فهو انه قد تواترت الاخبار والآثار في اطلاق الايمان على الاعمال فاستدلوا بذالك على جزئية الاعمال من الايمان قال المتكلمون بل هو تنبيه بليغ على اهمية الاعمال لئلا يتهاونون فيها المتهاونون ويتغافل عنها المتغافلون فانه لما صرح القرآن بان الايمان هو التصديق والاذعان كان مظنة لان يتوهم انه يكفي التصديق بالجنان والاقرار باللسان ولا يلزم العمل بالاركان كما قاله المرجئة فجاءت السنة مفسرة للقرآن شارحة لكلام الرحمن فاطلقت الايمان على سائر الاعمال ليكون تنبيها بليغا على انه لا يجوز منها الاغفال والاهمال فهذا ملحظ المحدثين وذالك ملحظ المتكلمين ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات وعندي ملحظ المتكلمين ارجح لانه اقرب الى ظاهر القرآن . وقد تأيد بحديث روح القدس وغير خاف على اهل العلم ان موضوع حديث جبرئيل هو تحقيق مسئلة الايمان والاسلام وانما جاء جبريل ليعلّمنا ديننا ويخبرنا عن حقيقة الايمان والاسلام وينبهنا على الفرق بينهما وهو صريح في ان مفهوم الايمان هو تصديق بالجنان والعمل بالاركان هو مفهوم الاسلام لا مفهوم الايمان فظهر انهما حقيقتان مختلفتان ثم لا شك ان نسبة الايمان من العمل نسبة الروح من الجسد ولا شبهة في ان الايمان اساس الحسنات واصل الاعمال لا يتوقف على شيء بخلاف العمل فانه موقوف على الايمان وان جعل الايمان اسما لمجموع الامور الثلثة

لا يظهر شرفه وفضله على سائر الاعمال بل يتوهم انه جزء مثل سائر الاجزاء ليس له مزية وفضيلة على بقية الاجزاء فان الاجزاء باعتبار الجزئية متساوية لا فضل لبعض على بعض واذا جعل الايمان عبارة من التصديق والاذعان والاعمال من فروعه وتوابعه ظهرت اصالة الاصل وفرعية الفرع ونزل كل على منزلته ومرتبته وقال النبي صلى الله عليه وسلم اعط كل ذى حق حقه فظهر بهذا ان هذا الاختلاف انما هو اختلاف الانظار والمدارك لا اختلاف المذاهب والمسالك ولذا قال شارح العقيدة الطحاوية - الاختلاف بين المحدثين والمتكلمين اختلاف صورى ونزاع لفظى فان كون الاعمال جزء من الايمان او خارجة عنه مع الاتفاق على ان مرتكب الكبيرة لا يخرج عن الايمان نزاع لفظى لا يترتب عليه فساد اعتقاد صـ۲۶۳ شرح الطحاوية فالمتكلمون نظروا الى حقيقة الايمان فى كلام الرحمن فوجدوه بمعنى التصديق والاذعان والمحدثون نظروا الى حقيقته فى عرف الشارع فوجدوا الشارع عليه السلام قد ضم الى التصديق اوصافا وشرائطا كما فى الصلاة والصوم والحج وليراجع شرح الطحاوية صـ۲۶۷ واستدلوا لذالك بالاخبار والآثار وانما ارادوا بذالك الرد على المرجئة القائلين بانه لا يضر ذنب مع الايمان ولم يريدوا بذالك الرد على المتكلمين وكذالك المتكلمون لم يقصدوا موافقة المرجئة ومخالفة المحدثين بل ارادوا الرد على الخوارج والمعتزلة القائلين بخروج مرتكب الكبيرة عن دائرة الايمان المرجئة حطوا الاعمال عن رتبتها فردها المحدثون والمعتزلة والخوارج رفعوا الاعمال عن درجتها فردها المتكلمون واتفق المحدثون والمتكلمون على ان العاصى لا يخرج عن دائرة الايمان ولا يدخل فى حيز الكفران وانما امره الى مشيئة الرحمن فظهر انه لا خلاف بين السلف والخلف باعتبار الحقيقة وانما هو اختلاف التعبير وتغيير اللفظ والصورة فمن جعل العمل جزء من الايمان جعله جزء من الايمان الكامل ومن لم يجعله جزء اراد انه ليس جزء من نفس الايمان واصل الايمان عبارة عن شئ واحد وكل الى ذالك الجمال بشير راجع كتاب الايمان من صـ۲۶ الى صـ۵۶ ذكر فيه اجوبة المحدثين عن ادلة المتكلمين وراجع منه صـ۴۹ ..

البحث الثالث فى زيادة الايمان ونقصانه

اجمع السلف وائمة الحديث على ان الايمان قول وعمل يزيد وينقص وقال جمهور المتكلمين لا يزيد ولا ينقص وروى عن ابى حنيفة مثله وروى عن ابى حنيفة ومالك يزيد ولا ينقص قال ابن اويس سئل مالك عن نقص الايمان قال قد ذكر الله تعالى زيادته فى القرآن وتوقف عن نقصه وقال لو نقص لذهب كله رحمة القارى صـ۱۳۶ ج۱ واحتج المحدثون بما تكرر فى القرآن من ذكر زيادة فى الايمان والزيادة فى الشئ تستلزم جواز النقصان فيه واجاب عنه المتكلمون بوجوه - (الاول) ان الايمان له معنيان - احدهما تصديق الجنان بما لابد من تصديقه وهو قوله صلى الله عليه وسلم فى جواب جبرئيل الايمان ان تؤمن بالله وملائكته - الحديث فمن اتى بهذا التصديق صادقا من قلبه حرمه الله تعالى على النار الشديدة المؤبدة التى اعدها للكافرين وان زنى وان سرق وان وان اى وان عمل الكبائر والمعنى الثانى) السكينة والطمانينة التى تحصل للمقربين وهو قوله تعالى وانزل السكينة فى قلوب المؤمنين

ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ـ وقوله تعالى اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وقوله تعالى ليخرجكم من الظلمات الى النور ـ وهو قوله صلى الله عليه وسلم ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الايمان ان يكون الله ورسوله احب اليه مما سواهما وان يحب المرء لا يحبه الا لله وان يكره ان يعود في الكفر كما يكره ان يقذف في النار وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا يؤمن احدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به فظهر ان الايمان على قسمين بحلاوة وبغير حلاوة والايمان الذي يكون بحلاوة لا يدخل صاحبه النار اصلاً والايمان الذي يكون بغير حلاوة لا يخلد صاحبه في النار وهو المعنى الاول للايمان مدار النجاة الابدية وملاك السعادة السرمدية ومن دقق النظر فقد علم ان المعنى الثاني للايمان من اوصاف التصديق والاعتقاد الجازم الذي هو الفارق بين الايمان والكفر وعليه يدور الهلاك الدائمي والنجاة الابدية وان السكينة وطمانينة القلب وانشراح الصدر والحلاوة المذكورة كله من لواحق التصديق واليقين وامر زائد على الاعتقاد الجازم والاذعان ليس شيء منها داخلا في مسمى الايمان والا للزم تكفير من لم يصل الى هذه الدرجة من الايمان بل اكتفى بالاعتقاد الجازم فقط ومجرد الاذعان ـ فمن قال بزيادة الايمان ونقصانه اراد المعنى الثاني وهو الايمان بمعنى السكينة والطمانينة وان تلك الزيادة والنقصان راجعان الى وصف اليقين والاذعان لا الى نفس اليقين والاذعان ـ ومن لم يقل بالزيادة والنقصان اراد المعنى الاول وهو الاعتقاد الجازم الذي يخرج به المرء عن الكفر والنفاق ويشترك فيه جميع المؤمنين اولهم وآخرهم عوامهم وخواصهم صالحهم وطالحهم فهذا الايمان الذي هو قدر مشترك في جميع المؤمنين حتى انسلكوا به في سلك واحد وهو سلك الاخوة الايمانية كما قال تعالى انما المؤمنون اخوة فهذا الايمان لا يزيد ولا ينقص كما ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام مع اختلاف مراتبهم وتفاوت درجاتهم كلهم انسلكوا في سلك واحد وهو اخوة النبوة والرسالة وصاروا بها اخوانا حتى لم يجز التفريق بينهم بالايمان كما قال تعالى لا نفرق بين احد من رسله فكما ان تفاوت مراتب الانبياء ودرجاتهم باعتبار تفاضلهم في الكمالات الزائدة على نفس النبوة لا في نفس النبوة كذلك تفاوت مراتب المؤمنين واختلاف درجاتهم باعتبار الاوصاف الزائدة على نفس الايمان فالزيادة راجعة الى وصف الايمان وامر زائد على الاذعان لا الى نفس الايمان والاذعان الا ترى ان الناس مع تفاضلهم في الفضائل والكمالات كلهم مشتركون في الحقيقة الانسانية متحدون فيها فالاشتراك والاتحاد راجع الى الاوصاف الزائدة على الحقيقة الانسانية لا الى نفس الحقيقة الانسانية فهكذا ينبغي ان يفهم ان الحقيقة الايمانية لا يزيد ولا ينقص وانما تزداد وتنقص اوصافها واحوالها وتتفاوت انجلاء انوارها واضواءها كما ان المرايا كلها متفقة في الحقيقة المرآتية الزجاجية لا تفاوت فيها ولا تفاضل ولا تزايد فيها ولا تناقص وانما التفاوت بحسب النورانية والانجلاء وشدة الصقالة والصفاء فاذا كانت المرآتان متساويتين في الصغر والكبير متفاوتتين بحسب الجلاء والنورانية فرآهما شخصان فقال احدهما التي جلاؤها اكثر انها ازيد من الاخرى التي ليس فيها ذلك الجلاء والاخرى انقص منها وقال شخص آخر المرآتان متساويتان بحسب الحقيقة لا زيادة فيها ولا نقصان ليست احداهما ازيد من الاخرى وليست الاخرى انقص من الاولى ـ وانما التفاوت بينهما في النورانية والانجلاء التي هي من صفات المرآة فنظر الشخص الثاني ادق واعمق ـ فرق بين الحقيقة والصفة فنظر الاول مقصور على الظاهر

لم يجاوز من الصفة الى الذات ولقد صدق الله عز وجل يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وبهذا التحقيق يندفع ما قيل انه يلزم على القول بعدم الزيادة والنقصان ان يكون تصديق آحاد المؤمنين مساويا لتصديق الانبياء والمرسلين والملائكة المقربين صلوات وسلامه عليهم اجمعين ووجه الاندفاع ظاهر فان ايمان الانبياء عليهم الصلاة والسلام فيه جلاء تام ونورانية كاملة معصوم من مخامرة الشكوك واختلاج الريب بخلاف ايمان عامة المؤمنين ففيه ظلمات وكدورات على تفاوت درجاتهم غير معصوم من مخامرة الشكوك وغير معصوم من الاختلال والزوال ولذا كره الامام ابو يوسف ومحمد بن الحسن ان يقول احد ايماني كايمان جبرئيل ولا بأس بان يقول آمنت بما آمن به جبرئيل وروى الحاكم الشهيد عن محمد بن الحسن انه قال يكره للرجل ان يقول ايماني كايمان جبرئيل او كايمان ميكائيل لان الملائكة والانبياء عليهم الصلاة والسلام عاينوا من الاشياء ما يكون غيبا عندنا فايمانهم شهودي وعياني اثبت وارسخ من الجبال الراسيات وانى لنا ذلك وكذا لا يجوز لاحد ان يقول ايماني كايمان ابي بكر وعمر فان تفاوت نور كلمة التوحيد في قلوب اهلها لا يحصيه الا الله سبحانه فمن الناس من نورها في قلبه كالشمس ومنهم كالقمر ومنهم كالكوكب الدري ومنهم كالمشعل العظيم وآخر كالسراج الضعيف وذلك اضعف الايمان ولهذا تظهر الانوار يوم القيامة بايمانهم وبايديهم على هذا المقدار وكلما اشتد نور هذه الكلمة وعظم احرق الشبهات والشهوات بحسب قوته بحيث انه ربما وصل الى حال لا يصادف شهوة ولا ذنبا الا احرقه وهذا حال الصادق في توحيده فسماء ايمانه قد حرس بالرجوم من كل سارق فالمؤمنون مستوون في اصل الايمان متفاوتون في انواره هذا خلاصة كلام الامام الطحاوي وقال العلامة القاري الكفر مع الايمان كالعمى مع البصر ولا شك ان البصراء يختلفون في قوة البصر وضعفه فمنهم الاخفش والاعشى ومن يرى الخط الثخين دون الرقيق الا بزجاجة ونحوها ومن يرى عن قرب زائدا على العادة وآخر بضده

كذا في شرح الفقه الاكبر ص٨٤

وَخُلاصَةُ الكلام

ان الايمان قد يطلق على ما هو الاساس في النجاة وقد يطلق على الكامل المنجي بلا خلاف فمن قال ان الايمان لا يزيد ولا ينقص فمراده القدر الذي هو الاصل في النجاة ومن قال يزيد وينقص اراد به الكامل. كذا في الاتحاف شرح الاحياء ص ٢٦١ / ٢ج

والوجه الثاني في الجواب

ما قاله شيخنا الاكبر مولانا الشاه السيد محمد انور نور الله وجهه يوم القيامة ونضره آمين.

الايمان الشرعي هو معاهدة التزام الطاعة وعقد على التسليم والانقياد ظاهرا وباطنا ودواما ولهذا لا يتجزى ولا يتبعض ولا يقبل الزيادة والنقصان ولكن هذا العهد والعقد ينسحب على العقائد والاخلاق والاعمال كلها فالعقد واحد والمعقود عليه متعدد فان اتى بجميع ما التزمه وعقد عليه

فعقده وعهده تام وكامل والا فناقص ومثاله النكاح فانه عقد على التزام مواجب الزوجية و هو امر بسيط لكنه يتضمن بجميع حقوق الزوجية فالنكاح لا يزيد ولا ينقص وانما الزيادة والنقصان في وفاء حقوقه ويشير الى هذا المعنى قوله تعالىٰ والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه وقوله تعالىٰ يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود فكذلك الايمان عهد واحد وميثاق بسيط لا زيادة فيه ولا نقصان وانما الزيادة والنقصان في الامور المنطوية تحت هذا الميثاق والله سبحانه وتعالىٰ اعلم

والوجه الثالث في الجواب

ماروي عن الامام ابي حنيفة حيث قال و (ايمان اهل السماء والارض لا يزيد ولا ينقص من جهة المؤمن به - ويزيد وينقص من جهة التصديق واليقين والمؤمنون مستوون في الايمان (اي بحسب المؤمن به) والتوحيد - اي نفي الشرك في الالوهية والربوبية والخالقية متفاضلون في الاعمال اي باختلاف الاحوال كذا في شرح الفقه الاكبر للشيخ ابي المنتهى ص۳۴ وللعلامة القاري ص۷۷ -

والوجه الرابع في الجواب

من الآيات الدالة على الزيادة ونحوها انه محمولة على انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص فكان يزيد بزيادة المؤمن به وهو لا يتصور في غير عصره صلى الله عليه وسلم وهذا الجواب مروي عن ابي حنيفة وهو بعينه مروي عن ابن عباس ففي الكشاف عنه ان اول ما اتاهم به النبي صلى الله عليه وسلم التوحيد فلما آمنوا بالله وحده انزل الصلاة والزكوة ثم الجهاد ثم الحج فازدادوا ايمانا على ايمانهم اهـ كذا في الاتحاف ص۲۶۲ ج ۲-

والوجه الخامس في الجواب

ما قال الامام ابو بكر الباقلاني رحمه الله لا ننكر ان نطلق ان الايمان يزيد وينقص كما جاء في الكتاب و السنة لكن النقصان والزيادة يرجع في الايمان الى احد امرين اما ان يكون ذلك راجعا الى القول والعمل دون التصديق لان ذلك يتصور فيهما مع بقاء الايمان فاما التصديق فمتى انخرم منه ادنى شيئ بطل الايمان فيجوز نقص الايمان وزيادته من طريق الاقوال والافعال ولا يجوز من طريق التصديق وقد بين ذلك صلى الله عليه وسلم بقوله لا يكمل ايمان العبد حتى يحب لاخيه المسلم الخير وكذلك قوله حتى يأمن جاره بوائقه واراد بذلك الكف عن الاذى ولم يرد به التصديق لانه لو اخل اذاه لم يكن له ايمان لا زائد ولا ناقص فافهم ذلك (والامر الثاني) في جواز اطلاق الزيادة والنقصان على الايمان يتصور ايضا ان يكون من حيث الحكم لا من حيث الصورة فيكون ذلك ايضا في الجميع من التصديق والاقرار والعمل ويكون المراد بذلك في الزيادة والنقصان راجعا الى الجزاء والثواب والمدح والثناء دون نقص وزيادة في تصديق من حيث الصورة وقد دل على ذلك الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد

وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى والله بما تعملون خبير۔ ولم يرد ان تصديق من آمن قبل الفتح يزيد على تصديق من آمن بعد الفتح لان كل واحد منهما من حيث الصورة مصدق بجميع ما جاء به الرسول عليه السلام لكن تصديق اولئك اكمل في الحكم والثواب والدرجة لان هذا يصدق بشئ لا يصدق به الآخر واما السنة، فقوله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا اصحابي فلو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ومعلوم ان انفاق مثل احد ذهبا ما انفقه احد من الصحابة لكن ايمانهم ونفقتهم في الحكم والثواب والجزاء والدرجة ازيد واكمل من نفقة غيرهم وان كانت في الصورة اكثر لكنها انقص من حيث الحكم لا من حيث العين فاعلم حكم ذلك وتحققه وزن هذا من افعالنا اليوم وانها تتصف بالزيادة من حيث الحكم دون العين۔ ان من صلى الظهر في بلد من البلاد غير مكة والمدينة واتى بجميع شرائطها وآخر صلى بمكة والمدينة على الوجه الذي صلى عليه الآخر لا يقال ان احدى الصلاتين ازيد من الاخرى من طريق الصورة والعين ولكن احدهما ازيد من طريق الحكم في تحصيل الفضل والثواب ولهذا نظائر يطول تعدادها وقد تكون الزيادة بكثرة دلائل التصديق لا في التصديق انتهى كلامه في الانصاف ص٥٥

ولا يبعد ان يقال ان الآيات والاحاديث انما تدل على ان الايمان يزيد وينقص بالطاعات بمعنى ان للاعمال الصالحة مدخلا في زيادة الايمان ونقصانه ولا تدل على انها داخلة في حقيقة الايمان۔

وان شئت فقل انه لا اختلاف في زيادة الايمان ونقصانه ولا ينكره ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد بن الحسن كما يظهر من اقوالهم وانما الخلاف في التخريج وتحقيق المناط فمناط الزيادة والنقصان عند المحدثين هو جزئية الاعمال وعند المتكلمين هو راجع الى مراتب الايمان ودرجاته عند الله في الدنيا والآخرة والله اعلم

البحث الرابع في الفرق بين الاسلام والايمان والدين

قال الامام الغزالي اختلفوا في ان الاسلام هو الايمان او غيره وان كان غيره فهل هو منفصل عنه او لازم له والحق ان الشرع ورد باستعمالهما على سبيل الترادف والتوارد اي الاتحاد في المفهوم وورد ايضا على سبيل الاختلاف والتقابل بحيث يكون كل منهما منفردا في المفهوم وورد ايضا على سبيل التداخل بان يتصور حصول المفهوم تارة في هذا وتارة في هذا (اما الترادف) ففي قوله تعالى في قصة لوط عليه السلام فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولم يكن بالاتفاق الا بيت واحد فيكون الاسلام هو الايمان ومثله قوله تعالى وقال موسى يا قوم ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين فعجز الآية يشهد على صدرها بانهما شئ واحد ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس، وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة عن الايمان فاجاب بهذه الخمس كما وقع في حديث وفد عبد القيس فاخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الايمان والاسلام بوصف واحد فقال في حديث ابن عمر بني الاسلام على خمس وقال في حديث ابن عباس في قصة وفد عبد القيس لما سألوه عن الايمان فذكر هذه الاوصاف فدل ذالك ان الايمان والاسلام واحد واما الاختلاف فقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا، وفسر النبي صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل الايمان بتصديق القلب والاسلام بتسليم الظاهر بالقول والعمل وفي الحديث

(کما سیأتی للمصنفؒ) عن سعد ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اعطی رجلا عطاء و لم یعط الآخر فقال له سعد یا رسول الله ترکت فلانا وهو مؤمن فقال صلی الله علیه وسلم او مسلما فهذا التفریق بین الایمان والاسلام یدل علی اختلافهما (واما الثانی فهو) فمار وی (کما جاء فی حدیث احمد والطبرانی) ای الاعمال افضل قال الاسلام فقیل ای الاسلام افضل قال الایمان فعلی تقدیر الاختلاف یکون الایمان عبارة عن التصدیق بالقلب فقط والاسلام عبارة عن التسلیم ظاهرا فقط وعلی تقدیر الثانی یجعل الاسلام عبارة عن التسلیم بالقلب والقول والعمل جمیعا والایمان عبارة عن بعض ما دخل فی الاسلام وهو التصدیق بالقلب وهو الذی عنیناه بالتداخل وعلی هذا اخرج قوله صلی الله علیه وسلم الایمان فی جواب قول السائل ای الاسلام افضل لانه جعل الایمان خصوصا من الاسلام فادخله فیه وقال الحافظ ابن رجب اذا افرد کل من الاسلام والایمان بالذکر فلا فرق بینهما حینئذ وان قرن بین الاسمین کان بینهما فرق والتحقیق فی الفرق بینهما ان الایمان هو تصدیق القلب واقراره ومعرفته والاسلام هو الاستسلام لله والانقیاد له وذلک یکون بالعمل وهو الدین کما سمی الله تعالی فی کتابه الاسلام دینا وفی حدیث جبریل سمی النبی صلی الله علیه الاسلام والایمان والاحسان دینا فالایمان والاسلام کاسم الفقیر والمسکین اذا اجتمعا افترقا واذا افترقا اجتمعا فاذا افرد احدهما دخل فیه الآخر واذا قرن بینهما احتاج کل واحد منهما الی تعریف یخصه کذا فی العقیدة السفارینیة ص۳۷۷/ج۱ وقال تعالی فما زادهم الا ایمانا وتسلیما فالایمان هو التصدیق القلبی والتسلیم هو القبول والانقیاد المعبر عنه بالاسلام وفی المسایرة لابن الهمام وشرحها قد اتفق اهل الحق علی تلازم الایمان والاسلام بمعنی انه لا یعتبر ایمان بلا اسلام والاسلام بدون ایمان فلا ینفک احدهما عن الآخر لان الاسلام عبارة عن الانقیاد وهو لا یعتبر بدون التصدیق والایمان عبارة عن التصدیق وهو لا یعتبر بدون التسلیم وقبول اوامره ونواهیه واقرار طاعته فلا یتصور ان یکون الانسان مؤمنا ولا یکون مسلما وقد اخبر الله فی کثیر من آی القرآن بما یدل علی اتحاد الایمان والاسلام منها قوله تعالی فاخرجنا من کان فیها من المؤمنین فما وجدنا فیها غیر بیت من المسلمین ومنها قوله تعالی یا قوم ان کنتم آمنتم بالله فعلیه توکلوا ان کنتم مسلمین وکذا قوله تعالی ان تسمع الا من یؤمن بآیاتنا فهم مسلمون وقوله تعالی فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا وقال تعالی فی آیة اخری فان اسلموا فقد اهتدوا واما قوله تعالی قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا[1] فلیس فیه اخبار عن اسلامهم بل فیه امرهم بان یقولوا اسلمنا ای استسلمنا فی الظاهر مع الانکار فی الباطن اذ لو کان المراد من الآیة حقیقة الاسلام لکان ما اتوا به مرضیا مقبولا عند الله تعالی لقوله تعالی ورضیت لکم الاسلام دینا ان الدین عند الله الاسلام ومن یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه وقد اجمعوا علی انه لا یجوز اطلاق المسلم علی المنافق والالزم کون النفاق اسلاما ویستلزم من هذا ان لا یقبل غیر النفاق لقوله تعالی ومن یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه انتهی ملخصا وقال شیخنا الاکبر مولانا الشاه السید محمد انورؒ

---

[1] سیأتی الکلام علی تفسیر هذه الآیة فی باب اذا لم یکن الاسلام علی الحقیقة وانظر ص۹ من کتاب الایمان لابن تیمیة

الاسلام الظاهری ای مجرد التلفظ بالشہادتین یمکن انفکاکہ عن الایمان ۔ واما الاسلام الحقیقی المقبول المرضی عند اللہ فلا یمکن انفکاکہ عن الایمان فان الایمان والاسلام وان کانا متغایرین مفہوما ومن الا لکنہما متلازمان حقیقۃ ومصداقا فانہما واحد ۃ وانما الفرق باعتبار الایاب والذھاب فان الایمان یبتدی حرکتہ من القلب وتنتہی الی الجوارح والاسلام تبتدی حرکتہ من الجوارح وتنتہی الی القلب فالاسلام وان کان علی الجوارح لکن یسری الی القلب والایمان وان کان فی القلب ولکن یتفجر وینھمر من اعماق القلب الی سطوح الاعضاء ولذا قلنا ان مسافۃ الحرکتین واحد ۃ ۔ والاختلاف انما ھو باعتبار الایاب والذھاب واللہ اعلم قال صدر الاسلام البزدوی فی کتابہ اصول الدین ص۱۵۴ الاسلام والایمان عند اھل السنۃ والجماعۃ کالظھر مع البطن لا ینفصل احدھما عن الآخر فالایمان لا ینفصل عن الاسلام والاسلام عن الایمان فمن کان مؤمنا کان مسلما ومن کان مسلما کان مؤمنا وان کان الایمان غیر الاسلام لغۃ کالبطن لا یتصور بدون الظھر والظھر بدون البطن وان کانا غیرین فان الایمان ھو التصدیق والاسلام ھو الانقیاد فمن کان مصدقا للہ تعالی ولرسولہ کان مسلما منقادا للہ تعالی ورسولہ ومن کان منقادا للہ ولرسولہ کان مصدقا ۔ وعند المعتزلۃ والروافض ینفصل احدھما عن الآخر فان عندھم صاحب الکبیرۃ مسلم ولیس بمؤمن حتی ان من اوصی لفقراء المؤمنین لا یعطی عندھم لاصحاب الکبائر ولا ۔ لاھل السنۃ والجماعۃ شیئا منہا وانما یعطی للمعتزلۃ والشیعۃ ولو اوصی لفقراء المسلمین یعطی للفقراء من جمیع اھل القبلۃ وھی فرع لمسئلۃ المنزلۃ بین المنزلتین واللہ اعلم انتہی کذا فی ص۱۵۴ و ص۲۱۲ من کتاب اصول الدین

بیان شرط الایمان

قد تقدم ان حقیقۃ الایمان ھی التصدیق بالجنان وشرط فیہ بعض اھل العلم التبری من کل دین یخالف دین الاسلام ۔

قال الامام الربانی الشیخ مجدد الالف الثانی فی بعض مکاتیبہ الایمان عبارۃ عن التصدیق القلبی بما بلغنا من الدین بطریق الضرورۃ والتواتر والاقرار اللسانی ایضا رکن من الایمان محتمل السقوط وعلامۃ ھذا التصدیق التبری من الکفر والتجنب عن لوازمہ وخصائصہ وکل ما ھو من فعل الکفار کشد الزنار وامثالہ فان لم یتبرأ من الکفر عیاذا باللہ سبحانہ مع دعوی التصدیق یظھر انہ متسم بسمۃ الارتداد وحکمہ فی الحقیقۃ حکم المنافق لا الی ھؤلاء ولا الی ھؤلاء فلا بد اذا فی تحقق الایمان من التبری من الکفر وادنی ھذا التبری قلبی واعلاہ التبری بحسب القلب والقالب والتبری عبارۃ عن معاداۃ اعداء الحق جل وعلا سواء کانت ھذہ المعاداۃ بالقلب فقط کما اذا خیف من ضررھم او بالقلب والقالب اذا لم یکن ضرر الخوف وسیدنا ابراھیم الخلیل علی نبینا وعلیہ الصلاۃ والسلام انما نال ما نال من الدرجۃ القصوی وصار اصل شجرۃ النبوۃ بواسطۃ تبریہ من اعداء اللہ تعالی قال اللہ تعالی لقد کان لکم اسوۃ حسنۃ فی ابراھیم والذین معہ اذ قالوا لقومہم انا برآء منکم ومما تعبدون من دون اللہ کفرنا بکم وبدا بیننا وبینکم العداوۃ والبغضاء ابدا حتی

تؤمنوا بالله وحده ولا عمل من الاعمال فی نظر هذا الفقیر افضل من هذا التبری فی حصول رضا الحق جل وعلا۔ انتهی کلامه مترجما من الفارسیة بالعربیة کذا فی المکتوب السادس والستین بعد المائتین فی تحقیق العقائد الاسلامیة وقال بعض مشائخنا اذا دخل فی الاسلام واقر بالشهادتین و اعترف بانه دخل فی دین الاسلام یحکم باسلامه وان لم یتبرأ عما کان علیه فان اعترافه بانه علی الاسلام فی معنی التبری عن غیر الاسلام و تفصیل المسئلة فی المسامرة بشرح المسایرة من ص۳۶۱ الی ص۳۸۴

حدیث فی فتراق الایمان عن الاسلام
یجب علی العالم حفظه

قد ذکر شیخ الاسلام ابن تیمیة فی کتاب الایمان ص۲۰۱ حدیثا عزیزا فی الفرق بین الایمان و الاسلام حیث قال وفی الحدیث الذی یرویه ابو سلیمان الدارانی حدیث الوفد الذین قالوا نحن المؤمنون قال فما علامة ایمانکم قالوا خمس عشرة خصلة۔ خمس امرتنا رسلک ان نعمل بهن وخمس امرتنا رسلک ان نؤمن بهن وخمس تخلقنا بها فی الجاهلیة ونحن علیها فی الاسلام الا ان تکره منها شیئا قال فما الخمس التی امرتکم رسلی ان تعملوا بها قالوا ان نشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ونقیم الصلاة ونؤتی الزکوة ونصوم رمضان ونحج البیت قال وما الخمس التی امرتکم ان تؤمنوا بها قالوا امرتنا ان نؤمن بالله وملائکته وکتبه ورسله والبعث بعد الموت قال وما الخمس التی تخلقتم بها فی الجاهلیة وثبتم علیها فی الاسلام قالوا الصبر عند البلاء والشکر عند الرخاء والرضی بمر القضاء والصدق فی مواطن اللقاء وترک الشماتة بالاعداء فقال النبی صلی الله علیه وسلم علماء حکماء کادوا من صدقهم ان یکونوا انبیاء فقال صلی الله علیه وسلم وانا ازیدکم خمسا فتتم لکم عشرون خصلة ان کنتم کما تقولون فلا تجمعوا ما لا تاکلون ولا تبنوا ما لا تسکنون ولا تنافسوا فیما انتم عنه منتقلون واتقوا الله الذی الیه ترجعون وعلیه تعرضون وارغبوا فیما علیه تقدمون وفیه تخلدون فقد فرقوا بین الخمس التی یعمل بها فجعلوها الاسلام والخمس التی یؤمن بها فجعلوها الایمان وجمیع الاحادیث الماثورة عن النبی صلی الله علیه وسلم تدل علی مثل هذا۔ اھ

البحث الخامس فی الاستثناء فی الایمان

المراد بالاستثناء ان یقول انا مؤمن ان شاء الله تعالی قال الامام النووی رح اختلف السلف والخلف فی اطلاق الانسان انا مؤمن وقالت طائفة لا یقول انا مؤمن مقتصرا علیه بل یقول انا مؤمن ان شاء الله وحکی هذا عن اکثر المتکلمین وذهب آخرون الی جواز اطلاق انا مؤمن وانه لا یقول ان شاء الله وهذا هو المختار وهو قول اهل التحقیق وذهب الاوزاعی وغیره الی جواز الامرین والاقوال الثلاثة صحیحة باعتبارات مختلفة فمن اطلق نظر الی الحال فان احکام الایمان جاریة علیه فی الحال ومن قال ان شاء الله قالوا هو للتبرک او لاعتبار العاقبة فان الایمان الذی هو علم الفوز وآیة النجاة ایمان الموافاة ولذا قرنوه بالمشیئة ولم یقصد وابه التشکک فی الایمان الناجز ومن قال بالتخییر نظر الی مأخذ القولین ورفع الاختلاف۔ والقول بالتخییر حسن ولکن المختار الجواز من غیر قول ان شاء الله وبالله

التوفيق انتهى كلام النووي في شرحه على البخاري ومن اراد التفصيل فليراجع شرح الاحياء للزبيدي صـ٢٦٣ ج٢
وشرح العقيدة السفارينية صـ٤٢٣ ج١ وكتاب الايمان للحافظ ابن تيمية صـ١٧٤ وصـ٤١١
والاولى عند الامام ابي حنيفة هو عدم الاستثناء لان في الاستثناء ايهام الشك فينبغي صون الكلام
عنه. ولان السؤال عن ايمان الحال لا عن ايمان الاستقبال وحال المآل فلو استثنى لم يكن الجواب مطابقا للسؤال
ولان امر الخاتمة غير معلوم فلو جاز الاستثناء نظرا الى الخاتمة لم يبق لنا سبيل الى الحكم على القطع بان فلانا
مؤمن وان فلانا كافر فان امر الخاتمة مجهول - ولان المعتبر عند الشرع في المعاملات انما هو ايمان
الحال لا ايمان المآل ولان عامة الصحابة الكرام انما كانوا يخبرون عن ايمانهم بدون الاستثناء واما من
قال انا مؤمن ان شاء الله - فانما قرن الاستثناء في حالة الخوف الالهي وغلبة الخشية على قلبه وربما قصدوا
به تنبيه المغترين بايمانهم بانه لا ينبغي للمؤمن ان يتكل على ايمانه بل يجب عليه ان لا يزال خائفا من
سوء خاتمته وطالبا لحسن عاقبته وداعيا لحضرته تعالى يا مقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك -
وقال الامام ابوبكر الباقلاني يجب ان يعلم انه يجوز ان يقول العبد انا مؤمن حقا ويعني به
في الحال ويجوز ان يقول انا مؤمن ان شاء الله ويعني به في المستقبل فاما في الماضي وفي الحال فلا يجوز
ان يقول ان شاء الله لان ذلك يكون شكا في الايمان ولان الاستثناء انما يصح في المستقبل ولا يصح في الماضي
وقد بين ذلك سبحانه وتعالى في قوله لرسوله صلى الله عليه وسلم ولا تقولن لشئ اني فاعل ذلك غدا
الا ان يشاء الله وكذلك قال صلى الله عليه وسلم انا غدا ان شاء الله نازلون بخيف بني كنانة ولان المشيئة
لله تعالى سابقة لكل موجود فلولا المشيئة لما وجد الموجود فكما لا يجوز ان يستثني في الحال فلا يجوز ان
يقطع في المستقبل فاعلم ذلك وتحققه كذا في الانصاف صـ٥٢ -
وقال امام الحرمين. الايمان ثابت في الحال قطعا لا شك فيه ولكن الايمان الذي هو علم
الفوز وآية النجاة. ايمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا التشكك في
في الايمان الناجز - كذا في الارشاد صـ٤٠٠ -

فائدة

في تحقيق نسبة الارجاء الى امامنا الاعظم ابي حنيفة رض

قال العلامة الزبيدي في شرح الاحياء. تسمية بعض السلف لامامنا الاعظم ابي حنيفة
رحمه الله تعالى مرجئا كصاحب القوت وغيره وتبعه القونوي من علمائنا انما هو لتاخيره امر صاحب
الذنب الكبير الى مشيئة الله تعالى والارجاء التاخير كما قال تعالى وآخرون مرجون لامر الله)
لا بالمعاني التي نسبت للمرجئة وهذا لا يكون قادحا في منصب امامنا وقد ثبت ثبوتا واضحا واشتهر
انه من رؤس اهل السنة واول من رد على القدرية والمرجئة والطوائف الضالة يفهم ذلك من يتتبع
كتب مذهبه ومن نسب اليه الارجاء فبالمعنى المتقدم وبه كان يقول شيخه حماد بن ابي سليمان وغيره
من السلف كذا في الاتحاف صـ٢٤٤ ج٢ وقال الشاه ولي الله الدهلوي الارجاء ارجاءان. ارجاء يخرج
القائل عن السنة وارجاء لا يخرج اما الاول فهو ان يعتقد ان من اقر باللسان وصدق بالجنان لا يضره

معصية اصلا واما الثاني فهو ان يعتقد ان العمل ليس من الايمان ولكن الثواب والعقاب مترتب عليه وسبب الفرق بينهما ان الصحابة والتابعين اجمعوا على تخطئة المرجئة فقالوا ان العمل يترتب عليه الثواب والعقاب فكان مخالفهم ضالا ومبتدعا. وانما سميت الحنفية في كلام الشيخ عبد القادر الجيلاني وغيره مرجئة بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول لان اعتقاد المرجئة ان الواحد من المكلفين اذا قال لا اله الا الله ومحمد رسول الله وفعل بعد ذلك سائر المعاصي لم يدخل النار اصلا ومما لا شك فيه ان الحنفية براء من هذا الاعتقاد كذا في التفهيمات الالهية ص۲۷/ج۱ ولا يبعد ان يكون مراد الشيخ الجيلاني بذكر الحنفية من المرجئة ان قوما يتبعون الامام ابا حنيفة في الفروع فقط دون الاعتقاد منهم مرجئة ومنهم معتزلة كالزمخشري فاراد الشيخ هذا الفريق خاصة لا جميع الحنفية والله اعلم راجع التفهيمات ص۲۵/ج۱ -

اعلم ان كلمة المرجئة اسم فاعل من الارجاء وهو في اللغة بمعنى التاخير وانما سموا مرجئة لانهم يؤخرون العمل من الايمان على معنى انهم لا تضر المعصية مع الايمان كما لا تنفع الطاعة مع الكفر وزعموا ان احدا من المسلمين لا يعاقب على شيء من الكبائر ففي عرف اهل الكلام يطلق الارجاء بهذا المعنى وهذا ارجاء البدعة واما الارجاء الذي ينسب الى الامام ابي حنيفة فهو ارجاء آخر بمعنى آخر وهو تاخير مرتبة العمل عن عقد الجزم واذعانه وهذا الارجاء السنة لا بدعة وهو الحق والصواب فان هذا هو الذي تدل عليه آيات الكتاب الحكيم ونصوص السنة حيث يعطف فيها الاعمال على الايمان ونحو ذلك كما تقدم تفصيله فحيث اطلق بعض اهل الحديث في حق الامام ابي حنيفة انه مرجئ فقد اراد به الارجاء بمعناه اللغوي الذي هو التاخير ومعنى كونه مرجئا على هذا الوجه انه يجعل مرتبة العمل متاخرة عن الركنية وقد نسب بعض الوعيدية ايضا الارجاء الى الامام ابي حنيفة لتاخيره امر صاحب الكبيرة الى مشيئة الله تعالى وسموا ابا حنيفة مرجئا وارادوا به انه يرجئ اي يؤخر حكم عصاة المؤمنين الى اليوم الآخر ويفوض امرهم الى الله تعالى ان شاء عذبهم وان شاء غفر لهم وانظر الى قول ابي البقاء في الكليات ص(۳۵) المرجئة هم الذين يحكمون بان صاحب الكبيرة لا يعذب اصلا وانما العذاب للكفار والمعتزلة جعلوا عدم القطع بالعقاب وتفويض العلم الى الله تعالى يغفر ان شاء الله تعالى على ما هو مذهب اهل الحق ارجاء بمعنى انه تاخير للامر وعدم الجزم بالثواب والعقاب وبهذا الاعتبار جعل ابو حنيفة من المرجئة انتهى كلامه والحاصل ان من اطلق المنقول بالارجاء على الامام ابي حنيفة فريقان اولهما بعض المحدثين ومنشأ هذا الاطلاق انه خالفهم في تحديد الايمان حيث جعل العمل مؤخرا عن الركنية والفريق الثاني هم الوعيدية وهم جمهور المعتزلة ومنشأ اطلاق الارجاء على ابي حنيفة عندهم انه كان يخالفهم في حكم مرتكب الكبيرة فان الوعيدية يحكمون على مرتكب الكبيرة بانه يعاقب جزما بدخول النار ويخلد فيها وابو حنيفة يقول ان امره مفوض الى ربه ان شاء عذبه وان شاء غفر له كما نطقت به آيات الكتاب العزيز مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فيسمونه مرجئا على معنى انه يؤخر حكم مرتكب الكبيرة ولا يجزم به وعلى ذلك جمهور اهل الحق فاين هذا الارجاء من ذلك الارجاء والمرجئة الذين يسمون بهذا الاسم عرفا يحكمون ويجزمون بانه لا عقاب على مرتكب الكبيرة لانه لا يضره مع الايمان ذنب فالامام ابو حنيفة رضي الله عنه بريء من الارجاء بهذا المعنى فافهم

ذلك واستقم و رسالة الامام ابی حنیفة الی عالم البصرة عثمان بن مسلم البتی فی مسئلة الارجاء مما یجلی حقیقة الامر وقد ذکرنا خلاصتها فی تحقیق حقیقة الایمان وظهر لك ان ارجاء ابی حنیفة ارجاء السنة لا ارجاء البدعة

بسم الله الرحمن الرحيم

باب[1] قول النبی صلی الله علیه وسلم بنی الاسلام علی خمس وهو قول وفعل ویزید وینقص

ای هذا باب فی بیان حقیقة الایمان وارکانه وترکیبه من الاقوال والافعال وزیادته ونقصانه

اعلم ان هذا الباب اول باب من ابواب الایمان والمقصود به بیان امرین (الاول) ان الایمان قول وعمل ونیة یعنی انه مرکب من اجزاء کما یدل علیه لفظ البناء صراحة لکن اهم اجزائه خمس واستدل علی کون الایمان قولا وعملا ونیة بما ورد فی الآیات والاحادیث من اطلاق الایمان علی الاعمال وهذا المعنی اراد البخاری فی صحیحه بالابواب الآتیة بعد هذا کقوله باب امور الایمان باب الصلاة من الایمان باب الزکاة من الایمان باب الجهاد من الایمان واراد به الرد علی المرجئة فی قولهم الفاسد ان الایمان قول بلا عمل وتبیین غلطهم وسوء اعتقادهم ومخالفتهم الکتاب والسنة واجماع سلف الامة قال الله تعالی انما المؤمنون الذین اذا ذکر الله وجلت قلوبهم واذا تلیت علیهم آیاته زادتهم ایمانا وعلی ربهم یتوکلون الذین یقیمون الصلاة ومما رزقناهم ینفقون اولئك هم المؤمنون حقا فاخبر سبحانه ان المؤمنین هم الذین جمعوا بین هذه الاعمال التی بعضها یقع فی القلب وبعضها باللسان وبعضها بهما وسائر البدن وبالمال فجمیع ذلك ایمان بالله تبارك وتعالی وبرسوله لان الایمان فی اللغة هو التصدیق وکل طاعة تصدیق۔ وفی حدیث ابی مالك الاشعری الطهور شطر الایمان وفی حدیث ابی هریرة سمی شعب الایمان کلها ایمانا (والثانی) انه یزید وینقص واستدل علی انه یوصف بالزیادة بآیات واکتفی بها عن الدلیل علی انه یوصف بالنقصان لکفایة المقابلة فان الموصوف بالزیادة یتصف بالنقصان لا محالة عند عدم الزیادة وخلاصة الکلام علی ما قال النووی مقصود الباب هو بیان ان الایمان هل یزید وینقص ام لا۔ وهل یطلق الایمان علی الاعمال کالصلاة والصیام والذکر وغیرها ام لا۔ اھ فمذهب السلف فیه ان الایمان قول وعمل ونیة ویزید وینقص۔ وانکر اکثر المتکلمین زیادته ونقصانه قال الامام البخاری لقیت اکثر من الف رجل من العلماء بالامصار فما رأیت احدا منهم یختلف فی ان الایمان قول وعمل ویزید وینقص ثم شرع المصنف یستدل لذلك بآیات من القرآن مصرحة بالزیادة ومشیرة بالنقصان

والجواب الجملی

من التمسك بالآیات ان الزیادة والنقصان فی لسان الشریعة اعم من ان تکون باعتبار الاجزاء

---

[1] یعنی باب در بیان ذات ایمان وحقیقت ایمان وارکان وسے۔ شیخ الاسلام ص ۵۳/۱۲۰۔

او باعتبار امور خارجة عنه واوصاف زائدة على الذات فنقول وبالله التوفيق ان المراد بالزيادة في آيات القرآن انما هو التفاوت بامور زائدة على نفس التصديق مثل انشراح الصدر والمشاهدة بنور البصيرة وحصول الحلاوة واللذة في الطاعة الاترى ان سيدنا موسى عليه السلام لما اخبره ربه تبارك وتعالى ان قومه عبدوا العجل لم يلق الالواح من يده ولكن لما رآهم وشاهدهم في هذه الحالة القى الالواح من يده فلم يكن هذا زيادة في تصديق الخبر الذي اخبره به رب العالمين من قبل۔ بل كانت زيادة في الكيفية التي حصلت له عند المعاينة كما ورد في الخبر ليس الخبر كالمعاينة -

وهكذا ينبغي ان تفهم آيات القرآن في زيادة الايمان فانها نزلت في حق الصحابة عليهم سحائب الرحمة والرضوان فهم كانوا مؤمنين مصدقين بالله ورسوله ايمانا كاملا وتصديقا جازما ولكن كانوا اذا رأوا الآيات وشاهدوا المعجزات استبشروا وفرحوا وازدادوا سكينة وطمانينة فهذه الزيادة لم تكن في نفس تصديقهم واذعانهم بل كانت زيادة في الكيفية التي تحصل للانسان عند المشاهدة والمعاينة ويدل لذلك قوله تعالى ولما رأى المؤمنون الاحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله وما زادهم الا ايمانا وتسليما فالمراد بالزيادة في هذه الآية حصول السكينة والطمانينة عند المعاينة وحصول الفرح والسرور عند المشاهدة كما ذكر الله عز وجل في آية اخرى هو الذي انزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم - وقال تعالى واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وهم يستبشرون وقال تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون قال شيخ الاسلام هذا امر يجده المؤمن اذا تليت عليه آياته ازداد قلبه بفهم القرآن ومعرفة معانيه من علم الايمان ما لم يكن حتى كانه لم يسمع الآية الا حينئذ ويحصل في قلبه من الرغبة في الخير والرهبة من الشر ما لم يكن فيزداد علمه بالله ومحبته لطاعته وهذا زيادة الايمان اهـ وقال شيخنا الاكبر مولانا الشاه السيد محمد انور رح المراد بالزيادة الاستقامة وثبات القدم على الطاعة في المزال والمداحض لا الزيادة في مجرد التصديق والاذعان۔ فان الانسان ربما يتزلزل ايمانه عند الشدائد والبلايا فاخبر الله عز وجل عن اصحاب نبيه صلى الله عليه وسلم انهم حين رأوا الاحزاب وهجوم الاعداء لم تتزلزل اقدامهم بل ازدادوا ثباتا واستقامة فالبقاء على عقد الطاعة والثبات على عهد الوفاء عند نزول البلاء هو مصداق الزيادة في الايمان والتأخر عنه والتزلزل فيه هو المعبر عنه بالنقصان وخلاصة الكلام ان الزيادة والنقصان راجع الى الآثار والانوار التي تلحق بعد حصول الايمان لا الى اصل الايمان ويدل على ذلك قوله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقوله تعالى اومن كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس الآية فظهر بهاتين الآيتين ان الزيادة والنقصان انما تكون في الاحوال والكيفيات والآثار ولواحق الايمان لا في نفس الايمان۔

بيان الفرق بين ملحظ المحدثين وملحظ المتكلمين

وليعلم ان المقصود الاصلي من الايمان ليس هو مجرد التصديق الحكمي ومحض الاذعان فان ذلك من

جملة حديث النفس بل المقصود منه الكمال فيه بان يحصل له منه صفة وكيفية تتصف وتتكيف بها النفس ولون ينصبغ به القلب والفرق بينهما كالفرق بين الحال والعلم وكالفرق بين القول والانصاف ولا يخفى ان الكمال انما هو فى الاتصاف لا فى مجرد القول والعلم ولا يحصل ذلك الاتصاف الا بالاقبال على العبادات والمواظبة على الطاعات ومحاسبة النفس فى الخلوات والجلوات وشرح ذلك ان كثيرا من الناس يعلم ان رحمة اليتيم قربة عظيمة يتقرب بها العبد الى ربه ولكن حاله بعكس ذلك وهو انه اذا رأى يتيما او مسكينا من المستضعفين استنفر عنه واستنكف ان يجالسه فضلا ان يمسح رأسه بيده ويتلطف به فهذا حاله والاول علمه فالمطلوب فى الشريعة هو الحال والاتصاف لا مجرد القول ومحض العلم لان العلم بدون العمل والقول بدون الاتصاف قليل الجدوى والنفع. ولا يحصل ذلك الاتصاف بمجرد التصديق القلبى ومحض الاذعان النفسى بل بالمواظبة على الاعمال الصالحة حتى يحصل له ملكة الطاعة وحلاوتها ولذتها ويمتزج بقلبه بشاشتها ومسرتها فيترقى من حضيض العلم والمقال الى اوج الاتصاف والحال وهذا هو مقام الاحسان وارفع مراتب الايمان فموضوع بحث المحدثين (بكسر الدال) والمحدَثين (بفتح الدال بمعنى الملهمين من الله) هى هذه المرتبة العالية ولذا جعلوا الاعمال جزء من الايمان وقالوا بالزيادة والنقصان ولا شك ان هذه المرتبة العالية لا يمكن لاحد ان ينالها بدون العمل ولا شك ان فى هذا المقام درجات ومراتب تزيد وتنقص تعلو وتنزل وترتفع وتنخفض كما قال تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلاة ومما رزقنهم ينفقون اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم۔ وَاَمَّا موضوع بحث المتكلمين فهو التصديق القلبى الموافق للسان الفارق بين المخلص والمنافق والمميز بين المنقاد والمارق ولا شك ان الفرقان بين الكفر والايمان انما هو محض التصديق بالجنان مع الاقرار باللسان واما ما سوى ذلك فدرجات ومقامات فظهر انه لا اختلاف بين المحدثين والمتكلمين فى المسئلة بل الاختلاف هو اختلاف الفن والموضوع كلٌ يبحث عن موضوع فنه فالمتكلمون يبحثون عن مدار النجاة عن النار المؤبدة فقالوا الايمان هو نفس التصديق بالجنان مع الاقرار باللسان وان كان مخلوطا وملوثا مع الف الف فسوق والف الف عصيان والمحدثون يبحثون عن مدار النجاة الاولية ولا شك ان مدار النجاة الاولية هو الايمان الكامل الذى يحصل به الدخول الاولى فى الجنة ومقصودهم الرد على المرجئة فقط ولذا اهتموا ببيان جزئية الاعمال كما ان مقصود المتكلمين هو الرد على الخوارج والمعتزلة فبالغوا فى نفى الجزئية وكما لم يقصد المحدثون باثبات جزئية الاعمال موافقة المعتزلة والخوارج كذلك لم يقصد المتكلمون بنفى الجزئية موافقة المرجئة وكلاهما بحمد الله من اهل الحق والرشد واهل السنة والجماعة جزاهم الله تعالى عن الاسلام والمسلمين خيرا آمين

بيان غرض المحدثين فى مسئلة الايمان

قال الشاه ولى الله الدهلوى اضطرب كلام الشراح فى بيان غرض القدماء من المحدثين فى مسئلة الايمان وذلك انهم حكموا بان من صدق بقلبه واقر بلسانه ولم يعمل عملا فهو مؤمن

وحكموا بان الاعمال من الايمان فاشكل عليهم ان الكل لا يوجد بدون الجزء والحق عندى فى ذلك ان الايمان ايمانان ايمان الانقياد فقط يتفرع عليه احكام الدنيا وقد نبه البخارى عليه فى باب اذا لم يكن الاسلام على الحقيقة الخ وايمان حقيقة ومثله كمثل الرجل يقال للرجل الضعيف النحيف انه رجل حقيقة من غير مجاز وللرجل الجامع للكمالات الانسانية انه رجل من غير مجاز وكذلك يقال لمن له تصديق واقرار فقط انه مؤمن ومن جمع معهما العمل الصالح انه مؤمن من غير مجاز وذلك ان الايمان عبارة عن درجة من القرب كذا فى الرسالة صـ٧

(قلت) ويشهد لما بيّنّا من الفرق بين ملحظ المحدثين وملحظ المتكلمين ما اخرجه الامام البيهقى باسناده فى كتاب الاعتقاد صـ٨٣ عن تمام بن نجيح قال سأل رجل الحسن البصرى عن الايمان فقال الايمان ايمانان فان كنت تسألنى عن الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والجنة والنار والبعث بعد الموت فانا مؤمن وان كنت تسألنى عن قول الله عز وجل - انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون اولئك هم المؤمنون حقا- فوالله ما ادرى انا منهم ام لا فلم يتوقف الحسن فى اصل ايمانه فى الحال وانما توقف فى كماله الذى وعد الله عز وجل لاهل الجنة بقوله لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انتهى كلامه

وَامَّا الجواب عن قولهم الايمان قول وعمل ويزيد وينقص

فهو ان الامام البخارى وعامة المحدثين اختصروا فى نقل مذهب السلف وعبارة السلف بالتمام هكذا - الايمان قول وعمل يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية كما ذكره الحافظ ابو القاسم هبة الله اللالكائى كما فى عمدة القارى صـ$\frac{١٢٦}{١}$ وشرح العقيدة السفارينية صـ٣٥٨ ج ١ -

فقال الامام الغزالى السلف الصالحون هم الشهود العدول وما لاحد عن قولهم عدول فماذكروه من ان الايمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية حق ثابت لا ننكره وانما الشان فى فهمه وفيه دليل على ان العمل بالجوارح ليس من اجزاء الايمان وارکان وجوده بل هو مزيد عليه ويزيد به اذا وجد معه وينقص اذا انعدم ولا يخفى ان الشئ لا يزيد بذاته فلا يجوز ان يقال الانسان يزيد برأسه لانه جزءه الذى تتم به انسانيته بل يقال يزيد بلحيته وسمنه ولا يجوز ان يقال الصلاة تزيد بالركوع والسجود فانهما من صلب الصلاة بل تزيد بالآداب والسنن فهذا تصريح بان الايمان له وجود فى حد ذاته ثم بعد الوجود يختلف حاله بالزيادة والنقصان وهذا كما ان فى الادوية اصولا هى اركانها وزوائد هى متمماتها لكل واحد منها خصوص تاثير فى اعمال اصولها كذالك السنن والنوافل لتكميلات آثار اركان العبادات كذا فى الاتحاف شرح الاحياء صـ$\frac{٢٥٦}{٢}$

والباء فى قولهم يزيد بالطاعة للاستعانة ومعناه ان الايمان كالشجرة تنمو وترتفع بماء الطاعات وتيبس وتصفر اذا اصابته آفات المعاصى وعاهات الكبائر ولكن لا تنعدم الشجرة ولذا لم يقل السلف وينعدم بالمعصية وانما قالوا وينقص بالمعصية ليكون ردا على المعتزلة والخوارج ان مرتكب المعاصى

انما ينقص ايمانه ولا ينعدم وقال شيخنا السيد الانور قدس الله سره . ان قول السلف - الايمان قول وعمل ليس نصا في جزئية الاعمال من الايمان كما فهم البخاري وعامة الخلف ان مراد السلف بهذا القول ان الايمان حقيقة مركبة وان العمل جزء منه ولكن يحتمل ان يكون مرادهم بهذا القول ان اصل الايمان تصديق بالجنان ولكن يصدقه الاقرار باللسان والعمل بالاركان اى ان الايمان يظهره ويكمله امران القول والعمل فالقول والعمل شاهدان عادلان يشهدان بصدق الايمان فان التصديق القلبي امر باطني لابد لثبوته من شهادة شاهدين وهما القول والعمل - ويحتمل ان يكون ان يكون مرادهم بهذا القول ان الايمان المرضي عند الله وعند رسوله صلى الله عليه وسلم ما يسري اثره من الباطن الى الظاهر فان نور الايمان اذا دخل في القلب نشطت الاعضاء للعبادة فينبغي ان يكون اولا تصديق واعتقاد ثم اقرار واشهاد ثم طاعة وانقياد ثم رؤية وكالرؤية - ان لم يكن وابل فطل فهذه مدارج معاملة العبد مع ربه الاحد - كما قيل - نظرة فابتسامة فسلام فموعد فلقاء فاول منازل السائرين ومدارج السالكين الى رب الاكوان هو منزل التصديق بالجنان واوسطها منزل الانقياد والعمل بالاركان وآخرها منزل الفوز بلقاء الرحمن حتى لا يبقى بينه وبينه ترجمان ويكلمه المولى الحق كفاحا ويبشره بالرضوان ويحتمل ان يكون مرادهم بهذا القول ان التصديق لا يختص بالجنان بل يكون باللسان والجوارح ايضا فتصديق القلب يسمى ايمانا وتصديق اللسان يسمى اقرارا وتصديق الجوارح يسمى عملا انتهى كلام الشيخ مُوَضَّحًا ومشرحا -

شبهة المرجئة وجوابها

شبهة المرجئة ان المؤمن العاصي لو دخل النار لزم دخول الايمان في النار فكما لا يدخل الكافر والكفر في الجنة فكذلك ينبغي ان لا يدخل المؤمن والايمان في النار -

والجواب عنها

ما قال شيخنا السيد الانور ان المؤمن العاصي حينما يدخل في النار ينزع عنه ايمانه ويوضع محفوظا على باب جهنم فحينما يخرج المؤمن العاصي من النار بعد استيفاء مدة جزائه - يعطى له ايمانه كما ان المجرم ينزع عنه ثيابه عند دخوله السجن وتبقى محفوظة في حجرة مدير السجن ثم يعطى عند خلاصه من السجن وليراجع الاتحاف ص ٢٥/٢٦ فقد ذكر فيه شبهة المعتزلة والمرجئة والجواب عنها.

قوله بني الاسلام على خمس استدل به البخاري على كون الايمان مركبا من اجزاء وفيه ان هذا الحديث لا يدل على تركب الايمان وانما يدل على تركب الاسلام من اقوال واعمال ولا ينكره المتكلمون قوله وهو اى كل من الايمان والاسلام فانهما واحد عند البخاري او الضمير راجع الى الايمان المبوب عليه عند المصنف قول وفعل وفي نسخة وهو عمل وهو اللفظ المنقول عن السلف لا ندري لم غير المصنف لفظ السلف وبدل لفظ العمل بلفظ الفعل مع ان لفظ العمل ابلغ من لفظ الفعل ويزيد وينقص وقد تقدم ان اللفظ المأثور عن السلف ليس هكذا بل هو الايمان قول وعمل ونية يزيد بالطاعة

وينقص بالمعصية وليس فيه دلالة على ان العمل من اجزاء الايمان كما مر تفصيله ثم ان الزيادة و النقصان فى لسان الشرع اعم من ان يكون باعتبار الاجزاء او باعتبار امور خارجة واوصاف زائدة على الحقيقة والسلف كانوا يتبعون اللفظ الوارد فى الكتاب والسنة وآثار الصحابة ولا يلتفتون الى نحو تلك المباحث الكلامية التى استخرجها المتأخرون وانما طوى ذكر الاعتقاد والنية لظهوره او لعدم خلاف السلف فيه والا فهو ملاك الامر كله والاعمال والافعال كلها تابعة للنية والاعتقاد اذ لا عبرة لقول وفعل بدون النية والاعتقاد وقول الكرامية الايمان عبارة عن مجرد الاقرار باللسان قول لا يعبأ به اللهم الا ان يقال انهم قالوا ذلك نظرا الى ظاهر بعض الفاظ الحديث وهو محمول على اجراء احكام الشريعة والاسلام فى الدنيا بالنسبة الينا والله اعلم. قوله ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم استدل به البخارى على زيادة الايمان ونقصانه وهو ظاهر. والجواب ان ايمانهم الاصلى قائم على اصله والذى زاد على هذا الايمان هو شئ آخر ولذا انكر ايمانا وعرّف ايمانهم فعلم ان الايمان الزائد على ايمانهم الاول هو ايمان آخر غير الايمان الاول مقرون معه كما يدل عليه لفظ مع وهذا كقوله تعالى فى آية اخرى ويزيد الله الذين اهتدوا هدى يعنى انهم كانوا على هدى من قبل فزادهم الله هدى على هدى وايمانا على ايمان ونورا على نور وانما اضاف الله الايمان الاول والهدى الاول اليهم واضاف الايمان الثانى والهدى الثانى الى نفسه اشارة الى ان الايمان الاول والهدى الاول من فعلهم وكسبهم والايمان الثانى والهدى الثانى من عنده تعالى منة الله عليهم وكرامة النبى اكرمهم بها وهكذا ينبغى ان يفهم فى الكفر فان بعض الكفر يكون من فعلهم وكسبهم ثم يزاد عليه الكفر نقمة من الله وسخطة منه ومن هذا القبيل قوله تعالى فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا وقوله فاخشوهم فزادهم ايمانا اى ثباتا واستقامة فالزيادة راجعة الى وصف الاستقامة لا الى نفس التصديق والتسليم قوله وزدناهم هدى استدل به على زيادة الايمان لان الايمان اصل الهدى ورأس التقوى والجواب عنه ان هذه الآية الشريفة وامثالها انما تدل على دخول الاعمال فى الدين والشريعة والاسلام والهدى والتقوى ولا كلام فيها وانما كلام المتكلمين فى جزئية الاعمال للايمان لان هذه الالفاظ وان كانت متحدة باعتبار المصداق لكنها متغايرة باعتبار المفهوم والمعنى ولم يقل احد بانها الفاظ مترادفة قوله والحب فى الله والبغض فى الله من الايمان استدل به على ان الايمان يزيد وينقص لان الحب والبغض يتفاوتان - قال شيخنا السيد الانور انما يتم استدلال المصنف اذا كانت من تبعيضية واما اذا كانت اتصالية او ابتدائية كما فى الحديث انت منى بمنزلة هارون من موسى فلا - لان المعنى حينئذ ان الحب فى الله والبغض فى الله من الآثار الناشئة من الايمان وان الايمان هو مبدأ ذلك كله وسلمنا ان من تبعيضية والمعنى ان الحب فى الله والبغض فى الله من اجزاء الايمان الكامل لا من نفس الايمان كذا حصله قوله ان للايمان فرائض اى اعمالا مفروضة وشرائع اى عقائد دينية وحدودا اى امورا محرمة لا يجوز التجاوز عنها فالمراد بالحدود الممنوعات والمنهيات وسننا اى مندوبات وحاصله ان الايمان اسم لمجموع هذه الامور قوله فمن استكملها استكمل الايمان استدل المصنف بلفظ الاستكمال على زيادة الايمان ونقصانه. وفيه ان الكمال فى اللغة انما يكون باعتبار الصفات والتمام يكون باعتبار

الذات كما قيل - اذا تم امر دنا نقصه - توقع زوالا اذا قيل تم فلا يتم الاستدلال على جزئية الاعمال بلفظ الاستكمال وان تم فتكون الاعمال اجزاء للايمان الكامل لا لاصل الايمان - قوله فسا بينهما لكم اشارة الى ابواب الفقه وكان ينبغي ان يكون هو سببا له وبين الفقه الذي هو خير عظيم كما جعله الله سبحانه سببا له وبين الحديث النبوي ومقصوده بهذا الكلام اظهار التحسر على انه يرتحل من الدنيا ولا يوفق لترتيب ابواب الفقه قوله ولكن ليطمئن قلبي استدل به على قبول الزيادة لان معناه ليزداد يقيني ويصير بانضمام العيان والمشاهدة الى الاستدلال، ولما كانت دلالة هذه الآية على الزيادة بطريق الاشارة اخرها عن الآيات الدالة على الزيادة صراحة والجواب عنه ان الاطمينان شيء وراء الايمان وليس فيه كلام وقد مثله ابن الهمام بمن قطع بوجود دمشق وما فيها من بساتين وانهار فنازعته نفسه في رؤيتها والابتهاج بمشاهدتها فانها لا تسكن ولا تطمئن حتى يحصل معناها وكذا شانها في كل مطلوب مع العلم بوجود دمشق والقطع بثبوته آه. فكذلك مطلوب سيدنا ابراهيم عليه السلام كان رؤية كيفية الاحياء وكان قلبه مشتاقا الى ذلك فاراد ان يظفر بطلوبه وهذا امر خارج عن الايمان والله اعلم

قوله وقال معاذ اجلس بنا نؤمن ساعة قال النووي معناه نتذاكر الخير واحكام الآخرة وامور الدين فان ذلك ايمان - آه استدل به البخاري على زيادة الايمان والحق انه من باب التجديد والتنوير كما ورد في الخبر جددوا ايمانكم بقول لا اله الا الله - وظاهر ان معاذ بن جبل لم يرد به ايمان ساعة بل اراد به تجديد الايمان وتحضا بالذكر والفكر وحدوث الخشية عند ذكر الآخرة ولا يخفى انه شيء وراء الايمان قوله وقال ابن مسعود اليقين الايمان كله فيه دليل على ان الايمان يتبعض لان كله واجمع لا يوكد بهما الا ذو اجزاء يقبل الزيادة والنقصان وقد روي عن ابن مسعود انه كان يقول في دعائه اللهم زدنا ايمانا ويقينا وفقها وهذا اصرح في المقصود والجواب ان اليقين شيء واحد بسيط فلما صار الايمان هو اليقين كله علم ان الايمان شيء بسيط كاليقين ثم ان المراد بهذا اليقين هو اليقين الاختياري لا الاضطراري والمقصود انه لا يكمل الايمان حتى يستولي اليقين على قلبه بحيث يصدر منه الطاعات بسهولة وعذوبة من غير تكلف ومشقة وهذا معنى قوله وبالآخرة هم يوقنون قوله لا يبلغ العبد حقيقة التقوى الخ ولا يخفى ان الناس متفاوتون في مراتب التقوى والايمان هو اصل التقوى فثبتت الزيادة والنقصان في الايمان (والجواب) ان هذا وامثاله انما يدل على دخول الاعمال في حقيقة التقوى والدين والشريعة والدعاء ولا كلام فيه وانما الكلام في الايمان وكذلك حديث ابن عمر بني الاسلام على خمس انما يدل على دخول الاعمال في الاسلام لا في الايمان قوله دينا واحدا وقوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا لعل المراد ان دين الانبياء واحد وشرائعهم مختلفة باختلاف الازمنة والاحوال. فكل امرئ يكمل دينه ويزداد ايمانه بقدر اتباعه الشريعة والمنهاج لان الله عز وجل يقول في آخر هذه الآية ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه والاقامة في الدين لا تتأتى الا باتباع الشريعة وكمال الانقياد والتفرق فيه انما يكون بقدر ارتكاب المعاصي والانحراف عن الطاعة ولا يبعد ان يقال في المراد ان الدين في اصله وبحسب ذاته واحد كما هو مدلول الآية الاولى ومتعدد بحسب الكمال كما هو مدلول الآية الثانية فان دين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم اجمع وافضل واكمل من سائر الاديان فثبت ان الدين يقبل الزيادة والنقصان قلنا هذا لا يعارض غرض المتكلمين ان اصل الايمان لا يزيد ولا ينقص ومناسبة اثر ابن عباس بالترجمة ظاهرة حيث ان الدين يزيد بزيادة امتثال اعمال الشريعة وينقص بنقصانها واما مناسبة اثر مجاهد بالترجمة فمن حيث ان المعنى ما تظاهرت عليه نصوص الكتاب والسنة من زيادة الايمان ونقصانه هو دين الانبياء كلهم واتفقت عليه شرائعهم من قبلنا فدل ان زيادة الايمان ونقصانه ثابت في دين

الانبياء كلهم وان شرائعهم متفقة على زيادة الايمان ونقصانه وقيل تظهر المناسبة بمجموع الاثرين اى اثر ابن عباس و اثر مجاهد فالامر ظاهر۔

الفرق بين الشريعة والمنهاج

قال بعضهم الشريعة والمنهاج عبارة عن معنى واحد والتكرير للتوكيد والمراد بهما الدين وقال آخرون بينهما فرق لطيف وهو ان الشريعة التى امر الله بها عباده والمنهاج الطريق الواضح المؤدى الى الشريعة فالشريعة عبارة عن الدستور الالهى والقانون الربانى والمنهاج هو طريق العمل بها والجواب ان الكلام فى الايمان لا فى الشريعة و المنهاج۔

قوله ودعاء كم ايمانكم اطلق الدعاء على الايمان فالايمان عمل وهو يزيد وينقص او المراد ان الايمان يزيد بالدعاء والانابة الى الله تعالى قلنا اطلاق الايمان على الدعاء انما يدل على الاتصال والارتباط بينهما لا ان احدهما جزء من الآخر ونحن لا ننكر ان الله سبحانه وتعالى يلتفت الى العبد اذا دعاه وسأله وان كان كافرا لان الآية نزلت فى الكفار كما هو معلوم عند اهل العلم۔

قوله صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام على خمس الحديث قال الامام النووى هو حديث عظيم من قواعد الاسلام وجوامع الاحكام وقد ادخلته فى كتاب الاربعين فى مبانى الاسلام وقواعد الاحكام وهو حقيق بذلك وسياتى بسط شرحه فى موضعه اللائق به وانما ادخله البخارى فى هذا الباب ليبين ان الاسلام يطلق على الافعال وان الاسلام والايمان قد يكونان بمعنى وسياتى القول فى ان الاسلام والايمان معناهما واحد ام بينهما عموم وخصوص ومذاهب السلف فيهما حيث ذكره البخارى قريبا والله اعلم وله الحمد والمنة وبه التوفيق والعصمة انتهى كلامه۔ وانما خص هذه الخمس مع ان ما اوجبه الله تعالى من الاعمال الظاهرة اكثر من هذه الخمس لان هذه الخمس اظهر شعائر الاسلام واعظمها وبقيام العبد بها يتم استسلامه وتركه لها يشعر بانحلال قيد انقياده ولانها من خصائص المسلمين لا يشترك فيها غيرهم من اليهود والنصارى وقال ابن رجب اعلم ان هذه الدعائم الخمس بعضها مرتبط ببعض وقد روى انه لا يقبل بعضها بدون بعض كما فى مسند الامام احمد عن زياد بن نعيم الحضرمى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اربع فرضهن الله فى الاسلام فمن اتى بثلاث لم يغنين عنه شيئا حتى يأتى بهن جميعا الصلوة والزكوة وصوم رمضان وحج البيت وهذا مرسل وقد روى عن زياد عن عمارة بن حزم عن النبى صلى الله عليه وسلم وروى عن عثمان بن عطاء الخراسانى عن ابيه عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الدين خمس لا يقبل الله منهن شيئا دون شئ شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم والايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالجنة والنار والحيوة بعد الموت وهذه واحدة والصلوات الخمس عمود الدين لا يقبل الله الايمان الا بالصلوة والزكوة طهور من الذنوب ولا يقبل الله الايمان ولا الصلوة الا بالزكوة فمن فعل هؤلاء الاربع ثم جاء رمضان فترك صيامه متعمدا لم يقبل الله منه الايمان ولا الصلوة ولا الزكوة فمن فعل هؤلاء الاربع ثم تيسر له الحج فلم يحج ولم يوص بحجته ولم يحج عنه بعض اهله لم يقبل الله منه الاربع التى قبلها ذكره ابن ابى حاتم فقال سألت ابى عنه فقال هذا حديث منكر يحتمل ان هذا من كلام عطاء الخراسانى قلت الظاهر انه من تفسيره لحديث ابن عمر رض

وعطاء من اجلاء علماء الشام كذا في جوامع الحكم ص٣٢ ـ قال الامام الغزالي ـ لا يبعد ان يعد العمل من الايمان لانه مكمل له ومتمم كما يقال الرأس واليدان من جملة اجزاء الانسان ـ ومعلوم بالبداهة انه يخرج عن كونه انسانا بعدم الرأس لانه اذا ذهب الرأس ذهب الانسان ولا يخرج عن كونه انسانا بكونه مقطوع اليدين ولذا يقال التسبيحات والتكبيرات من نفس الصلاة وان كانت الصلاة لا تبطل بفقدها اتفاقا فالتصديق بالقلب نسبته من الايمان كالقلب من وجود اللسان اذ ينعدم الايمان بعدمه كما ينعدم الانسان بعدم القلب وبقية الطاعات كالاطراف من الانسان حيث لا ينعدم الانسان بعدمها وبعض الطاعات اعلى من بعض كما ان بعض الاطراف من الانسان اشرف من بعض ومثل التصديق والعمل ايضا كمثل فسطاط قائم بالارض ظاهره متجاف وله اطناب وله عمود في باطنه فالفسطاط مثل الايمان له اركان من اعمال العلانية فاعمال الجوارح هي الاطناب التي تمسك ارجاء الفسطاط والعمود الذي في باطن الفسطاط كالتصديق لا قوام للفسطاط الا به فقد احتاج الفسطاط اليهما اذ لا استعانة له ولا قوة الا بهما جميعا وهذا كما يقال العاجز المقطوع الاطراف كاليدين والرجلين والاذن هذا ليس بانسان وهو صحيح ومعناه انه ليس الكمال الذي وراء حقيقة الانسانية كذا في الاتحاف ص٢٥٤

باب امور الايمان

اي هذا باب في بيان امور الايمان اي في بيان الاقوال والاعمال التي بها قوام الايمان وثباته وكماله وزيادته ونقصانه ولها مدخل في تحقيق حقيقة الايمان وتكميل ذاته قال السندي اي باب في بيان الافعال المضافة الى الايمان من حيث عدها شعبا له واوصافا لصاحبه آه ـ فالاضافة ان كانت بيانية فالمعنى باب في بيان الامور التي هي الايمان وان كانت بمعنى اللام فالمعنى باب في بيان الامور التي هي لازمة للايمان وان كانت بمعنى في فالمعنى باب في بيان الامور التي هي داخلة في حقيقة الايمان وماهيته وان كانت بمعنى من فالمعنى باب في بيان الامور التي هي من اجزاء الايمان وابعاضه وهي من ملابسات الايمان ولوازمه وشرائطه ـ فمن اما تبعيضية او اتصالية لما ذكر المصنف في الباب السابق ان الايمان حقيقته قول وعمل وانه يزيد وينقص وذكر ان دعائمه ومبانيه خمس اراد ان يذكر في هذا الباب امور الاسلام وشعب الايمان على سبيل الاجمال وتنبيه على ان للايمان شعبا وفروعا وانه مركب منها واورد فيه حديث شعب الايمان ليدل على ان الايمان ليس امرا بسيطا بل هو حقيقة مؤلفة من امور مختلفة وماهية مركبة من اجزاء متنوعة ثم هذا الباب عنوان اجمالي اشار به مجملا الى تعداد شعب الايمان والابواب الآتية بعده كلها جزئيات او اجزاء لهذا العنوان الكلي وهكذا دأب البلغاء يجملون اولا ثم يفصلون ثانيا والمراد بالامور هي الاقوال والاعمال التي هي فروع الايمان وشعبه ولذا اورد في هذا الباب حديث شعب الايمان ثم بعد ذلك ترجم لكل شعبة على حدة حسبما ثبت له من الكتاب والسنة كونه شعبة من الايمان حيث قال مثلا باب الجهاد من الايمان ـ باب الصلاة من الايمان باب الزكوة من الايمان ـ ومراده بهذه الابواب كلها الرد على المرجئة القائلين

عه باب در بیان امورے که آن ایمان است یا امورے که مر ایمان را می باشد و لوازم آنست تیسیر القاری ص١٨ ج ١ ـ

بان الايمان قول بلا عمل. وتبيين غلطهم ومخالفتهم للكتاب والسنة والله اعلم. قوله وقول الله عز وجل
عطف على الامور ليس البر ان تولوا وجوهكم الآية مناسبة هذه الآية بالباب ان هذه الآية
مشتملة على خصال البر والتقوى وهي بعينها اعمال الايمان وشعبه وكذلك الآية الاخرى اى قد
افلح المؤمنون مشتملة على بيان صفات اهل الايمان واعمالهم من الخشوع في الصلاة والمحافظة
عليها واداء الزكوة وحفظ الفروج ومراعاة العهد واداء الامانة والاعراض عن اللغو اى لغو القول
ولغو الفعل فدل ذلك ان هذه الاعمال من شعب الايمان وفروعه وروى عبد الرزاق وغيره من
طريق مجاهد ان اباذر سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الايمان فتلا عليه ليس البر الى آخرها وانما
لم يسقه المصنف لانه ليس على شرطه فدلت هذه الآية على ان مسمى الايمان ومسمى البر واحد
فالمؤمنون هم المتقون الابرار والمصنف يكثر الاستدلال بمثل هذا فكأن المصنف اشار بهاتين الآيتين
الى عد شعب الايمان من هاتين الآيتين وامثالهما فان الآية الاولى مشتملة على اوصاف اهل البر
والتقوى وهي منحصرة في ثلاثة انواع صحة الاعتقاد وحسن المعاملة وتهذيب النفس فالاشارة
الى الاول بقوله تعالى من آمن الى والنبيين والى الثاني بقوله وآتى المال الى وفي الرقاب والى الثالث
بقوله واقام الصلاة الى آخرها وان نظرت علمت ان جميع شعب الايمان راجعة الى هذه الانواع الثلاثة
والآية الثانية مشتملة على تفصيل اوصاف المؤمنين كان المصنف اشار الى امكان عد شعب الايمان
من هاتين الآيتين وشبههما. واقرب من هاتين الآيتين آية الانفال وهي قوله تعالى انما المؤمنون
الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين
يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم
ومغفرة ورزق كريم قال الامام الرازي لما ذكر الله هذه الامور الخمسة وقال في الموصوفين
بها اولئك هم المؤمنون حقا دل ذلك ان كل تلك الخصال داخل في مسمى الايمان انتهى كلامه
تفسير كبير ص ۱۲۵ ج ۴ (قلت) سياق هذه الآيات وامثالها للدلالة على صفات المؤمنين وبيان
خصال البر والتقوى وبيان مقتضيات الايمان لا لبيان ان هذه الامور اجزاء للايمان وانها
داخلة في حقيقة الايمان وان الايمان مركب من هذه الامور وانما المقصود تنبيه المؤمن على انه
لا ينبغي ان يخل بهذه الخلال ويقصر في هذه الخصال فان ذلك كله من مقتضيات البر والتقوى
لا يكمل الايمان الا بها. قوله الايمان بضع بكسر الباء الموحدة وهو عدد مبهم لكنه مقيد بما بين
الثلاث الى التسع على الاصح. وستون شعبة بضم اوله اى قطعة والمراد الخصلة والشعبة في الاصل
غصن الشجرة فشبه الايمان بشجرة ذات اغصان وشعب كما شبه الاسلام بخباء ذي عمد واطناب
في خبر بني الاسلام على خمس واراد النبي صلى الله عليه وسلم بذلك ان الايمان ذو خصال متعددة
وذو شعب متنوعة فمن استجمع شعب الايمان فقد استكمل الايمان ومن لم يجمع فايمانه بقدر ما فيه
من الشعب والبضع بكسر الباء عدد مبهم يستعمل في ما بين الثلاثة والعشرة وهذا هو الصحيح المشهور
في معناه وفيه اقوال اخر فقيل الى العشرة وقيل من واحد الى تسعة وقيل من اثنين الى عشرة وعن
الخليل البضع السبع والمراد ههنا بالبضع السبع كما قالوا في تفسير قوله تعالى فلبث في السجن بضع سنين

ان سيدنا يوسف عليه السلام لبث في السجن سبع سنين وقال صاحب العين البضع سبعة وقال قطرب اخبرنا الثقة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في بضع سنين ما بين خمس الى سبع ويؤيد ذلك ما ورد في بعض الروايات سبع وسبعون

ذكر اختلاف الروايات في عدد الشعب

اعلم انه قد اختلفت الروايات ههنا فوقع عند البخاري الايمان بضع وستون شعبة وفي رواية لمسلم بضع وستون او بضع وسبعون بالشك والتردد - وثبت عند مسلم بضع وسبعون شعبة من غير شك ورواه اصحاب السنن الثلاثة ايضا بضع وسبعون جزما من غير شك فاختلف العلماء في الترجيح فمنهم من رجح رواية البخاري اى رواية بضع وستون لان العدد فيها متيقن وما عداه فمشكوك فيه ومنهم من رجح رواية بضع وسبعون لانها الاكثر ولانها زيادة ثقات وزيادات الثقات مقبولة قال القاضي عياض رح الصواب ما وقع في سائر الاحاديث وسائر الروانة بضع وسبعون وهكذا اختار الحليمي ترجيح رواية بضع وسبعون وكذلك اختارها النووي رح ومنهم من حاول التوفيق بين الروايتين حيث قال الامنافاة بينهما لان بعض الشعب الايمانية يمكن عدها مفردا ومفردا اى يمكن ان يعد هذا شعبة علحدة ويمكن ادراجها وادخالها تحت شعبة اعم منها فرواية بضع وستين مبنية على الادخال والادراج والادماج ورواية بضع وسبعين مبنية على الافراد والافراز اذ الاصل ان يفرز كل شعبة من شعبة اخرى ولعل اختلاف الروايات في العدد مبنى على ذلك فمن ضم بعض الشعب الى بعض نقص العدد ومن عد كل شعبة علحدة ولم يدخلها تحت شعبة اخرى فقد زاد العدد على السبعين والله اعلم وتوضيح ذلك ان من العلماء من جعل توقير الكبير ورحمة الصغير شعبة علحدة ومنهم من ادخلها تحت شعبة التواضع (٢) وكذلك منهم من جعل اطعام الطعام واكرام الضيف شعبة علحدة ومنهم من ادرجها تحت شعبة الجود والكرم (٣) وكذلك منهم من جعل ترك العجب وترك الحسد وترك الحقد وترك الغضب وترك الكبر كلا من ذلك شعبة شعبة ومنهم من ادخلها تحت شعبة حسن الخلق او تحت شعبة التواضع ونحو ذلك ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات فان هذا الاختلاف في مجرد العدد لا في المعدود والحافظ العسقلاني في الفتح سلك مسلك الادراج والادماج فعد تسعا وستين خصلة للايمان وحمل لفظ البضع على التسع والحافظ العيني سلك مسلك الافراز والافراد فعد سبعا وسبعين خصلة من خصال الايمان وحمل لفظ البضع على السبع وتبعه شيخ الاسلام زكريا الانصاري في حاشيته على البخاري - واختلف في ان المراد بهذا العدد الحصر او التكثير فاختار كثير من اهل العلم ومنهم القاضي عياض والطيبي انه كناية عن الكثرة فان اسماء العدد كثيرا ما تجيء كذلك فلا يراد ان العدد الذي جاء في بيان شعب الايمان مختلف وقيل ان لفظ البضع لا يستعمل للتكثير والظاهر ان سياق الكلام للحصر والتقدير وقال الشيخ عبد الحق المحدث الدهلوي لا يخفى ان شعب الايمان من الاخلاق والاعمال والواجبات والمستحبات خارجة عن حد الحصر والاحصاء وتعيين عدد ها مفوض الى علم الشارع عليه الصلاة والسلام -

ولعل المراد ان اصول الاحکام وقواعد الایمان راجعة الی هذا العدد بیّن النبی صلی اللہ علیه وسلم اعلاها وادناها واوسطها وهو الحیاء ونعم الوسط فان الحیاء یدور علیه امر الدنیا والآخرة کذا فی اشعة اللمعات مترجما من الفارسیة بالعربیة ص۴۲ فاعلاها هو التوحید المتعین علی کل مکلف لا یصح عمل الابعده وان ادناها ماینفع به ضرر المسلمین وبقی بینهما تمام العدد فیجب علینا الایمان به وان لم نعرف اعیان جمیع افراده کما نؤمن بالانبیاء والملائکة صلوات اللہ وسلامه علیهم اجمعین وان لم نعرف اعیانهم واسماءهم ولعل مقصود الشارع فی ابهام الشعب وعدم بیانها ان یجتهد العلماء فی استخراجها من اشارات الکتاب والسنة وانما اقتصر علی بیان اعلی الشعب وادناها واوسطها لیتیسر لهم استخراجها واستنباطها وانما جعل الحیاء اوسطها لانه خلق جمیل یمنع صاحبه من ارتکاب المعاصی ویحمله علی مکارم الاخلاق ومحاسن الاعمال والحیاء مقدمة لکل خیر والوقاحة مقدمة لکل شر ولذا قال النبی صلی اللہ علیه وسلم الحیاء شعبة من الایمان ای انها شعبة متوسطة ونقطة مرکزیة یدور علیها کل خیر کما ورد فی روایة الحیاء لا یأتی الا بالخیر وفی اخری الحیاء خیر کله وخصه بالذکر لانه کالداعی الی سائر الشعب لانه یبعث علی الخوف من فضیحة الدنیا

والآخرة فینزجر

من المعصیة

بیان معنی الحیاء

قال سید الطائفة الجنید رحمة اللہ علیه الحیاء رؤیة الآلاء ای النعم ورؤیة التقصیر فیتولد بینهما حالة تسمی الحیاء اه فالحیاء خلق جمیل یبعث علی اجتناب القبیح ویمنع عن التقصیر فی حق ذی الحق ولذا صار الحیاء اوسط شعب الایمان فافراده صلی اللہ علیه وسلم الحیاء بالذکر من سائر الشعب الایمانیة لانه کالداعی الی باقی الشعب اذ الحیی یخاف فضیحة الدنیا وفضاحة العقبی فینزجر عن المعاصی والآثام ولذا قیل حقیقة الحیاء ان مولاك لا یراك حیث نهاك وهذا مقام الاحسان المسمی بالمشاهدة فهذا الحدیث الجلیل مجمل حدیث جبرئیل فافضلها مشیر الی الایمان وادناها مشعر الی الاسلام والحیاء مؤمی الی الاحسان - کذا فی المرقاة - وقد صنف العلماء فی تعیین هذه الشعب کتبا کثیرة من اغزرها فوائدا واعظمها جلالة کتاب المنهاج لابی عبد اللہ الحلیمیؒ ثم جاء الامام الحافظ ابوبکر البیهقی حذوه وزاد علیه واتی من التحقیق والفرائد بما لا مزید علیه فی کتاب شعب الایمان فرحمه اللہ تعالی ورضی عنه. قال الامام الحافظ ابو حاتم بن حبان البستی تتبعت معنی هذا الحدیث مدة وعددت الطاعات فاذا هی تزید علی هذا العدد شیئا کثیرا فرجعت الی السنن فعددت کل طاعة عدها رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم من الایمان فاذا هی تنقص عن البضع والسبعین فرجعت الی کتاب اللہ سبحانه وقرأته بالتدبر وعددت کل طاعة عدها اللہ تعالی من الایمان فاذا هی تنقص عن البضع والسبعین فضممت الی الکتاب السنن واسقطت المعاد (ای المکرر) فاذا کل شیء عده اللہ عز وجل ورسوله من

الایمان بضع وسبعون لا یزید علیها ولا ینقص فعلمت ان مراد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان هذا العدد فی الکتاب والسنة ذکرا بوحاتم کل ذلک فی وصف الایمان وشعبه واللہ اعلم انتهی والحاصل ان احسن طریق لاستخراج هذه الشعب وتعدیدها ان یتتبع اولا القرآن الکریم ویستخرج منه الاعمال التی اطلق علیها لفظ الایمان او ذُکِرَتْ فی سیاق الایمان فان بلغ العدد المستخرج العدد المطلق فی الحدیث فبها ونعمت والا فیتتبع الاحادیث الاصح فالاصح منها وهذه هی طریقة ابن حبان فانه عدّ کل طاعة عدّها اللہ تعالی فی کتابه من الایمان فجعلها شعبة ثم عدّ کل طاعة عدّها رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الایمان فجعلها شعبة ثم جمعهما وحذف المکرر فبلغت سبعا وسبعین قال ابن حجر ولم یتفق من عدّ الشعب علی نمط واحد واقربها الی الصواب طریق ابن حبان لکن لم نقف علی بیانها من کلامه ثم عدّها الحافظ العسقلانی فعدّها تسعا وستین وعدّها الحافظ العینی فی عمدة القاری فعدّها سبعا وسبعین. وهو المختار عندی واللہ اعلم۔

بیان المعنی الجملی للحدیث

قال الشیخ عبد الحق المحدث الدهلوی قدس اللہ سره لا یخفی ان شعب الایمان من الاخلاق والاعمال والطاعات والقربات والواجبات والمستحبات والسنن والآداب التی ورد علیها اطلاق اسم الایمان فی الکتاب والسنة کثیرة جدا خارجة عن حد الحصر والاحصاء وتعیین عددها مفوض الی علم الشارع ولعل المراد ان اصول الاحکام وقواعد الایمان راجعة الی هذا العدد (ای الی بضع وسبعین) فان جمیع العقائد الدینیة والاخلاق الفاضلة والاعمال الصالحة والطاعات والقربات مندرجة تحت هذه السبعین الاصول الکلیة وقد بیّن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اعلاها وادناها واوسطها لیمکن للمتکلف تقدیرها الاجمالی، والا فالطاعات والقربات کلها شعب الایمان وافرادها وجزئیاتها غیر محصورة خارجة عن حیطة البیان ودائرة الحصر والاحصاء ولکنها کلها مندرجة تحت هذه السبعین فان هذه السبعین اصول وکلیات للطاعات الجزئیة واختلاف الروایات فی ذلک راجع الی ارجاع بعض الشعب الی بعض فتارة اعتبر الارجاع فقلّ العدد وتارة لم یعتبر فزاد العدد فعلی هذا یصح العدد ان المذکوران فی الحدیث عدد الستین وعدد السبعین ومجماع هذه الشعب راجع الی اصل واحد وهو تکمیل النفس وتحصیل السعادة باعتبار المبدأ والمعاد بتحصیل الکمال العلمی والعملی وهما بصحة الاعتقاد والاستقامة فی العمل کما ذکره اللہ عز وجل بقوله ان الذین قالوا ربنا اللہ ثم استقاموا وفی الحدیث قل آمنت باللہ واستقم واللہ سبحانه وتعالی اعلم انتهی کلام الشیخ الدهلوی مترجما من الفارسیة بالعربیة النظر

صـ ۴۸
ج ۱

من اشعة اللمعات شرح المشکوة

باللغة

الفارسیة

بیان عدد شعب الایمان

قال الحافظ العینی قد صنّف فی تعیین هذه الشعب جماعة من العلماء منهم الامام ابو عبد الله الحلیمی صنف فیها کتابا سماه فوائد المنهاج والحافظ ابو بکر البیهقی وسماه شعب الایمان والشیخ عبد الجلیل ایضا سماه شعب الایمان واسحاق بن القرطبی وسماه کتاب النصائح والامام ابو حاتم وسماه وصف الایمان وشعبه ولم ار احدا منهم شفی العلیل ولا اروی فنقول ملخصا بعون الله تعالی وتوفیقه ان اصل الایمان هو التصدیق بالقلب والاقرار باللسان ولکن الایمان الکامل التام هو التصدیق والاقرار والعمل فهذه ثلاثة اقسام فان التصدیق یرجع الی اعمال القلب والاقرار الی اعمال اللسان والعمل بالارکان یرجع الی اعمال الابدان (فالاول) یرجع الی الاعتقادات وهی تتشعب الی ثلثین شعبة

ذکر الشعب الایمانیة المتعلقة بالقلب

وهی ثلاثون- (الاولی) الایمان بالله تعالی- ویدخل فیه الایمان بذاته وصفاته وتوحیده بانه لیس کمثله شئ وهی اول شعبة من شعب الایمان فان اول واجب علی کل ذکر وانثی هو معرفة الله سبحانه باسمائه وصفاته (الثانیة)[1] اعتقاد حدوث ما سوی الله تعالی (والمراد به اعتقاد حدوث العالم واعتقاد فنائه فیجب علی کل مکلف ان یعتقد ان کل ما سوی الله تعالی حادث مخلوق له سبحانه وتعالی (الثالثة) الایمان بملائکته وهم خلق لا یعلم عددهم الا الله سبحانه وتعالی- اولی اجنحة مثنی وثلاث ورباع وغیر ذلک اجسام لطیفة نورانیة یتشکلون بصور حسنة- وقد اقدرهم الله تعالی علی هذا التشکل والتمثل وهم سفراء الله سبحانه لا یعصون الله ما امرهم ویفعلون ما یؤمرون ولا یاکلون ولا یشربون بل یسبحون الله تعالی دائما ابدا ولا یفترون (الرابعة) الایمان بکتبه وهی مائة واربعة علی الصحیح یجب الایمان بها اجمالا وبالکتب الاربعة القرآن والتوراة والانجیل والزبور تفصیلا (الخامسة) الایمان برسله- وهم کثیرون لا یحصی عددهم الا الله تعالی کما قال تعالی منهم من قصصنا علیک ومنهم من لم نقصص علیک وقد جاء فی بعض الآثار ان عدد الانبیاء مائة الف واربعة عشرون الفا والرسل منهم ثلاثمائة وثلاثة عشر علی الصحیح یجب الایمان بالجمیع اجمالا ومن جاء ذکره فی الکتاب والسنة تفصیلا یجب الایمان بنبوتهم ورسالتهم وعصمتهم وامانتهم ونزاهتهم من العیوب المنفرة ونحو ذلک تعیینا- (السادسة) الایمان بالقدر خیره وشره یجب الایمان بان الخیر والشر کله من الله تعالی وبقضائه وقدره (السابعة) الایمان بالیوم الآخر وهو الیوم الذی تقوم فیه الساعة ثم یخرج من الارض جمیع ما فی بطنها من الاموات ویدخل فیه السؤال فی القبر وعذابه والبعث والنشور

---

[1] وادرج بعض اهل العلم شعبة اعتقاد حدوث ما سوی الله تعالی فی الشعبة الاولی فانه داخل فی اعتقاد خالقیته وربوبیته العامة الشاملة لجمیع ما سواه-

والحساب والميزان والصراط والحوض (الثامنة) الوثوق بوعد الجنة والخلود فيها (التاسعة) اليقين بوعيد النار وعذابها وانها لا تفنى (العاشرة) محبة الله تعالى. فانه سبحانه هو اخرجنا من العدم وصورنا فى ظلمات الرحم ثم انشأنا والبسنا خلعة الوجود وربانا على موائد نعمائه فيجب علينا محبته سبحانه (الحادية عشر) الحب فى الله والبغض فى الله ويدخل فيه حب الصحابة المهاجرين والانصار وحب آل الرسول صلى الله عليه وسلم ويدخل فيه التنفر من كل ما هو مكروه ومبغوض عند الله تعالى كالكفار والفساق والفجار ويدخل فيه التشبه بالكفار فى الملبس مثل البرنيطة والأكل والشرب مثل اكلهم وشربهم وفى الهيئة مثل خلق اللحية فيجب على كل مسلم ان يبغض اليهود والهنود والنصارى لانهم كلهم اعداء الله تعالى ويدخل فيه ايضا السرور بالحسنة والاغتمام بالسيئة كما فى حديث جابر بن سمرة عن عمر بن الخطاب فى سنن ابى داؤد من سرته حسنته وساءته سيئة فهو مؤمن راجع مختصر الشعب ص ٥٢ فان القزوينى جعل السرور بالحسنة والاغتمام بالسيئة شعبة مستقلة (الثانية عشر) محبة النبى صلى الله عليه وسلم وتعظيمه ويدخل فيه الصلاة والسلام عليه واتباع سنته وحرمة رفع الصوت فوق صوته (الثالثة عشر) الاخلاص والصدق ويدخل فيه ترك الرياء والنفاق (الرابعة عشر) التوبة والندم اى الرجوع الى الله تعالى بعد ما قرّ منه العبد بالمعصية (الخامسة عشر) الخوف والخشية من عظمة الله وجلاله وقهره وسخطه وعقوبته (السادسة عشر) الرجاء فى رحمته تعالى وعفوه. (السابعة عشر) الحياء من الله عز وجل. هكذا ذكر العلامة السيوطى والعلامة القارى واما الحافظ العينى فقد ذكر بعد شعبة الرجاء. شعبة ترك اليأس والقنوط و عندى هو داخل فى الرجاء فالاولى ان يجعل بدلها الحياء شعبة سابعة عشر فقد ورد فى الحديث الحياء شعبة من الايمان راجع المرقاة شرح المشكوة ص ۱/۷۱ وكذا الحافظ العسقلانى لم يذكر فى عداد الشعب شعبة الحياء مع انه كان اولى بالذكر (الثامنة عشر) الشكر اى حمده تعالى فى السراء اى الرخاء والضراء اى الشدة (التاسعة عشر) الصبر وهو انواع صبر على الطاعة وصبر على المصيبة وصبر على ترك المعصية ويدخل فيه الاستقامة على الدين والطاعة ومنهم من جعل الاستقامة فى الدين شعبة مستقلة (العشرون) الوفاء بالعهد (الحادية والعشرون) الورع والتقوى ويدخل فيه التورع فى المطاعم والمشارب والاجتناب عما لا يحل من ذلك.

(الثانية والعشرون) التواضع وحسن الخلق وحقيقة التواضع الانخفاض والانكسار فى نفسه لا بلسانه ومن العلماء من جعل التواضع وحسن الخلق شعبة واحدة ومنهم من جعلهما شعبتين ومنهم من جعل اصل الشعبة حسن الخلق وادخل فيها التواضع كما فعل العلامة القزوينى فى مختصر الشعب ص ٦٣ ويدخل فى التواضع توقير الاكابر (الثالثة والعشرون) الرحمة والشفقة ويدخل فيه الشفقة على الاصاغر (الرابعة والعشرون) الرضاء بالقضاء وهو ان ترضى بما قضى الله سبحانه وقدّر وهو غير الايمان بالقدر (الخامسة والعشرون) التوكل وهو الثقة على مسبب الاسباب مع مباشرة الاسباب لا على الاسباب (السادسة والعشرون) ترك العجب والكبر والزهو ويدخل فيه مدح نفسه مع تزكيتها (السابعة والعشرون) ترك الحقد

والضغن والحسد ـ والحقد هو اضمار العداوة للمسلمين ومنهم من جعل ترك الحقد شعبة وترك الحسد شعبة فجعلهما شعبتين ـ ونحن جعلنا ترك الحقد والحسد ـ شعبة واحدة لتقاربهما (**الثامنة والعشرون**) كظم الغيظ والعفو اى الصفح والعفو وترك الغضب على الاغماض والمسامحة (**التاسعة والعشرون**) ترك الغش او النصيحة ويدخل فيه الظن السوء والمكر وذكر بعضهم هذه الشعبة باسم النصيحة (**الثلاثون**) الزهد والقناعة وهو ترك حب الدنيا ويدخل فيه حب المال والجاه ومنهم من جعل الزهد والقناعة شعبتين فهذه ثلاثون شعبة من الشعب المتعلقة بالقلب فاذا وجدت شيئا من اعمال القلب من الفضائل والرذائل خارجا عما ذكر بحسب الظاهر فانه فى الحقيقة داخل فى فصل من الفصول ليظهر ذلك عند التامل ـ

والقسم الثانی من الشعب الایمانیة

یرجع الی اعمال اللسان وهی تتشعب الی سبع شعب وحاصله ان الشعب اللسانیة سبع

ذکر اعمال اللسان

الاولی

التلفظ بكلمة التوحيد والرسالة **الثانية** تلاوة القرآن **الثالثة** تعلم العلم اى علم الدين فان طلب علم الدنيا بقدر الحاجة المعاشية وان كان مباحا لكنه ليس بشعبة من الايمان **الرابعة** تعليم العلم ـ اى تعليم العلوم الدينية لا الفنون العصرية فان الاشتغال بها ربما يؤدى الى الالحاد **الخامسة** الدعاء والمناجاة **السادسة** الذكر ويدخل فيه الاستغفار والتسبيح والتحميد **السابعة** حفظ اللسان عما لا ينبغى واجتناب اللغو هذه شعبة ترك اللغو من الكلام واللغو كل ما ليس فيه ثواب كالهزل والتكلم بكلمة يضحك بها القوم والقزوينى جعل حفظ اللسان شعبة على حدة سوى شعبة الاعراض عن اللغو ويدخل فيه الستر على اصحاب الذنوب راجع المختصر ص ۷۷

والقسم الثالث من الشعب الایمانیة

یرجع الی اعمال البدن وهی تتشعب الی اربعین شعبة وهی ثلاثة انواع (**الاول**) ما یختص بالاعیان والاشخاص ای بذات المکلف وشخصه وعینه وهی ستة عشر شعبة والنوع الثانی ما یختص بالاتباع ای الاهل والعیال والخدام والممالیک وهو ست شعب والنوع الثالث ما یتعلق بعامة المسلمین وهو ثمانی عشر شعبة

عله والعلامة القزوينى جعل اصل الشعبة حسن الخلق وادخل فيه كظم الغيظ ولين الجانب والتواضع كما فى مختصر الشعب[١٣] الى ص ٦٥ قلت ويمكن ان يقال ان حسن الخلق جماع ابواب مكارم الاخلاق يدخل فيه التواضع وترك الغضب وترك الحقد والحسد والكبر والزهد وغيرها ـ والله اعلم ـ

بیان النوع الاول من القسم الثالث من الشعب الایمانیۃ

الاولی

الطهارۃ عن الحدث والخبث حسا وحکما ظاهرا وباطنا ویدخل فیہ طہارۃ البدن والثوب والمکان والبدن ویدخل فی طہارۃ البدن الوضوء من الحدث والاغتسال من الجنابۃ والحیض والنفاس وقیل یدخل فیہ ستر العورۃ ایضا ومنہم من جعل ستر العورۃ شعبۃ علحدۃ - والثانیۃ) اقامۃ الصلاۃ ویدخل فیہا الفرض والنفل والقضاء (**الثالثۃ**) الصدقۃ والزکوۃ ویدخل فیہا صدقۃ الفطر وکذا الجود والکرم واطعام الطعام واکرام الضیف والقزوینی جعل الجود والسخاء شعبۃ علحدۃ (**الرابعۃ**) الصوم فرضا ونفلا (**الخامسۃ**) الحج ویدخل فیہ العمرۃ والطواف بالبیت ومنہم من جعل الطواف بالبیت شعبۃ علحدۃ (**السادسۃ**) الاعتکاف ویدخل فیہ التماس لیلۃ القدر (**السابعۃ**) الفرار بالدین من الفتن بحفظ دینہ من الفتنۃ والمعصیۃ ویدخل فیہ الہجرۃ من دار الشرک الی دار الاسلام (**الثامنۃ**) الوفاء بالنذر (**التاسعۃ**) تعظیم الایمان ومحافظتہا عن الحنث (**العاشرۃ**) اداء الکفارات (**الحادیۃ عشر**) ستر العورۃ فی الصلاۃ وخارجہا وبعض اہل العلم ادخل ستر العورۃ فی الطہارۃ (**الثانیۃ عشر**) ذبح الضحایا والقرابین اذا کانت منذورۃ للہ تعالی (**الثالثۃ عشر**) القیام بامر الجنائز (**الرابعۃ عشر**) اداء الدین -

استدراک

قلت ہکذا ذکر الحافظ العینی جعل القیام بامر الجنائز واداء الدین شعبتین من شعب الایمان ولکن ذکر شیخ الاسلام زکریا الانصاری بدلہما الجود وفک الرقاب انتہی وہکذا ذکر العلامۃ العزیزی فی السراج المنیر ص ۱۲۶/ج۲ واما العلامۃ القزوینی فقد جعل فی مختصر الشعب - شعبۃ الجود والسخاء علحدۃ انظر منہ ص۵۸ وشعبۃ فک الرقاب والعتق لوجہ اللہ شعبۃ علحدۃ انظر منہ ص۲۸ وشعبۃ عیادۃ المریض علحدۃ انظر منہ ص۵۶ والصلاۃ علی من مات من اہل القبلۃ شعبۃ علحدۃ انظر منہ ص۵۱ فجعلہا اربع شعب - ولم یذکر شعبۃ اداء الدین ولعلہ ادخلہ فی شعبۃ الامانۃ واللہ اعلم - (**الخامسۃ عشر**) حسن المعاملۃ ای الصدق فی المعاملات والاحتراز عن التدلیس والربا وذکر بعضہم ہذہ الشعبۃ باسم المروۃ (**السادسۃ عشر**) اداء الشہادۃ بالحق وترک کتمانہا

بیان النوع الثانی من القسم الثالث من الشعب الایمانیۃ المتعلقۃ بالبدن

وہو ما یختص بالاتباع والاہل والعیال وہو ست شعب (**الاولی**) العفۃ والغیرۃ والمراد بالعفۃ التعفف عن الحرام بالنکاح والمراد بالغیرۃ محافظۃ ناموس اہل البیت بالستر والحجاب وقلا

ذکر الاعمال البدنیۃ المختصۃ بشخص الانسان و ذاتہ وہو ما یختص بذات المکلف و مختصہ وعیلہا ہی ستۃ عشر شعبۃ

جعلهما العلامة القزويني شعبتين مستقلتين فقد ذكر شعبة التعفف عن الزنا بالنكاح علحدة في ص۳۲ وشعبة الغيرة وترك المذاء علحدة في ص۳۳ من مختصر الشعب ونحن جعلناهما شعبة واحدة لتقاربهما وتلازمهما (الثانية) القيام بحقوق العيال اى النفقة عليهم ويدخل فيه الرفق بالخدم والاحسان الى المماليك ومن جملة الاحسان الى المماليك فك رقابهم (الثالثة) بر الوالدين ويدخل فيه الاجتناب عن العقوق - (الرابعة) تربية الاولاد وتاديبهم (الخامسة) صلة الرحم (السادسة) طاعة الموالي ويمكن ان يلحق بهذا الرفق بالعبيد ومنهم من جعله شعبة علحدة -

بيان النوع الثالث من القسم الثالث من الشعب الايمانية المتعلقة بالبدن

وهو ما يتعلق بعامة المسلمين كافة الخلائق وهو ثماني عشر شعبة (الاولى) العدل في الحكم (الثانية) متابعة الجماعة او الاعتصام بحبل الله تعالى جميعا وعدم التفرق عن الحق (الثالثة) طاعة اولى الامر من المسلمين (الرابعة) الاصلاح بين الناس ويدخل فيه قتال البغاة والخوارج (الخامسة) المعاونة على البر والطاعة (السادسة) الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ومن اهل العلم من ادخل الامر بالمعروف والنهى عن المنكر في شعبة المعاونة في البر فلا يكونان شعبتين بل شعبة واحدة والاولى جعلهما شعبتين (السابعة) اقامة الحدود والتعزيرات والمقصود بها حفظ الانساب والاموال والاعراض وصيانة العقل ودفع الضرر عن المسلمين والعلامة القزويني جعل تحريم اعراض الناس شعبة علحدة انظر ص۳۴ من مختصر الشعب قلت لا حاجة الى جعلها شعبة علحدة (الثامنة) الجهاد في سبيل الله لا في سبيل القوم والوطن ويدخل فيه المرابطة وحراسة دار الاسلام عن اعداء الله (التاسعة) اداء الامانة ويدخل فيه اداء الخمس (العاشرة) الاقراض[1] في سبيل الله - يعني قرض دادن يا اداے آن شرح شيخ الاسلام (الحادية عشر) اكرام الجار (الثانية عشر) كسب الحلال وجمع المال من حله (الثالثة عشر) انفاق المال في حقه اى في مصرفه الصحيح ويدخل فيه ترك التبذير والاسراف ويدخل فيه الاقتصاد في النفقة فلا حاجة الى جعله شعبة مستقلة كما فعله القزويني في ص۳۵ من مختصر الشعب (الرابعة عشر) افشاء السلام على المسلمين بدءا وردا (الخامسة عشر) تشميت العاطس (السادسة عشر) كف الضرر والاذى عن الناس (السابعة عشر) - اجتناب اللهو (الثامنة عشر) اماطة الاذى عن الطريق فهذه سبعة وسبعون شعبة اوردناها على حسب ما اوردها الحافظ العيني في عمدة القاري ص۱۵۱ ج۱ مع توضيح يسير وتغيير قليل في التعبير والله اعلم وهكذا اوردها شيخ الاسلام زكريا الانصاري في تحفة الباري ص۲۱۳ ج۱ المطبوع مع شرح القسطلاني وبالجملة هذه سبعة وسبعون شعبة ويمكن عدها سبعا وستين خصلة باعتبار ضم البعض الى بعض ويمكن الزيادة عليها فان كل طاعة يشملها اسم الايمان والطاعات كثيرة تزيد على سبع وسبعين فلعل النبي صلى الله عليه وسلم اراد بهذا الكلام ان الشعب الاصلية الكلية المهمة

---

[1] هذا هو الصحيح وفي عمدة القاري وتحفة الباري العاشرة القرض والصحيح لفظ الاقراض في سبيل الله عز وجل

للايمان هي سبع وسبعون وما سوى ذلك من الطاعات والقربات فهي جزئيات لهذه الكليات فان النبي صلى الله عليه وسلم شبّه الايمان بشجرة طيبة ولا يخفى ان اغصان الشجرة وفروعها تزيد على سبع وسبعين بكثير وكثير ولكن الاغصان التي عليها مدار بهجة شجرة الايمان هي سبع وسبعون فكذلك شعب الايمان من العقائد والفرائض والواجبات والسنن والمستحبات والآداب خارجة عن حد الحصر والاحصاء لكن اصولها الكلية وقواعدها الاصيلة هي سبع وسبعون وما سوى ذلك من الفضائل والشمائل كلها راجعة الى هذه العدد - انظر ص۴۸ ج۱ من اشعة اللمعات شرح المشكوة باللغة الفارسية للشيخ عبد الحق المحدث الدهلوي قدس الله سره - وبالجملة[1] المقصود من حديث الباب ان للايمان شعبا كثيرة والحياء شعبة متوسطة من شعبه واعلاها الاقرار بالتوحيد ومعرفة الرب سبحانه وادناها اماطة الاذى عن الطريق اى دفع الضرر عن المسلمين واوسطها الحياء فانه يبعث الانسان على اجتناب القبيح فمن استجمع هذه الشعب فهو مؤمن على وجه الكمال والا فايمانه بقدر وجود هذه الخصال فيه والله اعلم (قلت) حديث الشعب يدل على ان نسبة الاعمال من الايمان مثل نسبة الفروع والاغصان - من البذر ومعناه ان الاعمال تتشعب من بذر الايمان لا ان الفروع اجزاء للاصل وهذا هو سياق قول الله عز وجل الم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء وهذا هو عين مقصد اساتذة المتكلمين وموقفهم (وقلت) ان قوله تعالى في حق الكافر في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه - ناظر الى سبعين شعبة من الايمان فان الكافر كان ينكرها - والله سبحانه وتعالى اعلم -

باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده

لما ذكر في الباب السابق اجمالا ان للايمان شعبا شرع في تعديد شعب الايمان وتفصيل اجزائه فبدأ بالاسلام واراد ان ينبّه على مراتب الايمان ودرجات الاسلام فالمرتبة الاولى ان يسلم المسلم من شره والمرتبة الثانية ان يوصل اليه الخير ويطعمه الطعام والمرتبة الثالثة ان يحب لاخيه ما يحب لنفسه فهذا ترتيب الابواب فلله در المصنف بدأ امور الايمان بالتروك ثم اردفه بالاعمال والافعال لان التزكية مقدمة على التحلية وقال شيخ الاسلام الدهلوي بيّن المصنف في اول باب من ابواب الايمان ان الايمان قول وعمل ثم بيّن امور الايمان اجمالا ونبّه على ان للايمان شعبا وفروعا كثيرة فبعد هذا الاجمال شرع المصنف في تفصيل خصال الاسلام وشعب الايمان وعقد لكل شعبة وخصلة بابا حسبما ثبت عنده من الكتاب والسنة انتهى كلامه مترجما من الفارسية بالعربية ص۱ ج۱ ولا يبعد ان يقال المقصود بهذا الباب الاشارة الى خلاصة امور الايمان والاسلام وهي السلامة من لسانه ويده فانها جماع كل خير ولعل البخاري اشار بهذا الباب الى شعبة كف الاذى والضرر عن الناس فانه اول مراتب الاسلام

قوله المسلم من سلم المسلمون من لسانه الحديث اى من اذاهما وخصا بالذكر مع ان غيرهما يصدر

---

[1] شيخ الاسلام دهلوي می فرماید بالجملة مقصود از حدیث باب آنست که ایمان شعبها دارد که حیاء شعبه از شعب اوست پس کسی که مستجمع آں باشد مؤمن علی الکمال است دیگر بقدر وجود این خصال در اں والله اعلم ص۶۰ ج۱ -

منه الاذى لان الغالب وقوعه منهما او اطلق على الكل عمل اليد واللسان فيقال فى كل عمل هذا مما عملته اليد واعلم ان ما وقع بحق كاقامة الحد والتعزير ليس بايذاء فى الحقيقة بل استصلاح وطلب سلامة ولو فى المآل (ن)- وفى رواية المجاهد من جاهد نفسه المقصود منه اعلام اهل الاسلام بان المسلم الكامل المتصف بمعنى الاسلام حقيقة من سلم المسلمون من شره واصل الجهاد جهاد العدو الباطن القريب واصل الهجرة هجرة المعصية لا هجرة دار الحرب فلا ينبغى للمهاجر ان يغتر بمفارقة الوطن والعشيرة ولا ينبغى للمجاهد ان يغتر بجهاد الكافر فان اصل الجهاد فهو جهاد النفس وهو الجهاد الاكبر فان النفس عدو قريب وقال تعالىٰ قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة ولا يبعد ان يكون هذا التسلية للمتحسر الذى فاتت عنه فضيلة الهجرة والجهاد بانه يمكنه تحصيل فضيلة الهجرة بالهجرة عن المعاصى وان كان فى وطنه۔

باب اى الاسلام افضل

اى باب فى بيان ان اىّ خصال الاسلام افضل اى اكثر ثوابا عند الله تعالىٰ ذكر فيه حديث ابى موسىٰ رضـ قالوا يا رسول الله اى الاسلام افضل قال من سلم المسلمون من لسانه ويده- ثم قال بعده

الايمان

باب اطعام الطعام من الاسلام

اى باب فى بيان ان اطعام الطعام شعبة من شعب الاسلام والايمان وخصلة من خصال الاسلام ولعله اشار بهذا الباب الى ان الجود والسخاء والكرم شعبة من الايمان ذكر فيه حديث عبد الله بن عمرو رضـ ان رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم اىّ الاسلام خير قال تطعم الطعام وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف فان من عادة اهل الكبر والنخوة انهم لا يبدؤن بالسلام ولا يرضون ببذل السلام على اخوان الاسلام واما وجه اختلاف الجواب مع اتحاد السؤال فقد قال النووى قال العلماء كان الجواب فى وقتين فاجاب فى كل وقت بما هو الافضل فى حق السامع او اهل المجلس فقد يكون ظهر من احدهما قلة مراعاة ليده ولسانه ومن الثانى الكبر والامساك عن الطعام فاجابهما على حسب حالهما كذا فى شرح النووى والجواب الثانى ما قال شيخنا الاكبر مولانا الشاه السيد محمد انورؒ ان اختلاف الجواب لاختلاف نفس السؤال فان السؤال فى الحديث الاول كان عن الافضل وفى الحديث الثانى عن الخير وبينهما فرق فان الافضلية تكون باعتبار الفضائل اللازمة لذاته كالعلم والفضل والحياء . والخيرية تكون بحسب الفواضل المتعدية الى غيره (والجواب الثالث) ما قال الامام الطحاوى ان الافضل ليس امرا واحدا شخصيا بل هو نوع كلى يندرج تحته جزئيات كثيرة فحينئذ يندرج تحت نوع الافضل اعمال كثيرة حكم عليها النبى صلى الله عليه وسلم بكونها افضل فالافضل فى الحديث بمنزلة الطبقة العليا فكما جاز لاشخاص ان يكون كل منهم من الطبقة العليا فكذلك يجوز لاعمال مختلفة ان يكون كل منها من الدرجة الفاضلة عند الله تعالىٰ-

بيان الفرق بين البابين

اعلم ان الفرق بين هذين البابين ان الباب الاول فيه ذكر الافضلية وهي انما تكون بحسب الفضائل وهي المحاسن الذاتية كالعلم والحياة وفي الباب الثاني ذكر الخيرية وهي انما تكون باعتبار الفواضل وهي المحاسن المتعدية الى الغير۔ قاله شيخنا السيد الانور، وقال الحافظ العيني الفرق بين افضل وخير ان الفضل بمعنى كثرة الثواب في مقابلة القلة والخير بمعنى النفع في مقابلة الشر فان الخير ايصال النفع ويقابله الشر وفي الباب الفضل والفضيلة خلاف النقص والنقصية والخير ضد الشر۔ اھ۔ ثم اعلم۔ ان المصنف رحمه الله بدأ امور الايمان، بالاسلام لان الاسلام لازم للايمان ثم نسق الاسلام، بالامسالمة عن الشر وهو سلامة المسلمين من لسانه ويده فبدأ بالترك وهذا اول درجة الاسلام وبعدها درجة ايصال الخير والنفع الى اخيه ولذا قال باب اطعام الطعام من الاسلام والدرجة الثالثة ان يحب لاخيه ما يحب لنفسه كما سياتي

باب من الايمان ان يحب لاخيه ما يحب لنفسه

اى هذا باب فيه بيان ان من شعب الايمان ان يحب الرجل لاخيه ما يحب لنفسه والمقصود ان مثل هذه المواساة والموالاة شعبة عظيمة وخصلة كبيرة من شعب الايمان وخصاله فان مثل هذه الخصلة، دليل على نزاهة نفسه من ارادة العلو ومن الكبر والنخوة وعلامة لرسوخ الاخوة الايمانية في نفسه فان هذه الخصلة المحمودة سبب لحسن المعاش والمعاد فان شره النفس بحكم تسويل الشيطان هو الباعث على الظلم والفساد وسياق للتحريص والتحريض على التراحم والتواضع وترك الحقد والحسد والتكبر وترجيح نفسه على غيره قال الكرماني قدم ههنا لفظ من الايمان بخلاف اخواته حيث قال اطعام الطعام من الايمان اما للاهتمام بذكره او للحصر كأنه قال المحبة المذكورة ليست الا من الايمان۔ قلت ويدخل فيه الستر على اصحاب الذنوب فان الانسان يحب الستر على ذنبه ومعصيته۔ وقال تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم في الدنيا والآخرة وفي حديث عبد الله بن عمر في الصحيحين من ستر مسلما ستره الله يوم القيامة۔

باب حب الرسول صلى الله عليه وسلم من الايمان

اى باب في بيان ان حب الرسول صلى الله عليه وسلم شعبة من الايمان بل هو اساس الايمان قلت وكذلك تعظيم الرسول واحترامه ايضا شعبة من الايمان قال الحافظ العيني۔ قدم ههنا لفظة حب الرسول على لفظة من الايمان اما اهتماما بذكره اولا واما استلذاذا باسمه مقدما ولان محبته هي عين الايمان ولولاه هو ما عرف الايمان كذا في العمدة (قلت) حب الرسول صلى الله عليه وسلم مقدم على الايمان اذ حب الرسول هو الذي يبعث الانسان على الايمان به بخلاف محبة المؤمن المؤمن فان الايمان فيها مقدم على محبته لان المؤمن لا يحب لاخيه المؤمن من حيث كونه مؤمنا ما يحب لنفسه الا بعد الايمان نقدم لفظ الايمان في هذا الباب واخر في الباب الآخر، ثم ان حب الرسول ليس فيه مجاهدة وانما المجاهدة

فی ان یحب لمثله ما یحب لنفسه فقد مر لفظ من الایمان تحریضا علی هذه المحبة والله اعلم - قوله لا یؤمن احدکم حتی اکون احب الیه من والده وولده والناس قال الامام الخطابی معناه لا تصدق فی حبی حتی تفنی فی طاعتی نفسك وتؤثر رضائی علی هواك وان کان فیه هلاکك کذا فی شرح النووی وقدّم الوالد للاکثریة لان کل احد له والد ولا عکس ویمکن ان یقال ان تقدیم الوالد لسبق واقرب الی کونه صلی الله علیه وسلم احب لانه فی حکم الوالد وذکر ابن بطال وغیره ان المحبة ثلاثة اقسام محبة اجلال وعظمة کمحبة الوالد ومحبة شفقة ورحمة کمحبة الولد ومحبة استحسان واستلذاذ کمحبة سائر الناس فجمع النبی صلی الله علیه وسلم فی هذه الالفاظ اصناف المحبة قال ومن استکمل الایمان علم ان حق النبی صلی الله علیه وسلم آکد علیه من حق والده وولده والناس اجمعین لان به صلی الله علیه وسلم استنقذنا من النار وهدینا من الضلالة کذا فی شرح النووی والمراد المحبة الایمانیة وهی اتباع المحبوب لا الطبیعیة لانها لا تدخل تحت الاختیار فلا یکلف بها ومن ثم لم یحکم بایمان ابی طالب مع حبه للنبی صلی الله علیه وسلم (ف)

بَابُ حَلاوة الایمان

المراد بحلاوة الایمان استلذاذ الطاعات وذوق لذتها وتحمّل المشاق فی الدین وایثار ذلك علی اعراض الدنیا اشار بهذا الباب ان الخصال التی یحصل بها حلاوة الایمان کلها من شعب الایمان ومقصود المصنف رح ان الحلاوة من ثمرات الایمان ولا یحصل ذلك الا اذا کان الرسول احب الیه من سائر الخلق ثم ان هذه الحلاوة عقلیة عند علماء الظاهر وحسّیة عند علماء الباطن فان العرفاء یتلذذون بالطاعات مثل الحلواء والعسل وانما عبر استلذاذ الطاعة بالحلاوة لان الله عز وجل شبّه الایمان بالشجرة وذکر لها الثمرة فمن کان صحیح الذوق یجد حلاوته ومن لا فلا - ؎ ومن یك ذا فم مر مریض ٭ یجد مرا به الماء الزلالا

بَابُ عَلامة الایمان حب الانصار

جمع نصیر کشریف واشراف او جمع ناصر کصاحب واصحاب واللام للعهد ای انصار النبی صلی الله علیه وسلم الذین اینذوا او ابایعة علی اعلاء توحید الله وشریعته وهم الاوس والخزرج (ف) لما ذکر المصنف رح فی الباب السابق حلاوة الایمان اردفه بذکر علامة الایمان فان العلامة دون الحلاوة وانما صار حب الانصار علامة للایمان لان الانصار نصروا اهل الایمان فی مقابلة اهل الکفر والنفاق فلا بد ان یکون حُبّ هؤلاء ایمانا وبُغضُهم نفاقا - وغَرَضُ البخاری بهذه الترجمة ان مجرد التصدیق بالقلب لا یکفی الایمان حتی تنصب علیه علامة من الاعمال الظاهرة ومنها موازرة الانصار ومعاونتهم ومحبتهم والله اعلم وایضا اشار بهذا الباب الی ان الحب فی الله والبغض فی الله من الایمان -

بَابٌ

هذا باب بلا ترجمة وهو کالفصل عن سابقه ذکر تحته حدیث البیعة اشارة الی وجه تلقیب اهل المدینة بالانصار ولم یترجم له صراحة لان المقصود بیان امور الایمان وهذا لیس من امور الباب فوضع

الباب وحذف الترجمة وذكر فيه حديث بيعة العقبة لان الباب اذا لم تذكر له ترجمة يكون بمنزلة الفصل مما قبله مع تعلقه به ووجه التعلق انه لما ذكر الانصار في الحديث الاول اشار في هذا الباب الى ابتداء السبب في تلقيبهم بالانصار وهو ان اول ذلك كان ليلة العقبة - قوله وهو احد النقباء ليلة العقبة جمع نقيب وهو الناظر على القوم وعريفهم (اى ضامن وسالار) وكانوا اثنى عشر رجلا والمراد نقباء الانصار الذين تقدموا البيعة النبي صلى الله عليه وسلم ليلة العقبة (ف)

قوله بايعوني اى عاقدوني والمبايعة المعاقدة والمعاهدة شبهت بعقود المال لان كلا من المتعاهدين يعطي ما عنده الآخر فمن عند النبي صلى الله عليه وسلم الثواب والخير الكثير ومن عندهم التزام الطاعة وقد تفسر بانها عقد الامام العهد بما يأمر الناس به على ان لا تشركوا اى على التوحيد وقدمه لانه اصل الايمان واساس التوحيد (ف) قوله ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين ايديكم وارجلكم قال النووي انما اضيف البهتان الى الايدي والارجل لوجهين ذكرهما جماعة من العلماء احدهما ان معظم الافعال تقع بهما ولذا اضيفت الافعال والاكتساب اليهما قال الله تعالى بما كسبت ايديكم (و الثاني) معناه لا تبهتوا الناس بالعيب كفاحا كما يقال فعلت هذا بين يدي فلان اى بحضرته وحاصله ان هذا التقييد لمزيد التقبيح والتشنيع فان الافتراء بما هو معلوم الكذب علانية وصراحة اقبح واشنع والله اعلم

وقوله صلى الله عليه وسلم ولا تعصوا في معروف هو نحو قول الله ولا يعصينك في معروف قيل معناه لا يعصينك في طاعة الله تعالى وقيل في بر وتقوى قال الزجاج والمعنى لا يعصينك في جميع ما تأمرهن به فانك لا تأمر بغير المعروف (قلت) ويحتمل في معنى الحديث ولا تعصوني ولا احدًا ولّي عليكم من اتباعي اذا امر بمعروف فيكون التقييد بالمعروف عائدًا الى الاتباع ولهذا قال صلى الله عليه وسلم تعصوا - ولم يقل تعصوني ويحتمل انه اراد نفسه فقط وقيد بالمعروف تطييبا لنفوسهم فانه صلى الله عليه وسلم لا يأمر الا بالمعروف فمن وفى بالتخفيف وفي نسخة بالتشديد والمعنى فمن ثبت منكم على ما بايع عليه فاجره على الله فضلا ووعدا ومن اصاب منكم ايها المؤمنون من ذلك شيئا اى غير الشرك ومن للتبعيض فعوقب به في الدنيا بان اقيم عليه الحد فهو اى العقاب كفارة له اى سقط عنه الاثم فلا يعاقب عليه في الآخرة اعلم ان قوله شيئا نكرة في سياق الشرط فتعم وتشمل اصابة الشرك وغيره لكن المراد به غير الشرك بدليل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وبدليل الاجماع فالمرتد اذا قتل على الردة لا يكون القتل كفارة له وايضا ان المشرك لا يسقط عنه عذابه بعقوبته في الدنيا بالقتل وغيره وايضا بقرينة السنة انه يستقيم في الافعال التي يمكن اظهارها واخفاءها واما الشرك والكفر فهو من الامور الباطنة فانه ضد الايمان وهو التصديق القلبي على الاصح - وقال الطيبي قالوا المراد منه المؤمنون خاصة لانه معطوف على قوله فمن وفى وهو خاص بهم لقوله منكم وتقديره ومن اصاب منكم ايها المؤمنون من ذلك شيئا فعوقب في الدنيا اى اقيم عليه الحد لم يكن له عقوبة في الآخرة لاجل ذلك القيام (ملخص من عمدة القاري) قال القاضي عياض ذهب اكثر العلماء الى ان الحدود (في غير الشرك) كفارات لهذا الحديث ولم يرد النبي صلى الله عليه وسلم فيما بايعهم حصر المعاصي بل ذكر انواعا يكثر ارتكابها في ذلك الوقت والله اعلم - ومنهم من توقف لحديث ابي هريرة لا ادري الحد وكفارة لاهلها ام لا وهو حديث

صحيح اخرجه الحاكم في مستدركه وقال صحيح على شرط الشيخين وذهب السادة الحنفية الى ان الحد ودانما هي زواجر لا سواتر ومعنى كونها سواتر انها تكفي لمغفرة صاحبها۔ ومعنى كونها زواجر انها انما تفيد الزجر والتوبيخ على مثل هذه المعاصي وامانزتب المغفرة عليها بعد اقامة الحد ومفوض الى الله ان شاء عفا عنه وان شاء عاقبه والحاصل انه لا يجوز الجزم بالمغفرة بعد اقامة الحد وانما الامر بيد الله تعالى ان شاء جعل الحد سببا لتطهيره ومغفرة ذنوبه وان شاء عاقبه وانما تكون كفارة اذا لحقتها التوبة والندم بدليل قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا وتقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض فهذا بيان لجزاء قطاع الطريق۔ ثم بعد ذلك يقول الله عز وجل۔ ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فاعلموا ان الله غفور الرحيم فهذه الآية صريحة في ان مجرد اقامة الحد لا تكون كفارة بدون التوبة فان الله عز وجل قد جمع في هذه الآية بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة واسقط عذاب الآخرة بالتوبة۔ وهكذا فعل الله عز وجل في آية السرقة حيث قال والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم۔ فجعل مغفرة السارق الذي قطعت يده واقيم عليه حده منوطة بالتوبة لا باقامة الحد۔

والجواب

عن حديث عبادة هذا ان التنوين في قوله فهو كفارة له للنوعية اي ان اقامة الحد عليه في الدنيا نوع كفارة له واما تمام التكفير وكمال التطهير فانما هو بالتوبة كما يدل عليه تنكير لفظ كفارة فان التنكير انما يدل على التقليل والتبعيض لاسيما في موضع الاثبات وكذلك حديث ابي هريرة المتقدم ذكره لا ادري الحدود كفارة ام لا معناه لا ادري الحدود هل هي كفارة بالكلية او هي كفارة في الجملة۔ ولا ادري هل يسقط عنه المؤاخذة الاخروية بالكلية۔ او لا يسقط عنه المؤاخذة الاخروية الا بعد التوبة وقد اخرج الطحاوي في شرح معاني الآثار ص $\frac{96}{2ج}$ في باب الاقرار بالسرقة باسناده عن ابي هريرة قال اتي بسارق الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا يا رسول الله ان هذا اسرق فقال ما اخاله سرق فقال السارق بلى يا رسول الله قال اذهبوا به فاقطعوه ثم احسموه ثم ائتوني به قال فذهب به فقطع ثم حسم ثم اتي به فقال تب الى الله عز وجل فقال تبت الى الله فقال تاب الله عليك ص $\frac{96}{2ج}$ فالامر بالتوبة بعد اقامة الحد دليل على ان الحد ليس بكفارة تامة مالم ينضم معه التوبة والاستغفار۔

باب من الدين الفرار من الفتن

يعني ان الفرار من موضع الابتلاء ومحل الفتن من الدين شعبة من شعب الايمان المعبر عنه بالدين وذلك عند عدم العمل بمقتضى الشرع كما فر اصحاب الكهف من فتنة الكفر واووا الى الغار رحمهم الله عز وجل قال الله تعالى ففروا الى الله۔ يا عبادي الذين آمنوا ان ارضي واسعة فاياي فاعبدون۔ وقل رب ادخلني مدخل صدق واخرجني مخرج صدق۔ ومن جملة الفرار بالدين الهجرة في سبيل الله تعالى قال تعالى ومن يهاجر

فی سبیل اللہ یجد فی الارض مراغما کثیرا وسعة - ولان الهجرة شانها عظیم قد ذکرها اللہ فی القرآن مقرونا
بالایمان والجهاد ولذا جعل بعض اهل العلم الهجرة شعبة مستقلة من الایمان والفرار من مواضع الفتنة
صیانة للدین اعم من الهجرة والفرار بالدین علی مراتب فرار من من دار الکفر الی دار الاسلام وفرار من
بلد اذا لم یستقم له دینه اذا فشا الفسوق والعصیان فی بلدة - وفرار من المجلس الذی یسب فیه بعضهم
بعضا او یخوضون فی الکفر بآیات اللہ والاستهزاء بها فیقوم عنهم - وقال تعالیٰ ولا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم
النار فظهر ان الفرار بالدین من الفتنة ومن الاختلاط باهل الفتنة شعبة من الدین ولذا استحق نقباء
الانصار المدح من اللہ فناسب ایراد هذا الباب بعد الباب الذی تقدم فیه ذکر نقباء الانصار وفی
الحدیث اشارة الی فضیلة العزلة فی زمان الفتنة ولا دلالة فیه علی فضیلة العزلة مطلقا -

قال الامام النووی فی الحدیث فوائد کثیرة منها فضل العزلة فی ایام الفتنة الا ان یکون الانسان
ممن له قدرة علی ازالة الفتنة فانه یجب علیه السعی فی ازالتها اما فرض عین واما فرض کفایة بحسب الحال
والامکان واما فی غیر ایام الفتنة فاختلف العلماء فی العزلة والاختلاط ایهما افضل فذهب الشافعی و
الاکثرون الی تفضیل الخلطة لما فیها من اکتساب الفوائد وشهود شعائر الاسلام وتکثیر سواد المسلمین
وایصال الخیر الیهم ولو بعیادة المرضی وتشییع الجنائز وافشاء السلام والامر بالمعروف والنهی عن المنکر
والتعاون علی البر والتقوی واعانة المحتاج وحضور جماعاتهم وغیر ذلک مما یقدر علیه کل احد فان
کان صاحب علم او تسلیک فی الزهد ونحو ذلک تأکد فضل اختلاطه وذهب آخرون الی تفضیل العزلة
لما فیها من السلامة المحققة لکن بشرط ان یکون عارفا بوظائف العبادة التی تلزمه وما یکلف به والمختار
تفضیل الخلطة لمن لا یغلب علی ظنه الوقوع فی المعاصی وباللہ التوفیق اھ فی شرحه علی البخاری والحق ان
الحکم یختلف باختلاف الاشخاص والاحوال والازمان والاوقات فالاولی الامساک عن تفضیل احد الطرفین
علی الاطلاق ثم الذی یظهر من اشارات الاحادیث ان المقصود بیان فضل العزلة فی آخر الزمان عند قرب
القیامة حین ینقطع الرجاء عن صلاح الاحوال واللہ اعلم

باب قول النبی صلی اللہ علیه وسلم انا اعلمکم باللہ وان المعرفة فعل القلب

اشار الامام الهمام بهذا الباب الی عدة امور (الاول) ان الایمان لابد له من اعتقاد ومعرفة
ولا یکفی له القول فقط کما ذهب الیه الکرامیة ففیه رد علی الکرامیة لانهم یقولون ان الایمان مجرد الاقرار
باللسان وزعموا ان المنافق مؤمن فی الظاهر وکافر فی السریرة فیثبت له حکم المؤمنین فی الدنیا وحکم الکافرین
فی الآخرة فرد علیهم البخاری بان الایمان هو او بعضه فعل القلب (والثانی) ان ایمان الشخص علی قدر
معرفته باللہ یزید وینقص بزیادة المعرفة ونقصانها وکذلک الفرار من الفتن انما یکون علی قدر
قوة المعرفة باللہ تعالیٰ وبهذا یظهر مناسبة هذا الباب بالباب الاول قال السندی ولما ورد علیه انه
کیف یزید الایمان وینقص علی قدر معرفته یرید مع ان المعرفة خارجة عن الایمان لما تقدم ان الایمان
قول وفعل والمعرفة لیست شیئا من ذلک اجاب بان المعرفة فعل القلب والفعل لا یقتصر علی ما یصدر من
الجوارح (والثالث) ان المعتبر فی الایمان هی المعرفة الاختیاریة التی تحصل بکسب العبد لا المعرفة الاضطراریة

التی حکاھا اللہ تعالیٰ عن اھل الکتاب یعرفونہ کما یعرفون ابناءھم فانہا لیست بایمان ولا فعل اختیاری للقلب وھذا ھو مراد الامام الاعظم ابی حنیفۃ بقولہ الایمان معرفۃ القلب فقد اراد بہا المعرفۃ الاختیاریۃ لا الاضطراریۃ کما قال تعالیٰ فاعلم انہ لا الہ الا ھو والمراد اکتسبۃ بفعلک واختیارک بفعل اسبابہ من القصد الی النظر فی الآثار علی الوجہ المؤدی الی المقصود وذلک لان المعرفۃ الاختیاریۃ ھی فعل القلب وفعل من افعال النفس واما المعرفۃ الاضطراریۃ فہی کیف لا فعل (والرابع) ان محل الایمان والمعرفۃ ھو القلب فاشار البخاری بہذا الباب الی ھذہ الامور وخلاصۃ غرضہ بہذہ الترجمۃ امران الاول الرد علی الکرامیۃ فی قولہم ان الایمان مجرد الاقرار باللسان والثانی التنبیہ علی زیادۃ الایمان ونقصانہ وقال شیخ الاسلام الدہلوی فی شرحہ الفارسی علی البخاری ان المصنف جمع فی ترجمۃ الباب بین قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم انا اعلمکم باللہ وان المعرفۃ فعل القلب فقد اشار بہذا ان مدار الایمان علی المعرفۃ التی ھی فعل القلب واما تحمل التعب والمشقۃ فی العبادۃ والمبالغۃ فیہا فلیس من مراتب الایمان ومکملاتہ فان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مع انہ کان اعلم باللہ واخشی واتقی ما امر الناس الا بما اطاقوا ولم یرض لہم بالمبالغۃ والتشدید فیہا واللہ اعلم۔

فائدۃ جلیلۃ

اعلم ان المعرفۃ علی ثلاث درجات الاولی معرفۃ العوام والثانیۃ معرفۃ العلماء والثالثۃ معرفۃ الخواص المقربین ومثال ذلک ان السلطان یشترک فی معرفتہ البُلہ والصبیان یعرفہ کل احد من افراد الرعیۃ والحکام والوزراء یعرفون الاحکام السلطانیۃ والخواص والمقربون یعرفون مزاج الملک ویعرفون رضاہ من سخطہ فہؤلاء المقربون العارفون بالشؤن الالہیۃ وقال شیخنا انسیس الانور لفظ العلم والمعرفۃ والیقین قد یطلق ویراد بہ مجرد الادراک وقد یطلق ویراد بہ المعرفۃ التی استولت علی القلب وظہر اثرھا علی الجوارح فہذا النحو من العلم والمعرفۃ نوع من الاحوال والکیفیات التی تکون موجبۃ لحلاوۃ الایمان وبشاشتہ ومثل ھذا العلم والمعرفۃ ھو عین الایمان وھو المراد فی قولہ تعالیٰ انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء فالمراد بالعلماء الذین رسخت المعرفۃ والعلم فی قلوبہم حتی اورثت الخشیۃ والمہابۃ وھؤلاء ھم العلماء حقا عند اللہ عز وجل وھؤلاء ھم ورثۃ الانبیاء جعلنا اللہ تعالیٰ منہم آمین (ف) والفرق بین العلم والمعرفۃ عند کثیر ان العلم ھو الادراک الکلی والمعرفۃ الادراک الجزئی (ت)

قولہ بما کسبت قلوبکم ای بما عزمت علیہ قلوبکم قال العلامۃ السیوطی فی التوشیح قبل الآیۃ وان وردت فی الایمان بالفتح فالاستدلال ھہنا فی الایمان بالکسر ظاھر للاشتراک فی المعنی اذ مدار الحقیقۃ فیہما علی عمل القلب وقد قال زید بن اسلم فی تفسیر الآیۃ ھو کقول الرجل ان فعلت کذا فانا کافر لا یؤاخذہ اللہ بذلک حتی یعقد بہ قلبہ فظہرت المناسبۃ۔ انتہی قولہ امرھم من الاعمال بما یطیقون قال النووی معناہ بما یطیقون الدوام علیہ وقال لہم صلی اللہ علیہ وسلم ھذا لئلا یتجاوزوا طاقتہم فیعجزون وخیر العمل ما دام وان قل واذا تحملوا مالا یطیقون الدوام علیہ ترکوہ او بعضہ بعد ذلک وصاروا فی صورۃ ناقض العہد والراجع عادۃ واللائق بطالب الآخرۃ الترقی فان لم یکن فالبقاء علی حالہ ولانہ اذا اعتاد من الطاعۃ ما یمکنہ الدوام علیہ دخل فیہا

بانشراح واستلذاذ لها ونشاط ولا يلحقه ملل ولا سآمة والاحاديث بنحو هذه الكثيرة في الصحيح مشهورة وقولهم لسنا كهيئتك يعنون لسنا مثلك واراد وا بهذا طلب الاذن في الزيادة على العبادة والرغبة في الخير يقولون انت مغفور لك لا تحتاج الى عمل ومع هذا انت دائب في الاعمال فكيف وذنوبنا كثيرة فرد عليهم النبي صلى الله عليه وسلم وقال كلاما معناه انا اولى بالعمل منكم لاني اعلمكم بالله واخشاكم له انتهى كلام النووي رح۔

قوله ان الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر (فان قلت) النبي صلى الله عليه معصوم عن الكبائر والصغائر فما ذنبه الذي غفر له (قلت) المراد منه ترك الاولى والافضل بالعدول الى الفاضل فهو ذنب لجلالة قدر الانبياء عليهم الصلاة والسلام كذا في عمدة القاري ص$\frac{195}{17}$ وقال شيخنا السيد الانور المراد بالذنب ما لا يليق بشانه الرفيع كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين فالذنب محمول على معناه اللغوي وليس المراد به المعصية حتى يجري فيه الكلام ان الانبياء معصومون من الكبائر والصغائر ايضا وكل الانبياء الكرام مغفور لهم قطعا ويقينا وانما المختص بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم انما هو اعلان المغفرة في الدنيا لانه قدر له صلى الله عليه وسلم القيام في مقام الشفاعة وهو المقام المحمود فاعلن بذلك في الدنيا لئلا يتذكر ذنبه يوم القيامة ويعتذر عن الشفاعة كما يعتذر سائر الرسل ويذكروا ذنوبهم ولذا يقول الانبياء الكرام يوم القيامة اذهبوا الى محمد صلى الله عليه وسلم فقد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر راجع تفسير القرطبي ص$\frac{308}{1}$ تحت تفسير قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين

قوله فيغضب حتى يعرف الغضب في وجهه ومنشأ الغضب طلب التشدد في العمل في مقابل الترفيه والتيسير الناشئ من كمال الشفقة وفرط العطوفة فان الشدة في العمل تورث السآمة والملال فيكون سببا لانقطاع العمل وموجبا لانقطاع الثواب - قوله ان اتقاكم واعلمكم بالله انا اي انا الجامع بين كمال العلم والعمل فلا آمركم الا بما يليق بصلاحكم وفلاحكم ويناسب حالكم ويليق لشأن العبودية وكمالكم فلو كان التقوى والمعرفة بالله موجبا لمشاق الاعمال لكنت اولى ولا شك ان الله غفر لي ما تقدم وما تأخر ولكن ليس مقتضى وعد هذه المغفرة لي ترك الاحتياط والتقليل في العمل والطاعة بل مقتضاه زيادة العمل ونهاية الاحتياط وغاية السعي في الطاعة ومن هذا الباب ما ورد في تبشير اهل بدر اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم فهو تنبيه لهم على مراعاة الاحتياط في العمل الى آخر الحيات والله اعلم

فائدة

اعلم ان المعرفة والتقوى هي روح العبادة فلا يمكن ان تزيد عبادة الولي على عبادة النبي من جهة الكيفية اي من جهة الخشية والمعرفة نعم يمكن ان تزيد من جهة الكمية والمقدار كما اخرج الترمذي

عه منشأ غضب طلب تشدد در عمل است از ایشان در مقابل ترفیه صاحب حق که ناشئ از فرط رحمت واطلاع حقیقت حال وعدم تحمل مشاق وترک عمل است که باعث انقطاع ثواب وحصول ملال باشد۔ شیخ الاسلام

عه بیشتری فرمود تحقق پرهیز کار تر ودانا تر بن شما بخدا منم آنچه صلاح حال وصورت کمال شما ست می فرمایم تقوی ومعرفت بالله اگر متعلق بمشاق اعمال بودے من بدان اولے بودے ولیکن تقوی عبارتست از نگهداشتن نفس از کفر ومعاصی است واز ما سوی الله واین از جمله ترک است ومعرفت بالله صفت دل وفعل اوست شیخ الاسلام ص$\frac{35}{1}$ ج ا۔

فی باب ما جاء فی الدعاء اذا انتبه من اللیل من کتاب الدعوات کان عمیر بن ھانی یصلی کل یوم الف سجدۃ ویسبح مائۃ الف تسبیحۃ ص ۱۷۴/۲

باب من کرہ ان یعود فی الکفر کما یکرہ ان یلقی فی النار من الایمان

یعنی ان کراھۃ العود فی الکفر ککراھۃ الالقاء فی النار شعبۃ من الایمان کما قال تعالیٰ شانہ ولکن اللہ حبب الیکم الایمان وزینہ فی قلوبکم وکرہ الیکم الکفر والفسوق والعصیان والی ھذہ الکراھۃ اشار النبی صلی اللہ علیہ وسلم بقولہ وذالک صریح الایمان وحاصلہ ان کراھۃ الکفر والتنفر منہ شعبۃ من الایمان ومثل ھذہ الکراھۃ من لوازم الایمان ومن علائم حلاوۃ الایمان فان ھذہ الکراھۃ ناشئۃ من الایمان فلابد ان تکون من الایمان قلت ویدخل فی ذلک السرور بالحسنۃ والاغتمام بالسیئۃ لحدیث جابر بن سمرۃ عن عمر بن الخطابؓ فی سنن ابی داؤد ومن سرتہ حسنتہ وساءتہ سیئتہ فھو مؤمن۔ ولم یذکر العینی فی عداد شعب الایمان ولعلہ عندہ داخل فی حلاوۃ الایمان وطعم الاسلام او فی الحب فی اللہ والبغض فی اللہ واللہ اعلم۔ ولما قدم المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ حلاوۃ الایمان وذکر ما یتعلق بھا نقل سؤال الصحابۃ ان یعملوا باکثر واکثر وذلک لوجدانھم حلاوۃ الایمان ولذلک ارادہ بما لا یوجد حلاوۃ الایمان بدونہ وھو کراھۃ العود فی الکفر مثل کراھۃ الالقاء فی النار کما یظھر من الحدیث انہ یجد حلاوۃ الایمان من یکرہ العود فی الکفر المخروص لا فلا واللہ اعلم ۱۲۔

وقال شیخنا السید الانور۔ لعل البخاری اراد بھذا الباب الرد علی من ظن ان الاجتناب عن الکفر وکراھیتہ انما یکون بعد تمام الایمان فھو من قبیل باب المفسدات فی الفقہ فانہ یکون بعد باب صفۃ الصلاۃ فکذلک کراھیۃ الکفر ینبغی ان لا یکون شعبۃ من الایمان بل ینبغی ان یکون بعدہ فاشار المصنف بھذا الباب انہ مع کونہ بعد الایمان یصح ان یعد شعبۃ من الایمان۔

باب تفاضل اھل الایمان فی الاعمال

ای ھذا باب فی بیان تفاضل اھل الایمان وتفاوت درجاتھم واختلاف مراتبھم بسبب تفاوت الاعمال فکلمۃ فی للتعلیل والمقصود منہ الرد علی المرجئۃ والمعتزلۃ اما علی المرجئۃ فحیث دل الحدیث علی دخول طائفۃ من عصاۃ المؤمنین فی النار ومذھبھم انہ لا یضر مع الایمان معصیۃ فلا یدخل العاصی فی النار وقد ثبت بالحدیثین کون الاعمال الصالحۃ مطلوبۃ فی الدین وترکھا مضرا فیہ واما علی المعتزلۃ فحیث یدل علی عدم وجوب تخلید العاصی فی النار واما ثبوت دخول الاعمال فی الایمان وثبوت زیادۃ الایمان ونقصانہ فھو علاوۃ علی ذلک۔ اعلم ان المصنفؒ اخرج تحت ھذہ الترجمۃ حدیث ابی سعید الخدری وفیہ اخرجوا من النار من کان فی قلبہ مثقال حبۃ من خردل من ایمان فاستشکلت مناسبۃ الحدیث بالترجمۃ فان الترجمۃ فی بیان التفاضل بحسب الاعمال والحدیث یدل علی التفاضل فی نفس الایمان نعم لو کانت الترجمۃ باب تفاضل اھل الایمان فی الایمان لکان ھذا الحدیث مناسبا لہ ثم انہ سیأتی فی کلام المصنف بعد ابواب ترجمۃ اخری وھی باب زیادۃ الایمان ونقصانہ والمراد بہ بیان الزیادۃ فی نفس الایمان والنقصان فیہ لکن اخرج تحتھا حدیث انس یخرج من النار من قال لا الہ الا اللہ وفی قلبہ وزن شعیرۃ من خیر والظاھر

مجرد

ان المراد بالخیر هو العمل الزائد علی نفس الایمان کما قال تعالیٰ او کسبت فی ایمانها خیرا وقال تعالیٰ فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ ومن یعمل مثقال ذرۃ شرا یرہ فکان المناسب ان یذکر حدیث انس فی الباب الاول ای فی باب تفاضل اهل الایمان فی الاعمال لاشتماله علی ذکر الخیر المراد منه العمل الزائد علی مجرد الایمان وکان المناسب لحدیث ابی سعید الخدری الذی اوردہ فی باب التفاضل ان یذکر فی الباب الآتی ای فی باب زیادۃ الایمان ونقصانه مع ان المصنف عکس الامر حیث اخرج حدیث ابی سعید فی باب التفاضل مع انه کان مناسبا لباب زیادۃ الایمان ونقصانه واخرج حدیث انس فی الباب الثانی مع انه کان مناسبا للباب الاول فما الوجه فی ذلک فقال الحافظ العسقلانی ان الحدیثین لما کانا صالحین لکلا الامرین۔ لاثبات الزیادۃ والنقصان فی الایمان ولاثبات التفاضل بین اهل الایمان بحسب الاعمال ترجم بکل من الاحتمالین وخص حدیث ابی سعید بالاعمال لان سیاقه لیس فیه تفاوت بین الموزونات بخلاف حدیث انس ففیه التفاوت بالایمان القائم بالقلب من وزن الشعیرۃ والبرۃ والذرۃ کذا فی الفتح ص۹۵ ج۱ وحاصله ان سیاق حدیث انس مشتمل علی ذکر مراتب الایمان وبیان التفاوت فیها وسیاق حدیث ابی سعید الخدری خال عن ذلک فلذلک خص البخاری حدیث انس بباب الزیادۃ والنقصان فی الایمان وخص حدیث ابی سعید بباب التفاضل فی الاعمال وفیه ان مسلما ساق حدیث ابی سعید الخدری مفصلا وسیاقه المفصل مشتمل علی بیان مراتب الایمان وان قیل انه لیس فی طریق المصنف قلنا لیس فی طریق المصنف ذکر الاعمال ایضا فلذلک قال شیخنا السید الانور نور الله وجهه یوم القیامة ونضر آمین الوجه فی ذلک عندی ان کلا من هذین الحدیثین حدیث ابی سعید وحدیث انس اخرجه مسلم فی صحیحه مفصلا

اما حدیث ابی سعید رضی الله عنه

فقد اخرجه مسلم فی صحیحه فی ص۱۰۲ ج۱ وورد فیه ذکر الاعمال مفصلا ولفظه هکذا۔ یقولون ربنا کانوا یصومون معنا ویصلون ویحجون فیقال لهم اخرجوا من عرفتم الخ فهنا ذکر الاخراج من النار بسبب اعمال الجوارح ثم ذکر بعدہ الاخراج من النار بسبب اعمال القلب ثم بسبب مراتب الایمان وفی آخرہ ذکر الاخراج بسبب ذرۃ من الایمان وهؤلاء یخرجهم ارحم الراحمین برحمته۔ فقد اشتمل هذا الحدیث المفصل علی ذکر الاعمال ولیس فیه ذکر نفس الایمان وکلمة التوحید.

واما حدیث انس رضی الله عنه

فقد اخرجه ایضا مسلم فی صحیحه مفصلا فی ص۱۱۱ ج۱ ولیس فیه ذکر الاعمال اصلا وانما فیه ذکر الایمان ومراتبه علی عکس حدیث ابی سعید الخدری رضی الله عنه

واذا تمهد هذا

فنقول انما خص البخاری حدیث ابی سعید بالذکر فی باب التفاضل فی الاعمال لاشتماله علی ذکر الاعمال فی صدرہ واشار بایراد التعلیق بعدہ الی ان المراد بالایمان المذکور فی حدیث ابی سعید انما هو العمل وخص حدیث انس بالذکر فی باب زیادۃ الایمان ونقصانه لانه مشتمل علی ذکر الایمان ومراتبه ولیس

فيه ذكر الاعمال اصلا ولكن لما ورد هذا الحديث بلفظ الخير اورد بعده التعليق تفسيرًا وشرحًا له واشار
بايراد هذا التعليق بعده الى ان المراد بالخير في هذا الحديث هو الايمان على عكس حديث ابي سعيد
الخدري وبهذا ظهرت مناسبة كل حديث ببابه وترجمته ـ ولا يخفى على اهل العلم ان من عادة البخاري
انه يخرج حديثا تحت ترجمة نظرًا الى ما ورد في بعض طرق هذا الحديث تنبيهًا على عادته ـ ففعل ههنا هكذا
حيث اخرج حديث ابي سعيد في باب التفاضل في الاعمال نظرًا الى ما اخرجه مسلم في صحيحه مفصلا وفيه ذكر
الاعمال في صدره ـ واخرج حديث انس في باب زيادة الايمان ونقصانه اذ ليس في طريق من طرق حديث
انس ذكر الاعمال اصلا بل فيه ذكر مراتب الايمان فقط فوضع على كل حديث ترجمة تناسب طريقته المفصلة ـ

بقي ههنا شئ

وهو انه جعل المصنف في الباب الاول لفظ الايمان مفسَّرًا (بالفتح) والخير مفسِّرًا له (بالكسر)
وفي الباب الثاني جعل الخيرَ مُفسَّرًا (بالفتح) والايمان مفسِّرًا (بالكسر) على عكس الاول فهو من مدارك
الامام الهمام وعلومه العميقة الدقيقة لم تصل اليه افهامنا ـ

ثم انّ هذا كلّه

اذا كان حديث ابي سعيد وحديث انس حديثين مختلفين كما هو قاعدة المحدثين فان الحديث
يتعدد عندهم بتعدد الصحابي واما اذا كان الحديثان بالنظر الى المعنى واحدا فلعل الوجه في التغاير في
الترجمتين ان الحديثين وردا بالفاظ مختلفة فوضع على كل لفظ ترجمة ما يناسبه كما فعل في قوله صلى الله عليه
وسلم اذا امّن الامام فامنوا وفي رواية جاء بلفظ اذا امّن القاري فامنوا فالحديث واحد لكن اخرجه
باللفظ الاول في كتاب الصلاة لان لفظ الامام يناسبها واخرجه باللفظ الثاني في كتاب الدعوات فان
القراءة لا تختص بالصلاة ـ قوله مثقال حبة من خردل من ايمان قال النووي قال العلماء المراد بحبة الخردل
زيادة على اصل التوحيد وقد جاء في الصحيح بيان ذلك ففي رواية اخرجوا من قال لا اله الا الله وعمل
من الخير ما يزن كذا ثم بعد هذا يخرج منها من لم يعمل خيرا قط غير التوحيد كما جاء مصرحا به في الصحيح
(فان قيل) كيف يعلمون ما كان في قلوبهم في الدنيا من الايمان ومقداره قلنا يجعل الله سبحانه وتعالى
لهم علامات يعرفون ذلك بها كما يعلمون كونهم من اهل التوحيد بآثار السجود والله اعلم كذا في شرح النووي
قوله فيلقون بفتح القاف في نهر الحيا بفتح الحاء والقصر المطر او الحياة اي او نهر الحياة ونهر الحياة
هو النهر الذي يحيا بمائه من انغمس فيه كما تنبت الحبة في جانب السيل التشبيه من حيث الاسراع فان الحبة
على شط مجرى السيل تنبت في يوم وليلة وهي اسرع نابتة نباتا الم تر انها تخرج صفراء الاصغر من احسن

ـه اشارت بغايت قلت است كه بمجرد قدر حبه از كفر تا اند نباشد وبشارت است كسانے را كه جز توحيد
وتصديق ـ عملے ندارند ـ بلكه نطق بايمان هم بعدم فرصت وقت ميسر نگشته چنانچه غزالي استنباط كرده انتهى
شيخ الاسلام ص ۷۱ ج ۱

الوان الريحان ولهذا ليسر الناظرين ملتوية اى منعطفة منثنية وذلك ايضا يزيد الريحان حسنا يعنى اهتزازه وتمايله اى الذى فى قلبه مثقال حبة من الايمان يخرج من ذلك الماء نضرا حسنا متبخترا كخروج هذه الريحانة من جانب السيل صفراء متمايلة (ك)

ومطابقة الحديث

للترجمة ظاهرة واراد بايراده الرد على المرجئة لما فيه من بيان ضرر المعاصى مع الايمان وعلى المعتزلة فى قولهم ان المعاصى موجبة للخلود كذا فى الفتح والعمدة حيث دل الحديث على اخراج هؤلاء العصاة من النار وان اصحاب الكبائر من الموحدين لا يخلدون فى النار قوله عرض على عمر بن الخطاب هذا الحديث انما يدل على فضل عمر على الذين عرضوا على النبى صلى الله عليه وسلم فى هذا الوقت فقط وليس فيه ذكر بقية الخلفاء ولا يخفى ان المعروضين انما كانوا جماعة قليلة او كثيرة وليس فيه نص ان ابا بكر الصديق ايضا كان فيهم فلا يعارض النصوص الدالة على افضلية ابى بكر رضى الله عنه وان سلمنا ان الحديث يدل على افضلية عمر مطلقا فنقول انما يدل على افضلية عمر باعتبار ظهور الاسلام واتساع دائرته وانتشاره فى العالم وفتوحاته وتوسيع مملكة الاسلام فقط وليس فيه دلالة على افضلية عمر على الاطلاق ثم ان فضل عمر هذا انما كان بناءه على اساس ابى بكر الصديق رضى الله تعالى عنهما - قوله الدين مطابقة الحديث للترجمة ظاهرة من جهة تاويل القميص بالدين وذكر فيه انهم متفاضلون فى لبسها فدل على انهم متفاضلون فى الايمان (ع) بحسب الاعمال وان الاعمال من الايمان وان الايمان والدين واحد وفى هذا الحديث التشبيه البليغ وهو تشبيه الدين بالقميص لانه يستر عورة الانسان وكذلك الدين يستره من النار او ان الدين لباس التقوى وهو خير لباس واما جره فالمراد به بقاء آثاره الجميلة او انمحاء آثار الكفر والجاهلية

بيان الفرق بين الحديثين حديث ابى سعيد الخدرى وحديث انس رض

ورد لفظ الخير فى الحديثين كليهما واتفقوا على ان المراد بالخير فى الحديثين شئ زائد على نفس الايمان لقوله تعالى او كسبت فى ايمانها خيرا وقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره والظاهر من كلام الشارحين ان المراد بالخير الزائد على نفس الايمان مطلق الاعمال الصالحة سواء كانت اعمال الجوارح او اعمال القلب وقال شيخنا السيد الانور نور الله وجهه يوم القيامة الظاهر عندى ان المراد بالخير فى حديث ابى سعيد الخدرى انما هى اعمال القلب فقط كالاخلاص وحسن النية والذكر الخفى والشفقة على المساكين ونحو ذلك لانه قد ورد فى رواية اخرجوا من قال لا اله الا الله وعمل من الخير ما يزن كذا ثم بعد هذا يخرج من النار من لم يعمل خيرا قط غير التوحيد لانه ورد فيه ذكر الخير بعد ذكر اعمال الجوارح من الصوم والصلاة والحج فان الشافعين يخرجون اولا من النار من كان عنده عمل من اعمال الجوارح كالصوم والصلوة فاذا لم يبق فيها من هؤلاء من احد فيقول لهم ارجعوا فمن وجدتم فى قلبه مثقال دينار من خير فاخرجوه الحديث فهذا ظاهر فى ان المراد بالخير غير اعمال الجوارح اذن لهم فى المرة الاولى باخراج من عنده خير من اعمال القلب وليس عنده خير من اعمال الجوارح فظهر ان المراد بالخير فى حديث ابى سعيد انما هى

اعمال القلب فقط ويشهد له ما ورد فی حديث ابی سعيد بعد اخراج من عنده عمل من صلاة وصوم۔ ثم يقولون ربنا ما بقی فيها احد ممن امرتنا به فيقول ارجعوا فمن وجدتم فی قلبه مثقال دينار من خير فاخرجوه۔ ثم من فی قلبه نصف دينار من خير ثم من فی قلبه مثقال ذرة من خير فتكرر لفظ من فی قلبه فی الحديث ثلاث مرات فدل ان المراد بالخير هو عمل القلب فقط دون عمل الجوارح وايضا قد دلت الاحاديث ان الله تعالیٰ يأذن للشافعين فی الشفاعة لمن عنده شئی زائد علی مجرد التصديق واما من ليس عنده الا مجرد التصديق فيتفرد ارحم الراحمين باخراجه من النار۔ اما المراد بالخير فی حديث انس رضی الله عنه فانما هو نور الايمان وانفساحه فی الصدر سوی العمل القلبی اذ لا ذكر للاعمال فی حديث انس اصلا بل ورد فيه ذكر مراتب الخير مع ذكر لا اله الا الله فهذا قرينة علی ان المراد بالخير فی حديث انس ما هو من لواحق كلمة التوحيد وانوارها وآثارها كالنماء والضياء مثلا ولانه قد ورد فی بعض طرق حديث انس رضی الله عنه لفظ مثقال حبة برة او شعيرة من ايمان فهذا دليل علی ان المراد بالخير هی المراتب الناشئة من نفس الايمان وفی اصله فلا بد ان يكون هذا الخير من لواحق نفس الايمان وآثاره لا من اعمال القلب فظهر ان التفاوت المذكور فی حديث ابی سعيد راجع الی تفاوت اعمال القلب فقط والتفاوت المذكور فی حديث انس راجع الی مراتب نفس الايمان واصل التصديق وانوار كلمة التوحيد وآثارها۔

وخلاصة الكلام

ان المراد بالخير فی كلا الحديثين هو الشئی الزائد علی نفس الايمان الا انه من اعمال القلب فی حديث ابی سعيد الخدری رضی الله عنه ومن لواحق نفس الايمان وآثاره فی حديث انس رضی الله عنه وليس من اعمال القلب بل دون اعمال القلب كما ان اعمال القلب دون اعمال الجوارح

مراتب الخروج من النار

قال القاضی عياض دلت الاخبار والآثار علی انه تعالیٰ يأذن لمن عنده شئی زائد من العمل علی مجرد الايمان ويجعل للشافعين من الملائكة والنبيين دليلا وعلامة ، عليه ويتفرد ارحم الراحمين بالرحمة علی قوم لم يعملوا خيرا قط فيخرج برحمته من ليس عنده الا مجرد الايمان انتهی ملخصا۔ كذا فی شرح النووی علی مسلم ص۱۰۳ ج۱۔ فيخرج اولا من النار من عنده شئی من اعمال الجوارح ثم يخرج ثانيا من عنده شئی من اعمال القلب ثم يخرج ثالثا من عنده شئی من انوار الايمان وآثاره ثم يخرج اخيرا وآخرا بقبضة ارحم الراحمين من ليس عنده عمل عمله ولا خير قدمه

من اهل هذه المرتبة

اَشْكَلَ علی اهل العلم تعيين اهل هذه المرتبة فَمَنْ هولاء الذين خفی ايمانهم علی الملائكة والنبيين فالشيخ الاكبر صاحب الفتوحات لما رأی ان هؤلاء عندهم التوحيد وليست عندهم شهادة النبوة والرسالة ذهب الی انهم اهل الفترة الذين لم يدركوا زمان النبوة وعهد الرسالة فنجاتهم تدور علی

التوحید فقط وقال شیخنا السید الانور لیس الامر عندی کما قاله الشیخ الاکبر بل هم الذین عندهم التوحید والرسالة کلاهما وانما اکتفی بذکر التوحید لان تلک الکلمة صارت شعارا للاسلام وعنوانا له فهی متضمنة للشهادة بالرسالة واستغنی عن ذکرها صراحة واما اهل الفترة فقد ورد فی الحدیث الصحیح انهم یمتحنون یوم القیامة یومرون بان یلقوا انفسهم فی النار فمن اطاع فقد نجی ومن ابی فقد هلک وقال استاذنا وشیخنا القدوة الناسک سیدی ومولای الشیخ خلیل احمد قدس الله سره - مصداق هذه المرتبة عندی هم سکان البراری وشواهق الجبال الذی لا یعرفون من الاسلام الا لفظ الاسلام ولا لفظ انهم مسلمون - ای لا یعرفون صلاة ولا صوما - ولا ولا حتی وحتی لم یتلفظوا فی مدة حیاتهم کلمة الاسلام وانما کانوا یعلمون بقلوبهم انا قوم مسلمون فهولاء یخرجهم ارحم الراحمین برحمته وفضله لان هؤلاء لشدة جهلهم وعدم تلفظهم کلمة الاسلام ولو مرة فی حیاتهم خفی ایمانهم علی الملائکة فانهم لو تلفظوا کلمة التوحید مرة واحدة فی حیاتهم لکان لها نور وکان دلیلا للملائکة علی ایمانهم واسلامهم والله اعلم - ولقد اخطأ من زعم انهم هم الذین عندهم القول والاقرار فقط ای مع ذهول عن التصدیق فی الباطن - اذ لا عبرة فی الشرع للقول الظاهری بدون التصدیق الباطنی -

والجواب

عن استدلال المصنف رحمه الله تعالی من جهة السادة المتکلمین ان الحدیثین انما یدلان علی زیادة الخیر ونقصانه وقد علم ان المراد بالخیر هو الشیئ الذی ائد علی مجرد الایمان ونحن لا ننکر زیادة الامور الزائدة علی اصل الایمان ونقصانها ولا کلام فیه وانما الکلام فی الایمان الذی هو مدار النجاة الابدیة والسعادة السرمدیة وملاک الاخوة الایمانیة الساریة فی آحاد المؤمنین کسرایة الحقیقة الانسانیة فی افراد الانسان علی السواء من غیر زیادة ونقصان -

باب الحیاء من الایمان

ای فی بیان ان الحیاء ای الندامة والخجالة التی تعرض من خوف ظهور العیب[1] المعصیة شعبة من الایمان فالحیاء خوف یمنع المکلف من ارتکاب الامر الذی هو عیب عند الله وعند رسوله وهو ارتکاب المعصیة والتقصیر فی حق الطاعة والمقصود ان الحیاء شعبة مرکزیة یدور علیها خصال الخیر وانه مصاحب لکل خیر والحیاء درجات ومراتب والحیاء الکامل ان تحفظ الرأس وما وعی والبطن وما حوی وان تذکر الموت والبلی وتدع زینة الدنیا لکرامة الآخرة کما ورد فی حدیث الترمذی لما ذکر فی الباب السابق تفاضل اهل الایمان بحسب الاعمال ذکر فی هذا الباب تفاضل اهل الایمان بحسب الاخلاق فان الحیاء مثل الامانة خلق من الاخلاق الجمیلة والناس فیه متفاضلون فبعضهم اشد حیاء من البعض ونعم ما قال بعض السلف خف الله علی قدر قدرته علیک واستحی منه علی قدر قربه منک - والحیاء یمنع صاحبه عن ارتکاب المعاصی کما یمنع الایمان فسمی ایمانا مجازا من باب تسمیة الشیئ باسم ما یقوم مقامه وهذا کله اذا کانت

---

[1] ای شرمندگی که عارض می شود آدمی را از ظهور عیب وخوف معصیت از جملہ ایمان است مراد از حیا که از جملہ اخلاق طبیعی است اثر آنست - تیسیر القاری ص ۲۳ ج ۱

لفظة من فی قوله من الایمان تبعیضیة او بیانیة واما اذا کانت من ابتدائیة فیکون المعنی الحیاء ینشأ من الایمان وان الحیاء من آثار الایمان وثمراته فیکون اوفق لغرض المتکلمین۔

باب قوله تعالیٰ فان تابوا واقاموا الصلوٰة وآتوا الزکوٰة الآیة

ای باب فی تفسیر هذه الآیة وغرض البخاری بهذه الترجمة بیان ان هذه الاعمال المذکورة فی هذه الآیة کالتوبة والصلاة والزکوة من الایمان فکما لا نجاة فی الآخرة الا باتیان هذه الاعمال کذلک لا عصمة للدم والمال فی الدنیا مالم یقیم الصلاة ویوت الزکوة واستدل المصنفؒ بالآیة والحدیث علی ان اقامة الصلاة وایتاء الزکوة من الایمان کالتوبة من الکفر لان هذه الآیة تدل علی ان الاعمال المذکورة فیها معتبرة فی الایمان بحیث یتفرع حکم عدم التعرض علی وجودها فباقتضاء المفهوم یکون فیها دلالة علی ان تارک هذه الاعمال یوخذ ولو اخذ ویتعرض لعرضه وماله ودمه وقصد المؤلف الرد علی المرجئة فی قولهم ان الایمان غیر محتاج الی الاعمال مع التنبیه البلیغ علی ان الاعمال من الایمان وانه قول وعمل کما هو مذهبه ومذهب جماعة من السلف وبالجملة هذا الباب مشتمل علی ذکر ثلاث شعب من الایمان التوبة۔ والصلاة والزکوة۔ قوله امرت ان اقاتل الناس الحدیث۔ فیه فوائد منها وجوب قتال الکفار اذا اطاقه المسلمون حتی یسلموا او یبذلوا الجزیة۔ ومنها ان قتال تارکی الصلاة والزکاة واجب وهو ظاهر اذا کانوا طائفة ممتنعة واما اذا کان الممتنع عن الصلاة شخصا واحدا فاختلفوا فیه فذهب مالک والشافعی الی ان تارک الصلاة عمدا۔ یقتل حدا لا کفرا وحکمه حکم المقتول حدا کالزانی المحصن فیغسل ویکفن ویصلی علیه ویدفن فی مقابر المسلمین وعند احمد یقتل کفرا فحکمه حکم المرتدین فلا یورث ولا یغسل ولا یصلی ولا یدفن فی مقابر المسلمین وعند الامام ابی حنیفة یحبس فی السجن ولا یقتل۔ بل یعزر ویضرب حتی یخرج الدم من جسده۔ حتی یتوب واحتج الجمهور بهذا الحدیث علی جواز القتل والجواب انه فرق بین القتل والقتال والقتال انما یتصور مع الطائفة الممتنعة عن هذه الواجبات واما قتل الواحد الممتنع عن هذه الواجبات فلا دلالة علیه فی الحدیث الاتری انه لا یقتل الممتنع الواحد عن الزکوة او الصوم او الحج فکذا تارک الصلاة نعم اذا اجتمع اهل بلدة او قریة علی ترک صلاة او اذان او ختان او صوم او حج یجب علی الامام مقاتلتهم کما صرح به امامنا محمد بن الحسن الشیبانیؒ وعلیه الجمهور قوله ویقیموا الصلاة ویؤتوا الزکوة۔ اعلم ان مناظرة عمرؓ مع ابی بکرؓ فی شان قتال مانعی الزکوة وقول ابی بکرؓ والله لاقاتلن من فرق بین الصلاة والزکوة یدل علی انه خفی علیهما حدیث ابن عمر هذا فانه قد ورد فیه التصریح بالزکوة ایضا کما خفی علیهم حدیث جزیة المجوس وشان الطاعون لانه لو استحضره لم یفتقر ابوبکرؓ الی القیاس والاستدلال بعموم قوله الا بحق الاسلام ولم ینکر عمرؓ علی ابی بکر رضی الله عنهما۔ ثم ان الحدیث المذکور لم ینفرد به ابن عمر بل رواه ابوهریرة رضی الله عنه ایضا بزیادة الصلاة والزکوة فیه کما سیأتی فی موضعه والسنة قد تخفی علی الاکابر ویطلع علیها آحادهم کذا فی عمدة القاری ملخصا ص٢١٣ ج١۔ وایضا لا یلزم من کون الحدیث عند ابن عمر ان یکون استحضره فی تلک الحالة ولو کان مستحضرا فقد کان یحتمل ان لا یکون حضر المناظرة المذکورة

ولا يمتنع ان يكون ذكره لما بعد۔ ولم يستدل ابو بكر في قتال مانعي الزكوة بالقياس فقط بل اخذه ايضا من قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي رواه الا بحق الاسلام كذا في فتح الباري ص ۷۵ ج ۱ (وخلاصة الكلام) ان هذا الحديث مبين ومقيد لما جاء من الاحاديث المطلقة مثل قوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فمن قال لا اله الا الله عصم مني دمه وماله الا بحقه وحسابهم على الله راجع عمدة القاري ص ۲۱۳ ج ۱ قوله الا بحق الاسلام قال النووي معناه ان صدر منه شئ يقتضي حكم الاسلام مؤاخذتهم به من قصاص او حد او غرامة متلف ونحو ذلك استوفيناه والا فهم معصومون اهـ۔ وقال شيخ الاسلام هو استثناء مفرغ لتضمن عصم معنى النفي اي لا يهدر الله دماءهم واموالهم بعد عصمتها بالاسلام بسبب من الاسباب الا بحق من حقوق الاسلام كقتل نفس وترك صلاة واضافة حق الاسلام بمعنى اللام او في او من (ت)

وقوله صلى الله عليه وسلم وحسابهم على الله معناه ان امور سرائرهم الى الله واما نحن فنحكم بالظاهر فنعاملهم بمقتضى ظاهر اقوالهم وافعالهم كذا في شرح النووي۔

فائدة
في بيان الفرق بين الحد والتعزير

الفرق بينهما ان الحد امر متعين وانه من حقوق الله عز وجل لا يجوز للقاضي عفوه واسقاطه بخلاف التعزير فانه مفوض الى رأي القاضي وليس له حد متعين افاده السيد الانور

باب من قال ان الايمان هو العمل

المراد بالعمل ما يشمل القول وعمل القلب وغيره فيطابقه ما ورده من الآيات والاحاديث (ت) مقصود البخاري بهذا الباب الرد على المرجئة في قولهم ان الايمان قول بلا عمل فعقد هذا الباب لبيان ان الايمان هو العمل ردا عليهم ولبيان شدة الارتباط بين الايمان والعمل۔ من حيث ان الايمان كما يطلق ويراد به العمل كذلك يطلق العمل ويراد به الايمان فكأن الايمان هو العمل اي مجموع عمل القلب وعمل اللسان وعمل الجوارح كأن الايمان هو العمل فقال باب من قال ان الايمان هو العمل اي هذا باب في ذكر قول من قال ان الايمان هو عين العمل او ان الايمان قسم من العمل فان الله عز وجل جعل الجنة ثمرة العمل۔ والايمان داخل في العمل قطعا واجماعا فدل ذلك ان الايمان قسم من العمل۔ والمقصود بذلك المبالغة في بيان جزئية الاعمال والرد على المرجئة في قولهم ان الايمان اعتقاد بلا عمل وليعلم ان المراد بالعمل هو المعنى الاعم سواء كان بالقلب او باللسان او بالجوارح ولا يخفى ان جعل الايمان قسما من العمل بالمعنى الاعم لا يزاحم في غرض المتكلمين فان اطلاق العمل على الايمان لا يستلزم ان يكون العمل الظاهر جزء من اجزاء الايمان ولا نزاع في جواز اطلاق العمل على الايمان لان الايمان عمل القلب وهو التصديق ولا يبعد ان يكون هذا العمل من المصنف مؤيدا للمتكلمين في جعلهم الايمان نفس التصديق والله اعلم۔ ويحتمل ان يكون مراد البخاري بهذه الترجمة ان الايمان هو اصل العمل الذي يدخل به العبد الجنة وانه لا يعتبر عمل بدون الايمان فان الايمان اساس الاعمال ولذا قالوا في تفسير قوله تعالى

فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون المراد بالعمل قول لا اله الا الله ويحتمل ان يكون المراد بقوله الايمان هو العمل - ان الايمان فعل اختياري كما صرح سابقا ان الايمان معرفة وللمعرفة فعل القلب ووجهه انقصر الايمان على العمل. يعني ان الايمان مقصور على العمل فثبت انه عمل القلب وانه فعل اختياري وليس من باب العلم المجرد والله اعلم - وقال السندي هي لما ورد في مواضع من كتاب الله تعالى عطف العمل على الايمان والعطف للمغايرة توهم ان الايمان لا يطلق عليه اسم العمل شرعا فوضع هذا الباب لاثبات ان اسم العمل شرعا يشمل الايمان واستدل عليه بقوله تعالى تلك الجنة الخ لان الايمان هو اعظم سبب في دخول الجنة فلا بد من شمول بما كنتم تعملون له - انتهى

باب اذا لم يكن الاسلام على الحقيقة وكان على الاستسلام او الخوف من القتل الخ

وجواب اذا محذوف حذف للعلم به كانه يقول اذا كان الاسلام على الانقياد الظاهر فقط او لاجل الخوف من القتل ولم يكن على الحقيقة الشرعية بحسب الباطن فمثل هذا الاسلام لا يعتد به ولا ينتفع به في الآخرة ومحصل ماذكره واستدل به ان الاسلام يطلق ويراد به الحقيقة الشرعية وهو ما توافق فيه اللسان والجنان وهو الذي يرادف الايمان الشرعي ويلازمه فمثل هذا الاسلام ينفعه عند الله عز وجل وعليه قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام - ويطلق ويراد به الحقيقة اللغوية وهو مجرد الانقياد والاستسلام الظاهري بدون موافقة للباطن مع الظاهر وهو مغاير للايمان فمثل هذا الاسلام اللغوي لا ينفعه في الآخرة والمراد بالاسلام في الآية والحديث هو معناه اللغوي اي الاستسلام الظاهري ونحن لا ننكر مغايرته للايمان واما الاسلام الحقيقي الشرعي المشتمل على التصديق فهو متحد مع الايمان وهو المعتبر في الآخرة وانهما متلازمان لا ينفك احدهما عن الآخر قال شيخنا السيد الانور قدس الله سره قالوا هذا الباب دفع دخل مقدر وهو ان الاسلام والايمان عند البخاري واحد مع ان الآيات والاحاديث تدل على انهما متغايران وتقريره دفع ظاهر والاظهر عندي ان المقصود منه بيان الفرق بين الاسلام المعتبر وغير المعتبر لا دفع الدخل اه فتبين في هذا الباب ان المعتبر المغني بلا هذا الايمان ماهو المقصود بالباب الرد على الكرامية في قولهم ان الايمان اقرار باللسان فقط وقد قال تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولم يقل وكتب في السنتهم

بقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا قال الامام النووي في هذه الآية دلالة لمذهب اهل الحق في قولهم ان الاقرار باللسان لا ينفع الا اذا اقترن به الاعتقاد بالقلب خلافا للكرامية وغلاة المرجئة في قولهم يكفي الاقرار وهذا خطأ ظاهر يرده اجماع الامة والنصوص المتظاهرة في تكفير المنافقين وهذه صفتهم مع انهم كانوا يظهرون الشهادتين - اختلف المفسرون في تفسير هذه الآية فذهب البخاري الى ان هؤلاء الاعراب كانوا منافقين يظهرون الايمان وليسوا كذلك وقيل ان هؤلاء الاعراب المذكورين في هذه الآية ليسوا بمنافقين وانما هم مسلمون لم يستحكم الايمان في قلوبهم فادعوا لانفسهم مقاما اعلى مما وصلوا اليه فادبوا في ذلك وهذا معنى قول ابن عباس رضي الله عنهما وابراهيم النخعي وقتادة واختاره ابن جرير - وقال ابن كثير والصحيح انهم قوم ادعوا لانفسهم مقام الايمان ولم يحصل لهم بعد فادبوا واعلموا ان ذلك لم يصلوا اليه بعد ولو كانوا منافقين لعنفوا وفضحوا كما ذكر المنافقين في سورة براءة وانما قيل لهؤلاء تاديبا اه ص ٢١٩ ج ٤ تفسير ابن كثير -

وقال الحافظ ابن تيمية رحمه الله والدليل على ان الاسلام المذكور في الآية هو اسلام يثابون وانهم ليسوا منافقين انه تعالى قال في آخر الآية وان تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من اعمالكم شيئا فدل على انهم اذا اطاعوا الله ورسوله مع هذا الاسلام آجرهم الله على الطاعة والمنافق عمله حابط في الآخرة ونفي الايمان المطلق لا يستلزم ان يكونوا منافقين كما قال تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون اولئك هم المؤمنون حقا ومعلوم ان من ليس كذلك لا يكون منافقا من اهل الدرك الاسفل من النار وسياق الآية يدل على ان الله تعالى ذمهم لكونهم منوا باسلامهم بجهلهم وجفائهم فلو لم يكن في قلوبهم شيء من الدين لم يكونوا يعلمون الله بدينهم فان الاسلام الظاهر يعرفه كل احد ولفظ لمّا في قوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم ينفي به ما يقرب حصوله ويحصل غالبا كما في قوله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم. كذا في كتاب الايمان للحافظ ابن تيمية ملخصا ص٩٥ الى ص٩٨

قوله فاذا كان اي الاسلام على الحقيقة الشرعية اي التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم مع التلفظ بالشهادتين فهو على اي فهو وارد على حسب قوله جل ذكره ان الدين عند الله الاسلام اي مقبول عند الله تعالى وهذا هو الاسلام الحقيقي واما مجرد الانقياد الظاهري فليس باسلام حقيقي۔

قوله او مسلما بسكون الواو فقط على معنى الاضراب عن جزم سعد بانه مؤمن وليس معناه انكار كون الرجل مؤمنا بل معناه النهي عن القطع بايمان من لم يختبر حاله الخبرة الباطنة لان الايمان يتعلق بالباطن وهو القلب والباطن لا يعلمه الا الله تعالى فاطلاق المسلم اولى من اطلاق المؤمن لان الاسلام معلوم بحكم الظاهر فمطابقة الحديث للترجمة انما هو باطلاق لفظ الاسلام في مقابلة الحقيقي من غير تعرض لحال الشخص والانكار على سعد انما هو على جزمه كما مر وقوله اني لاعطي الرجل بيان سبب نزول الاعطاء لا انكار لكونه مؤمنا والله اعلم۔

باب افشاء السلام من الاسلام

اي هذا باب في بيان ان نشر السلام واذاعته من جملة شعب الاسلام وحقوقه وفي نسخة باسقاط لفظ افشاء۔ فالمعنى باب في بيان ان السلام من شعب الاسلام۔ اعلم ان المصنف تارة يقول هذا من الاسلام وتارة يقول هذا من الايمان فانما يتبع في ذلك الفاظ الحديث فان كان في الحديث لفظ الايمان قال هذا من الايمان وان كان فيه لفظ الاسلام قال هذا من الاسلام فافهم ذلك واستقم قوله قال عمار ثلاث من جمعهن فقد جمع الايمان لان الانصاف في حقوق الله تعالى وفي حقوق العباد جامع للكمالات العملية وبذل السلام لمن عرف ومن لم يعرف دليل كمال التواضع وحسن الخلق والانفاق من الاقتار هو غاية الجود والكرم كما قال تعالى ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة

علٰه فاش و آشکارا کردن سلام بہ آشنا و بیگانہ از حقوق و شعبہائے اسلام است۔

شیخ الاسلام ص٧٩ ج١

فهذا الحديث مشتمل على ثلاث شعب من الايمان -

باب كفران العشير وكفر دون كفر

اى فى بيان كفران العشير وهو الزوج وفى بيان ان كفرا أدْوَنُ من كفرٍ اشار المصنف بهذا الباب الى ان الكفر متنوع ومتفاوت زيادة ونقصانا بمعنى ان كفرا أدْوَن من كفر - والكفر المطلق هو الكفر بالله تعالى وما بعده ادون منه كما ان اخذ اموال الناس بالباطل ادون من قتل النفس بغير حق فيطلق اسم الكفر على بعض المعاصى كما يطلق اسم الايمان على الطاعات وهذا الاطلاق حقيقى لا مجاز فيه لان اطلاق الكلى المشكك على جميع افراده القوى منها والضعيف حقيقى لا مجازى - وهذا كما ان الصحة والمرض لهما مراتب ودرجات كذالك فى الكفر والايمان درجات ومراتب وكما يمكن ان يوجد فى رجل شئ من الصحة وشئ من المرض كذلك يمكن ان يجتمع فى رجل شعبة من الايمان وشعبة من الكفر لكن المرتبة الاخيرة من الكفر لا يمكن ان تجتمع مع الايمان والحاصل ان كل معصية شعبة من الكفر يجوز اطلاق الكفر على هذه المعصية مثل ان يقال ان ترك الصلاة كفر - وان ترك الزكوة كفر وان ترك الجهاد كفر فهذا اطلاق صحيح ليس فيه مجاز لكن لا يستلزم هذا ان يجوز اطلاق الكافر شرعا على صاحب المعصية فان اسم الكافر شرعا مختص بالمكذب والجاحد المعاند - والوجه فى ذلك انه لا يلزم من قيام شعبة من شعب الكفر برجل ان يسمى كافرا وان كان ما قام به كفرا كما لا يلزم من قيام جزء من اجزاء العلم به ان يسمى عالما ولا من معرفة بعض مسائل الفقه والطب ان يسمى فقيها وطبيبا وكما لا يلزم من قيام شعبة من شعب الايمان بالعبد ان يسمى مومنا وان كان ما قام به ايمانا ولما ثبت ان الكفر كلى مشكك واطلاق الكفر على المعاصى حقيقة ظهر انه لا حاجة الى التاويل فى النصوص التى ورد فيها اطلاق الكفر على المعاصى او على ترك الاعمال الشرعية مثل ترك الصلاة وترك الزكوة فان اهل العلم يؤولون هذه النصوص بان المراد منها هو الكفر العملى لا الاعتقادى ولكن لما ثبت ان الكفر متنوع ومتفاوت زيادة ونقصانا وان لفظ الكفر يطلق على المعاصى حقيقة لم يبق حاجة الى هذا التاويل وهكذا ينبغى ان يفهم الباب الآتى باب ظلم دون ظلم وَلْيُعْلَمْ ان قول المصنف وكفر دون كفر فى هذا الباب - وظلم دون ظلم فى الباب الآتى اشارة الى ما روى فى تفسير قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون وقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فقد روى الثورى عن ابن جريج عن عطاء انه قال كفر دون كفر وظلم دون ظلم وفسق دون فسق رواه ابن جرير وقال عبد الرزاق اخبرنا معمر عن ابن طاؤس عن ابيه قال سئل ابن عباس عن قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون قال هو به كفر وليس بكفر ينقل عن الملة وفى رواية قال ليس بالكفر الذى تذهبون اليه وفى رواية قال هو به كفر وليس كمن كفر بالله واليوم الآخر وملائكته وكتبه ورسله فالحاصل ان الكفر كفران احدهما كفر ينقل عن الملة والآخر لا ينقل عن الملة وكذلك الفسق فسقان فسق ينقل عن الملة فيسمى الكافر فاسقا وفسق لا ينقل عن الملة فيسمى الفاسق من المسلمين فاسقا فقد ذكر الله ابليس فقال - ففسق عن امر ربه وكان ذلك الفسق منه كفرا - وقال تعالى واما الذين فسقوا فماواهم

النار والمراد بهم الكفار بدليل قوله تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار التي كنتم به تكذبون - واما الفسق الذي لا يخرج عن الاسلام فكما قال تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون وقال تعالى فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج - فسمى الفاسق من المسلمين فاسقا - وكذلك الظلم ظلمان قد يسمى الكافر ظالما ويسمى العاصي من المسلمين ظالما فظلم ينقل عن ملة الاسلام وظلم لا ينقل وكذلك الشرك شركان شرك في التوحيد ينقل عن الملة وشرك في العمل لا ينقل عن الملة وهو الرياء قال الله تعالى فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا يريد بذلك المرآة بالاعمال الصالحة وقال النبي صلى الله عليه وسلم الطيرة شرك - ومن اراد الوقوف على تفصيل هذا المعنى فليراجع كتاب الايمان لابن تيمية من ص١٣١ الى ص١٣٢ -

قال الحافظ ابن الملقن اردف البخاري هذا الباب بالذي قبله ينبه على ان المعاصي تنقص الايمان ولا تخرج الى الكفر الموجب للخلود في النار لانهم ظنوا انه الكفر بالله فاجابهم انه عليه الصلوٰة والسلام اراد كفرهن حق ازواجهن وذلك لا محالة نقص من ايمانهن لانه يزيد بشكرهن العشير وبافعال البر فظهر بهذا ان الايمان قول وعمل انتهى كلامه في مجمع البحرين -

وبهذا حصل الرد على المرجئة وعلى المعتزلة والخوارج حيث ان اطلاق الكفر على المعاصي يدل على ان المعصية تضر الايمان وان المعاصي لا توجب الخلود في النار ولا تخرج صاحبها عن الايمان وقال القاضي ابوبكر بن العربي اراد المصنف ان يبين ان الطاعات كما تسمى ايمانا كذلك المعاصي تسمى كفرا لكن حيث يطلق عليها الكفر لا يراد به الكفر المخرج عن الملة - اھ

وخلاصة الكلام

ان غرض البخاري بهذا الباب اثبات التشكيك في الكفر بحسب الزيادة والنقصان ليثبت التشكيك في الايمان فان التشكيك في الشيء تشكيك في ضده فاذا ثبت تنوع الكفر وتفاوته زيادة ونقصانا وان المعاصي تسمى كفرا - ثبت تفاوت مراتب الايمان بحسب الزيادة والنقصان وان الطاعات والاعمال الصالحة تسمى ايمانا فالمعاصي كالامراض المتنوعة فكما ان كل مرض يسمى مرضا لكن مرض دون مرض كذلك كل معصية تسمى كفرا لكنها كفر دون كفر فالمحدثون يبحثون عن الامراض الباطنية واغذية القلوب وادويتها واما المتكلمون فانما يبحثون عن المرض المهلك القاطع للحياة الايمانية وعن ترياق الايمان الذي لا يمكن الحياة بدونه فظهر الفرق بين المحدثين والمتكلمين - والله سبحانه وتعالى اعلم -

قوله ايكفرن بالله قال يكفرن العشير ويكفرن الاحسان مطابقة الحديث للترجمة - ان الكفر المروي منقسم الى قسمين كفر بالله وكفر بالعشير والثاني دون الاول والاول يقال له كفر الملة والثاني يقال له كفر النعمة فكفران العشير كفر لكنه لا يخرج عن الملة وهو دون الكفر بالله تعالى وانما خص كفران العشير بالذكر من بين سائر المعاصي لان حق الزوج على الزوجة جاء في الحديث مقرونا بحق الله تعالى حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم لو امرت احدا ان يسجد لاحد لامرت الزوجة ان تسجد لزوجها اشار

النبی صلے اللہ علیہ وسلم الی ان کفر ان حقوق العشیر مُخَمَّرٌ فی طینة النساء وطبیعتهن۔

استدراك

قال شیخنا السید الانور خطر ببالی ان قوله تعالے الاعراب اشد کفرا ونفاقا اصرح آیة فی بیان مراتب الکفر فلِمَ لَمْ یورد المصنف هذه الآیة ههنا فلعل الوجه فی ذلك ان المصنف انما یرید بیان المراتب التحتانیة للکفر لا المراتب الفوقانیة وفی الآیة ذکر المرتبة الفوقانیة وهی مرتبة الکفر المهلك المخرج عن الملة واللہ اعلم۔

باب المعاصی من امر الجاهلیة ولا یکفر صاحبها بارتکابها الا بالشرك

ای هذا باب فی بیان ان المعاصی کبائرها وصغائرها من امر الجاهلیة ای ناشئة من الجهالة یجوز اطلاق الکفر والجاهلیة علی کل معصیة ولکن لا ینسب صاحب المعصیة الی الکفر بارتکاب المعصیة ای باکتسابها والاتیان بها الا بارتکاب الشرك المخرج عن الملة۔ مقصود البخاری بهذا الباب وذکر الآیة والحدیث ان کل معصیة وان جاز علیها اطلاق لفظ الجاهلیة ولفظ الکفر۔ ولکن لا یکفر مرتکب المعصیة بمجرد فعلها ولا یخرج بذلك عن اسم الایمان والاسلام وهذا مذهب اهل السنة والجماعة خلافا للخوارج والمعتزلة فان الخوارج یکفرون مرتکب الکبیرة وعند المعتزلة یخرج عن الایمان ولا یدخل فی الکفر وقوله بارتکابها احتراز عن اعتقادها لانه لو اعتقد حل بعض المحرمات المعلومة من دین الاسلام ضرورة کالخمر والزنا کفر بلا خلاف فالمراد بارتکابها فعلها واکتسابها لا اعتقاد حلها لانه کفر بالضرورة وقوله الا بالشرك ای لا یجوز اطلاق الکافر علی مرتکب المعصیة الا بالشرك بالله وبما هو فی درجته من جحود النبوة ونحوه وکان الشرك فی قوله تعالی ان اللہ لا یغفر ان یشرك به کنایة عن مطلق الکفر واللہ اعلم

ومحصل

هذه الترجمة ان کل معصیة وان جاز علیها اطلاق الکفر لکن لا یجوز ان یقال ان مرتکب هذه المعصیة کافر بل یقال به کفر ولا یقال انه کافر ولا یصح اطلاق اسم الفاعل ما لم یتکرر منه الفعل وذلك نحو قوله تعالی وعصی آدم ربه فغوی فانه لا یجوز اطلاق العاصی والغاوی علی سیدنا آدم علیه الصلاة والسلام ووجه المناسبة بالباب السابق انه لما قدم ان المعاصی یطلق علیها لفظ الکفر اراد ان یبین انه کفر لکنه لیس بکفر یخرج عن الملة خلافا للخوارج الذین یکفرون بالذنوب وخلافا للمعتزلة الذین یقولون انه بین هاتین المنزلتین لا مؤمن ولا کافر قال ابن بطال غرض البخاری الرد علی من یکفر بالذنوب کالخوارج فی قولهم المذنب من المؤمنین مخلد فی النار اه وقد نطق القرآن بتکذیبهم فی مواضع واصرح الآیات فی ذلك قوله تعالی ان اللہ لا یغفر ان یشرك به ویغفر ما دون ذلك لمن یشاء والتفصیل فی کتب التفاسیر فان قیل لم خص اللہ الشرك بعدم المغفرة مع انه لا مغفرة للکافر سواء کان مشرکا ام لا۔ فالجواب۔ عنه ان المراد بالمشرك الکافر مطلقا وقیل ان الکافر لا یخلو عن الشرك وان کان مدعیا

للتوحيد والاظهران يقال ان دون بمعنى ادون وادنى ومعنى الآية ان الله لا يغفر الشرك بالله بلادت التوبة ويغفر ذنبا هوادون وادنى من الشرك بدون التوبة لمن يشاء والكفر بالله ليس بادون من الشرك بالله فان الكفر بالله اشد كفرا من الشرك بالله۔

(وان قيل) اذا كان كل معصية كفرا فلم لا يطلق الكافر عليه لان قيام مبدأ الاشتقاق يصحح اطلاق المشتق عليه قيل هذا ليس بلازم راجع كتاب الصلاة لابن القيم وكلام الرازي في تفسير قوله وعصى آدم ربه فغوى۔ قوله فسماهم المؤمنين اي فسمى الله تعالى اهل القتال فيما بينهم مؤمنين فدل ذلك ان صاحب الكبيرة لا يخرج عن كونه مؤمنا۔

شُبهة وجوابُها

ان القرآن الكريم اطلق لفظ الكافر على المعاصي حيث قال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون والجواب ان هذا الاطلاق على الجماعة لا على شخص معين وهذا كما يقال لعنة الله على الكاذبين ولا يجوز اللعن على كاذب معين۔ قوله اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار هذا اذا كان القتال في عمية او عصبية جاهلية او اغراض نفسانية من غير تحقيق حقيقة الحال واما اذا كان لاحقاق الحق وابطال الباطل فالقاتل والمقتول كلاهما في الجنة من اجتهد فاصاب فله اجران ومن اخطأ فله اجر واحد وقال تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما وان بغت احدهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيئ الى امر الله فالقتال لاصلاح الحال واجب لذا لم يوافق الاحنف ابا بكرة بل لم يزل مع علي رضی في سائر حروبه وانما حمل ابو بكرة الحديث على العموم سدّ الذرائع القتال بين المسلمين ورأى ان القتال في زمن الفتنة فتنة ولذا لم يدخل في القتال ومثل هذا كان رأي ابن عمر وابي سعيد الخدري وعمران بن حصين وغيرهم رضي الله عنهم ومعظم الصحابة والتابعين رأوا ان نصر الحق واجب ففعل كلٌّ ما ظهر له من اجتهاده وقاتلهم ومقتولهم كلهم في الجنة حيث لم يقصدوا به معصية ولا غرضا دنيويا وانما كانوا مجتهدين متأولين فمن اصاب منهم فله اجران ومن اخطأ فله اجر واحد ففقد رفع الله الحرج عن المجتهد المخطئ وضعف اجر المصيب من فضله ورحمته وجمهور اهل السنة على ان الحق كان مع علي رضي الله عنه والحاصل ان قوله فالقاتل والمقتول في النار معناه انهما يستحقانه فلا يستلزم خلودهما فيها على ما زعمه المعتزلة ولا دخولها لجواز العفو ثم ان هذا اذا كان القتال بغير تاويل سائغ او لغرض دنيوي واما اذا كان عن اجتهاد وظن لاصلاح الدين فالمصيب له اجران والمخطي له اجر واحد۔

بابُ ظلمٍ دون ظلمٍ

اي هذا باب في بيان ان الظلم اي المعصية له مراتب مثل الكفر ودون بمعنى ادنى اي بعض الظلم ادنى من بعض او بمعنى غير اي هو انواع فكما يطلق الكفر على المعاصي كذلك يطلق الظلم ايضا على المعاصي فظهر ان الظلم انواع وان بعض انواع الظلم اي المعاصي كفر مخرج عن الملة وبعضها ليس

بكفر مخرج عن الملة ولعل الترجمة ماخوذة من قوله صلى الله عليه وسلم الظلم ظلمات يوم القيامة قال تعالى ظلمات بعضها فوق بعض ولا يبعد ان يكون اشارة الى ما ورد فى تفسير قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون كما تقدم۔ قال ابن بطال مقصود الباب ان تمام الايمان بالعمل وان المعاصى ينقص بها الايمان ولا تخرج صاحبها الى الكفر والناس مختلفون فيه على قدر صغر المعاصى وكبرها انتهى وبه يظهر الرد على المرجئة حيث يدل على ان المعصية تضر الايمان وعلى المعتزلة والخوارج من حيث ان المعصية لا تخرج عن الملة فكما ان كفرا يكون دون كفر فكذلك شرك يكون دون شرك فاثبت بالباب الاول ان الايمان له مراتب لان الكفر ضد الايمان وله مراتب واثبت بهذا الباب ان التوحيد له مراتب لان الشرك والظلم ضد التوحيد وله مراتب۔

بيان وجه المناسبة بين البابين

اعلم ان وجه المناسبة بين البابين ان المذكور فى الباب الاول هو ان الله تعالى سمى البغاة مؤمنين مع كونهم عصاة ولم ينف عنهم اسم الايمان ولا شك ان المعصية ظلم والظلم فى ذاته مختلف والمذكور فى هذا الباب ان الظلم متنوع ومتفاوت حيث قال ظلم دون ظلم يعنى ان انواع الظلم متغايرة بعضها اخف من بعض وهو ظاهر فى مقصود المصنف واستدل بالحديث المرفوع ووجه الدلالة منه ان الصحابة فهموا من قوله تعالى بظلم عموم انواع المعاصى ولم ينكر عليهم النبى صلى الله عليه وسلم ذلك وانما بين لهم ان المراد اعظم انواع الظلم وهو الشرك فدل على ان للظلم مراتب متفاوتة بعضها دون بعض فظهرت مناسبة الحديث بالترجمة وذهب الخطابى الى ان الصحابة حملوا الظلم فى الآية على المعاصى التى دون الشرك فانهم رأوا ان الشرك اكبر من ان يسمى بالظلم فبين لهم الرسول صلى الله عليه وسلم ان الظلم عام للكفر والشرك والمعاصى لكن المراد ههنا الشرك والكفر خاصة

قوله فانزل الله عز وجل ان الشرك لظلم عظيم اعلم ان الصحابة فهموا ان الظلم فى قوله تعالى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم على الاطلاق وظنوا انه لا يكون الامن والاهتداء الا لمن لم يظلم نفسه بمعصية۔ فشق ذلك عليهم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس ذلك الظن الذى وقع لكم كما ظننتم وانما المراد بالظلم۔ الظلم المقيد الذى لا ظلم بعده كما قال لقمان لابنه يا بنى لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم فان اصل الظلم وضع الشئ فى غير موضعه ومن جعل العبادة لغير الله فهو ظالم بل اظلم الظالمين فلا يحصل الامن والاهتداء الا لمن لم يلبس ايمانه بهذا الظلم العظيم۔ والقرينة على ذلك سياق الآية وسباقها فانه قد تكرر ذكر الشرك فيما تقدم حيث قال ابراهيم عليه الصلاة والسلام يا قوم انى برئ من المشركين۔ ولا اخاف ما تشركون۔ وكيف اخاف ما اشركتم ولا تخافون انكم اشركتم بالله۔ وايضا ان اللبس معناه الخلط ولا بد لاختلاط شئ بشئ من اتحاد المحل والظرف اذ لا يمكن الاختلاط عند اختلاف الظرف ومعلوم ان ظرف الايمان هو القلب فلا بد ان يكون المراد بالظلم هو الشرك الاعتقادى الذى محله القلب لان الشرك العملى محله الاعضاء والجوارح لا القلب وايضا ان لفظ ظلم فى قوله بظلم نكرة والتنوين للتعظيم فيكون معناه ولم يلبسوا ايمانهم بظلم عظيم ولا يخفى ان الظلم العظيم هو الشرك كما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم (فان قيل) كيف اختلاط الظلم مع الايمان فى محل واحد مع انهما متضادان

(فلنا) هذا كما قال تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون۔

تنبيه

اختلفت الفاظ هذا الحديث ففي رواية الباب فانزل الله عز وجل ان الشرك لظلم عظيم۔ فهذا يدل على ان هذه الآية نزلت بعد سؤالهم وقولهم اينا لم يظلم۔ وفي رواية جرير عن الاعمش فقالوا اينا لم يلبس ايمانه بظلم فقال ليس كذلك الا تسمعون الى قول لقمان وهو يدل على ان هذه الآية كانت قد نزلت من قبل سؤالهم هذا۔

والجواب

ان الصحيح ان قوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم قد كان نزل قبل قوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وقبل سؤالهم المذكور ولما ظهر منهم السؤال تلاها النبي صلى الله عليه وسلم عليهم دفعا لاستبعادهم فعبر عنها الراوي بالنزول۔ فهذا توسع في التعبير لا غير

باب علامات المنافق

المقصود بهذا الباب بيان ان الاخلاص شعبة من الايمان فان النفاق ضد الاخلاص والنفاق لغة مخالفة الظاهر للباطن فان كان في اعتقاد الايمان فهو نفاق الكفر والا فهو نفاق العمل وتتفاوت مراتبه۔ لما تقدم ان مراتب الكفر متفاوتة وان الظلم انواع متنوعة اتبعه بان النفاق ايضا اقسام مختلفة بعضها دون بعض لان مراتب الاخلاص متفاوتة فلابد ان يكون للنفاق ايضا مراتب مختلفة فمن لم يبلغ كمال مرتبة الاخلاص۔ يجوز ان يقال له انه نافق باعتبار حاله ومنزلته ومنه حديث نافق حنظلة فانه يدل على ان النفاق له شعب ومراد البخاري بهذه الترجمة ان المعاصي يطلق عليها النفاق كما يطلق عليها الكفر والظلم وبعضها دون بعض وبعضها يخرج عن الملة وبعضها لا يخرج نثبت بذلك ان الاخلاص ايضا له مراتب يزيد الايمان بزيادته وينقص بنقصانه۔ واحتج البخاري لذلك بحديث الباب فانه يدل على ان من جمع هذه الخصال كلها۔ يكون منافقا كاملا ومن لم يجمع هذه الخصال الاربع يكون نفاقه دون نفاق الاول ويؤيده قوله كان منافقا خالصا وبهذا يحصل الرد على المرجئة والكرامية وعلى المعتزلة والخوارج حيث ان بعض المعاصي يجعله في عداد المنافقين ولا يخرجه عن عداد المؤمنين۔ وبالجملة المقصود بهذا الباب الرد على المرجئة والكرامية والمعتزلة والخوارج في اقوالهم وقد حصل بهذا الحديث وثبت ان الايمان يزيد بالامانة والصدق والوفاء بالعهد وينقص بالخيانة والغدر والفجور لكن لا يخرج عن دائرة الايمان بالكلية۔

ولما كانت هذه الخصال الثلاث من علامات النفاق كانت اضدادها لا محالة من علامات الايمان فيكون الصدق۔ والوفاء بالعهد والامانة من علامات الايمان وشعبه وخصاله۔

(فائدة) وانما اقتصر في بيان علامات النفاق على هذه الثلاث لان الايمان قول وعمل ونية فنبه بالكذب

على فساد القول وبالخيانة على فساد العمل وبالخلف على فساد النية لان خلف الوعد انما اذا عزم على عدم الوفاء واما اذا عزم الوفاء عند الوعد ثم عرض له مانع فهذا ليس بنفاق ويؤيده ما رواه الطبرانی باسناد لا باس به فی حدیث طویل من حدیث سلمانؓ اذا وعد وهو يحدث انه يخلف - (وفاتا اخرى) الوعد يكون من جانب واحد والعهد يكون من الجانبين - قوله آية المنافق ثلاث ای علامته ولذا قيل الآية القرآن آية لانها علامة انقطاع كلام عن كلام قال النووی - اعلم ان هذا الحديث عده جماعة من العلماء مشكلا من حيث ان هذه الخصال قد توجد فی المسلم المصدق الذی ليس فيه شك وقد اجمعت الامة على ان من كان مصدقا بقلبه ولسانه وفعل هذه الخصال لا يحكم بكفره ولا هو منافق يخلد فی النار قالوا وقد جمعت اخوة يوسف عليه السلام هذه الخصال وكذا وجد لبعض السلف والعلماء بعضها او كلها وليس فی الحديث اشكال بل هو واضح صحيح المعنى ولله الحمد لكن اختلف العلماء فی معناه فالذی قاله المحققون والاكثرون وهو الصحيح المختار معناه ان هذه الخصال نفاق وصاحبها شبيه بالمنافقين فی هذه الخصال ومتخلق باخلاقهم فان النفاق اظهار ما يبطن خلافه وهذا المعنى موجود فی صاحب هذه الخصال - ويكون نفاقه خاصا فی حق من حدثه ووعده وائتمنه وخاصمه من الناس لا انه منافق فی الاسلام يظهره ويبطن الكفر فهذا مراد النبی صلى الله عليه وسلم والله اعلم لا انه اراد نفاق الكفار الذی يخلد صاحبه فی النار وقوله صلى الله عليه وسلم كان منافقا خالصا معناه شديد الشبه بالمنافقين بسبب هذه الخصال - وقال بعض العلماء هذا فيمن كانت هذه الخصال غالبة عليه فاما من ندر فليس داخلا فيه فهذا هو المختار الذی عليه جمهور العلماء فی معنى الحديث وقد نقل الامام ابو عيسى الترمذی واجاب هؤلاء عن قصة اخوة يوسف عليه الصلاة والسلام بان هذا لم يكن عادة لهم انما حصل منهم مرة واستغفروا وحللهم صاحب المظلمة وقال جماعة من العلماء المراد به المنافقون الذين كانوا فی زمن النبی صلى الله عليه وسلم فحدثوا بايمانهم فكذبوا وائتمنوا فی دينهم فخانوا ووعدوا فی امر الدين ونصره فاخلفوا وفجروا فی خصوماتهم وهذا قول سعيد بن جبير وعطاء بن ابی رباح ورجع اليه الحسن بعد ان كان على خلافه وهو مروی عن ابن عمر وابن عباس رضی الله عنهم ويروی عنهما عن النبی صلى الله عليه وسلم قال القاضی عياضؒ واليه مال كثير من ائمتنا وحكى الخطابی قولا آخر ان معناه تحذير المسلم ان يعتاد هذه الخصال التی يخاف على صاحبها ان يفضی به الى حقيقة النفاق وقال بعضهم ورد الحديث فی رجل بعينه منافق وكان النبی صلى الله عليه وسلم لا يواجههم بصريح القول فيقول فلان منافق بل يشير اشارة كقوله صلى الله عليه وسلم ما بال اقوام يفعلون كذا والله تعالى اعلم ومراد البخاری بذكر هذا الحديث هنا ان المعاصی تنقص الايمان كما ان الطاعة تزيده والله اعلم انتهى كلام النووی فی شرحه

باب قيام ليلة القدر من الايمان (ای انه من خصال الايمان)

وان الايمان يدعو اليه ويقتضيه لما بين علامات النفاق وقبحها رجع الى ذكر علامات الايمان وحسنها لان المقصود الاصلی هو الكلام على متعلقات الايمان وانما يذكر غيره تبعا واستطرادا فعلى هذا يكون هذا

الباب فی الحقیقة متذکور اعقیب باب السلام من الاسلام ولیلة القدر ایضا یفشی فیها السلام من الملائکة علی المؤمنین کما قال تعالی سلام هی حتی مطلع الفجر ملخص من الفتح والعمدة فاشار بهذا الباب الی ان قیام لیلة القدر والتماس لیلة القدر کله من شعب الایمان قوله ومن یقم لیلة القدر لما کان قیام لیلة القدر غیر متیقن عبر عنه بصیغة المضارع فقیل ومن یقم ـ بخلاف قیام رمضان وصیامه فانه محقق الوقوع فلذا عبر عنه بالماضی فقیل و من قام رمضان ومن صام رمضان الحدیث قال الشیخ السید الانور انا متردد فی معنی القیام هل هو ماخوذ من القیام فی الصلاة او من القیام من النوم فعلی الاول معنی قوله من یقم ای من احیی لیلة القدر ـ وعلی الثانی معناه من احیی لیلة القدر بالعبادة سواء کان بالصلاة او بالاذکار وکذا انا متردد فی معنی قوله تعالی قم اللیل هل المامور به هو القیام للصلاة او مطلق احیاء اللیل بالعبادة ای عبادة کانت ـ والله اعلم ـ

باب الجهاد من الایمان

ای فی بیان ان الجهاد ـ ای محاربة اعداء الله لاعلاء کلمة الله لا للقوم والوطن شعبة من الایمان واما المحاربة لاجل الدفاع عن القوم والوطن فلیس من الجهاد اصلا ومن مات ولم یغز ولم یحدث نفسه بالغزو مات علی شعبة من النفاق ، وقال الله تعالی انما المؤمنون الذین آمنوا بالله ورسوله ثم لم یرتابوا وجاهدوا باموالهم وانفسهم فی سبیل الله اولئك هم الصادقون ، وقال تعالی لا یستأذنك الذین یؤمنون بالله والیوم الآخر ان یجاهدوا باموالهم وانفسهم والله علیم بالمتقین ـ انما یستأذنك الذین لا یؤمنون بالله والیوم الآخر وارتابت قلوبهم فهم فی ریبهم یترددون فدلت هذه الآیات علی ان الجهاد شعبة من الایمان اعلم انه لا یتم الجهاد الا بالهجرة ولا تتم الهجرة والجهاد الا بالایمان والراجون رحمة الله هم الذین قاموا بهذه الثلاثة کما قال تعالی ان الذین آمنوا والذین هاجروا وجاهدوا فی سبیل الله اولئك یرجون رحمة الله والله غفور رحیم وحقیقة الهجرة هی المجانبة عن اعداء الله فی الله ولله وحقیقة الجهاد هی مقاتلة اعداء الله لاعلاء کلمة الله والجهاد عام شامل لجهاد العدو الظاهر مثل الکفار والمنافقین ولجهاد العدو الباطن مثل النفس والشیطان وحیث ان النفس والشیطان اشد عداوة من الکفار والمنافقین کان جهاد النفس عند علماء الباطن جهاد الاکبر واهم واعظم من جهاد الکفار لقوله تعالی یا ایها الذین قاتلوا الذین یلونکم من الکفار ولیجدوا فیکم غلظة فمن لم یجاهد نفسه واشتغل بجهاد الکفار صار حاله مثل حال فرعون یذبح بنی اسرائیل ویربی عدوه ای سیدنا موسی علیه السلام فی البیت والحاصل ان القتال لاعداء الله ان کان لاعلاء کلمة الله فهو جهاد فی سبیل الله وشعبة من شعب الایمان واما اذا کان القتال لاجل القوم والوطن مع قطع النظر عن الاسلام فهو لا مساس له بالایمان والاسلام اصلا نعوذ بالله من فتنة القومیة والوطنیة فان القومیة والوطنیة فی هذا الزمان هی الحمیة الجاهلیة التی ذمها الله تعالی فی القرآن العظیم وهی کفر دون کفر ویدخل فی الجهاد المرابطة فی سبیل الله والثبات فی معرکة القتال فانهما ایضا شعبتان من الایمان ـ اعلم انه اورد هذا الباب بین قیام لیلة القدر وقیام رمضان وصیامه لیشیر بذلك الی ان التماس لیلة القدر یستدعی مجاهدة تامة فذکر المؤلف فضل الجهاد

لذلك استنظرادا ثم عاد الى ذكر قيام رمضان وهو بالنسبة لقيام ليلة القدر عام بعد خاص ثم ذكر بعده باب الصيام لان الصيام من التروك فاخره عن القيام لانه من الافعال ولان الليل قبل النهار ولعله اشارة الى ان القيام مشروع فی اول ليلة من الشهر كذا فی الفتح قوله لا يخرجه الا ايمان بی او تصديق برسلی كلمة او ههنا لبيان التسوية بين الامرين ای هما سواء لا فرق بينهما سواء كان الباعث على الخروج الايمان بالله او الايمان بالرسول فان كلا منهما مستلزم للآخر - قوله ان ارجعه بما نال من اجر فقط ان لم يغنم او اجر مع غنيمة ان غنم او ان او بمعنى الواو كما رواه ابو داؤد بالواو و بغير الالف او ان ادخله الجنة ان استشهد فی سبيلی ای ادخله الجنة مع السابقين بغير حساب ولا مؤاخذة - ومعنی الحديث ان الله ضمن ان الخارج للجهاد ينال خيرا بكل حال فاما ان يستشهد و يدخل الجنة بغير حساب ولا مؤاخذة واما ان يرجع باجر فقط واما باجر وغنيمة - والجنة وان كانت اجرا لكنها اجر خاص عمدة القاری ص۲۳۱ ج۱۔

باب تطوع قيام رمضان من الايمان

ای هذا باب فی بيان ان تطوع قيام رمضان شعبة من شعب الايمان والمراد من القيام هو القيام بالطاعة فی لياليه ولعل فی زيادة لفظ التطوع اشارة الى ان النوافل ايضا من اجزاء الايمان مثل الفرائض لا كمن ذهب الى ان النوافل ليست من اجزاء الايمان والظاهر ان المراد بتطوع قيام رمضان هی التراويح قال الامام النووی حمل اصحابنا وغيرهم من العلماء قيام رمضان على صلاة التراويح والتحقيق ان يقال التراويح محصلة لفضيلة قيام رمضان ولكن لا تنحصر الفضيلة فيها ولا يخص المراد بها بل فی ای وقت من الليل صلى تطوعا حصل هذا الفضل انتهى - قوله من قام رمضان ايمانا واحتسابا ای رجاء وطلبا لثواب الله عز وجل -

باب صوم رمضان احتسابا من الايمان

ای فی بيان ان صوم رمضان شعبة من الايمان - اذا كان من جهة الاحتساب وانما اكتفى بقوله بقيل ايمانا واحتسابا لانه لما كان حسبة لله تعالى خالصا لا يكون الا لايمان واما لانه اختصر بذكره اذ العادة الاختصار فی التراجم والعناوين ولذا قوله من صام رمضان ايمانا فيه دليل على ان الايمان شرط لصحة الاعمال وان الايمان اسم لنفس التصديق والعمل خارج منه - وقوله ايمانا واحتسابا منصوب على المفعول له ای انما حمل على ذلك ايمانه بان الله تعالى شرع ذلك واحبه وامر به ورضيه وتصديقه بانه حق وطاعة والاحتساب هو رجاءه ثواب الله تعالى له على ذلك العمل ولا يكون هذا الا مع التصديق بوعده لان كل عمل لا بد له من مبدأ وغاية فلا يكون العمل طاعة وقربة حتى يكون مصدره عن الايمان فيكون الباعث عليه هو الايمان المحض لا العادة ولا الهوى ولا طلب

حاشیہ احتساب مزد و ثواب چشم داشتن از خداست عزوجل والاسم الحسبة دہی الاجر - شیخ الاسلام ص۱۰۹۔

المحمدة والجاه وغيرذلك بل لا بد ان يكون مبدأه محض الايمان وغايته طلب ثواب الله تعالى وابتغاء مرضاته وهو الاحتساب -

بَابُ الدِّينُ يُسْرٌ

اى فى بيان ان دين الاسلام يسر بالنسبة الى سائر الاديان كما قال تعالى ما جعل عليكم فى الدين من حرج وقال تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التى كانت وقال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قال القسطلانى - مقصوده ان الدين يقع على الاعمال لان الذى يتصف بالعسر واليسر انما هو الاعمال دون التصديق اھ فيكون قابلا للزيادة والنقصان ولعل غرض المؤلف بهذا الباب التعريض الى تشديدات المعتزلة والخوارج ومناسبة هذا الباب بالابواب السابقة انه لما ذكر سابقا احاديث فى الترغيب فى القيام والصيام والجهاد اراد ان يبين ان الاولى للعامل بذلك ان لا يجهد نفسه بحيث يعجز وينقطع بل يعمل بتلطف وتدريج ليدوم عمله ولا ينقطع ثم عاد الى سياق الاحاديث الدالة على ان الاعمال الصالحة معدودة من الايمان فقال باب الصلاة من الايمان - والله اعلم كذا فى الفتح وغيره وقيل فى وجه المناسبة انه لما ذكر فى الباب السابق صوم رمضان تذكر البخارى ان الله عز وجل ختم آية الصوم بقوله يريد الله بكم اليسر فقال باب الدين يسر فهذا وجه المناسبة بين البابين قوله احب الدين الى الله الحنيفية السمحة اى الملة الابراهيمية السهلة التى بناؤها على اليسر والسهولة بخلاف الدين الموسوى ففيه آصار واغلال واحكام شاقة نزلت لشنائع اليهود وقبائحهم حتى ان توبتهم كانت بقتل النفوس وتشدد الاحبار والرهبان مشهور - وهذا التعليق اسنده المؤلف فى الادب المفرد واحمد بن حنبل وغيره وانما استعمله فى الترجمة لانه ليس على شرطه - قوله ولن يشاد الدين احد الا غلبه معناه لا يتعمق احد فى الدين ويترك الرفق - اى الرخصة الشرعية الا غلبه الدين وعجز ذلك المتعمق وانقطع عن عمله كله او بعضه ومعنى هذا الحديث كالابواب قبله ان الدين اسم يقع على الاعمال - والدين والايمان والاسلام بمعنى والمراد بالحديث الحث على ملازمة الرفق فى الاعمال - والرفق الاقتصار على ما يطيقه العامل ويمكنه الدوام عليه وان من شاد الدين وتعمق انقطع وغلبه الدين وقهره كذا قاله الامام النووى وقال شيخنا السيد الانور قوله لن يشاد الدين احد الا غلبه معناه من اراد ان يعمل بالعزائم فقط ولا يترخص بالرخص فانه يكون مغلوبا من الدين ولا يستطيع ان يداوم عليه فليعمل بالرخص ايضا فان الاخذ بالعزيمة فى موضع الرخصة تشدد وتعمق كمريض لا يتيمم بل يستعمل الماء فيتضرر به - (قلت) ولئلا يكون مثل من قال الله تعالى فيهم ورهبانية ابتدعوها ماكتبناها عليهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها واما من غلب عليه ذوق العبادة ولذتها مثل الامام ابى حنيفة رض فيجوز له ان يحى الليل كله ويصوم النهار هذا - ثم اكد النبى صلى الله عليه وسلم هذا المعنى فقال - فسددوا اى الزموا السداد وهو التوسط فى العمل من غير افراط ولا تفريط وقاربوا اى ان لم تستطيعوا الاخذ بالاكمل فاعملوا بما يقرب منه وابشروا اى بالثواب على العمل السهل الدائم وان قل والمراد تبشير من عجز عن العمل بالاكمل بان العجز اذا لم يكن من صنيعه لا يستلزم نقص اجره وابهم المبشر به تعظيما له وتفخيما - (ف) وقال الشاه ولى الله الدهلوى قوله قاربوا اى خذوا العمل القريب

من الطاقة والبشروا بالثواب على العمل وان قل وقال الكرمانی معناه فاربوا فی العبادة ولا تبا عدا فیها فانکم ان باعدتم فی ذلك لم تبلغوه قوله واستعینوا بالغدوة والروحة وشیء من الدلجة قال النووی معنی هذا الکلام اغتنموا اوقات نشاطکم انبعاث نفوسکم للعبادة فان الدوام لا تطیقونه فاحرصوا علی اوقات النشاط واستعینوا بها علی تحصیل السداد والوصول الی المراد کما ان المسافر اذا سار اللیل والنهار عجز وانقطع عن مقصده واذا سار غدوة وهی اول النهار وروحة وهی آخر النهار ودلجة وهی آخر اللیل حصل له مقصوده بغیر مشقة ظاهرة وامکنه الدوام علی ذلك وهذه الاوقات الثلاثة هی افضل اوقات المسافر للسیر فاستعیرت هذه الاوقات لاوقات النشاط وفراغ القلب للطاعة والله اعلم ۱۲ کذا فی شرح النووی علی البخاری وهذا کقوله تعالی اقم الصلاة طرفی النهار وزلفا من اللیل وکان شیخ مشایخنا مولانا رشید احمد الگنگوهی یلقن مریدیه بان یذکروا الله تعالی ویشتغلوا باورادهم بکرة وعشیا۔ عملا بهذا الحدیث فان ذکر الله عز وجل نحوها للنفس۔

باب الصلاة من الایمان

یعنی ان الصلاة شعبة من شعب الایمان وعمود الاسلام قال العلامة العینی وجه المناسبة بین البابین انه ذکر فی حدیث الباب الاول الاستعانة بالاوقات الثلاثة الغدوة والروحة وشیء من الدلجة فی اقامة الطاعات وافضل الطاعات البدنیة التی تقام فی هذه الاوقات۔ هی الصلوات الخمس فالصبح فی الغدوة والظهر والعصر فی الروحة والعشاءان فی الدلجة کذا فی عمدة القاری۔

قوله تعالی وما کان الله لیضیع ایمانکم مناسبة الآیة بالترجمة ظاهرة لان فی الآیة اطلق الایمان علی الصلاة قال ابن بطال هذه الآیة حجة قاطعة علی الجهمیة والمرجئة حیث قالوا ان الاعمال والفرائض لا تسمی ایمانا وهو خلاف النص لان الله تعالی سمی صلاتهم الی بیت المقدس ایمانا (عمدة القاری)۔

والجواب ان اطلاق الایمان علی الصلاة لا یدل علی ان الصلوة جزء من الایمان وانما یدل علی الاتصال بینهما وهذا لا ینکره المتکلمون قال امام الحرمین فی الارشاد اما الایمان فی هذه الآیة فهو محمول علی التصدیق والمراد وما کان الله لیضیع تصدیقکم نبیکم فیما بلغکم من الصلاة الی القبلتین. اهـ ۔ ص ۳۹۸ کتاب الارشاد۔ قوله یعنی صلاتکم عند البیت یعنی صلاتکم بمکة عند البیت الحرام الی بیت المقدس اشار بذلك الی ان المختار عنده ان الصلاة التی کان یصلیها النبی صلی الله علیه وسلم بمکة۔ ان القبلة فیها کانت بیت المقدس ولکنه لم یکن یستدبر الکعبة بل یجعلها بینه وبین بیت المقدس فالصلاة بمکة انما کانت عند البیت لا الی البیت فکان یصلی عند البیت الحرام مستقبلا الی بیت المقدس فجهة القبلة انما کانت بیت المقدس لا البیت الحرام ولذا قال البخاری عند البیت ولم یقل الی البیت قال القسطلانی وانما اقتصر علی ذلك اکتفاء بالاولویة لان صلاتهم الی غیر جهة البیت وهم عند البیت اذا کانت لا تضیع فاحری ان لا تضیع اذا بعدوا عنه والله تعالی اعلم۔ قوله بیت المقدس المقدس بفتح المیم وسکون القاف وکسر الدال مصدر کالمرجع بمعنی الطهر ای المکان الذی یطهر العابد من الذنوب ویقال ایضا بضم المیم وفتح القاف وتشدید الدال المفتوحة فاضافة البیت الی المقدس اضافة بیانیة کمسجد الجامع۔ ویقال البیت المقدس بالصفة والاشهر بیت المقدس بالاضافة

باب حسن اسلام المرء

اشارة الى تقسيم الاسلام باعتبار الحسن والقبح بعد تقسيمه باعتبار اليسر والعسر ولا يخفى ان هذا التقسيم انما يجري في العمل لا في نفس التصديق فتثبت الزيادة والنقصان في الايمان باعتبار الاعمال لا في مجرد الايمان وقال البدر العيني - وجه المناسبة بين البابين من حيث ان المذكور في الباب الاول ان الصلاة من الايمان وهذا الباب فيه حسن اسلام المرء ولا يحسن اسلام المرء الا باقامة الصلاة كذا في العمدة ولا يبعد ان يكون باحسان الاسلام اشارة الى مرتبة الاحسان كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ان تعبد الله كانك تراه ولما كانت الصلاة اهم عبادات الاسلام عقبها بذكر حسن الاسلام قوله فحسن اسلامه بضم السين المخففة اي صار حسنا بمواطاة الظاهر الباطن جميعا يقال في عرف الشرع حسن اسلام فلان اذا دخل فيه حقيقة فمعنى حسن اسلام المرء دخوله فيه حقيقة بالظاهر والباطن جميعا ويمكن تشديد السين ليوافق رواية احسن احدكم اسلامه اي جعله حسنا بالمواطاة المذكورة والله اعلم - (سندي)

قوله يكفر الله عنه كل سيئة زلفها وكان بعد ذلك القصاص اعلم ان هذا الحديث لم يسنده المؤلف بل علقه وقد وصله ابو ذر الهروي في روايته والنسائي في سننه والحسن بن سفيان في مسنده من طريق عبد الله بن نافع عن زيد بن اسلم عن عطاء بن يسار عن ابي سعيد الخدريؓ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا اسلم العبد كتب الله له كل حسنة قدمها ومحا عنه كل سيئة زلفها وكذلك رواه الدارقطني فثبت في جميع الروايات ما سقط من رواية البخاري وهو كتابة الحسنات المتقدمة قبل الاسلام فان البخاري قد اقتصر على ذكر تكفير السيئات السابقة على الاسلام ولم يذكر كتابة الحسنات المتقدمة على الاسلام فقيل ان المصنفؒ اسقط ما رواه غيره عمدا لانه مشكل على القواعد لان الكافر لا يثاب على طاعته في كفره وشركه واجاب عنه ابن المنير بان المخالف للقواعد دعوى انه يكتب له ذلك في حال كفره واما ان الله تعالى يضيف الى حسناته في الاسلام ثواب ما كان صدر منه مما كان يظنه خيرا فلا مانع منه اهـ فلا يبعد ان يكون عمله الذي عمله في حالة الكفر مقبولا بعد الاسلام كما ان من آمن من اهل الكتاب يؤتى اجره مرتين مرة على ايمانه السابق قبل الاسلام ومرة على ايمانه اللاحق عند دخوله في الاسلام واعظم من ذلك كله ان الله عز وجل يبدل سيئات التائبين بعد التوبة حسنات ولا يخفى ان تبدل السيئات حسنات اعظم من اعطاء الاجر على الحسنات السابقة ملخص من الفتح والارشاد -

قوله وكان بعد ذلك القصاص يعني ان الاسلام يهدم جميع ما كان صدر منه في المعاصي فلا يؤاخذ به واما بعد الاسلام فيفتح له حساب جديد يكتب عليه كل ذنب ويؤاخذ عليه ان احسن استحق الثواب وان اساء استحق العقاب او العتاب ولا يجوز له ان يتساهل بعد الاسلام فان ما صدر منه قبل الاسلام فقد محي وعفي عنه ببركة الاسلام . اما ما جاء في حديث ابن مسعودؓ قال قلنا يا رسول الله انؤاخذ بما عملنا في الجاهلية فقال من احسن في الاسلام لم يؤاخذ بما عمل في الجاهلية ومن اساء في الاسلام اخذ بالاول والآخر فهو محمول على الزجر والتوبيخ - وقال شيخنا السيد الانورؒ ان عبادات الكافر لا تعتبر شرعا بالاجماع واما حسنات الكافر وقد بانه مثل الصدقة وصلة الرحم واعانة المظلوم فهي معتبرة في

الشرح بمعنى انها نافعة له في الآخرة في تخفيف العذاب لكن ليست منجية له من عذاب الله فان المنجي من النار انما هو الايمان لا غير ولذا اجمعوا على ان الكافر لا يخرج من النار بل الكن الكافي العادل اخف عذابا من الكافر الظالم والعقل والنقل فرقا بين الظالم والمقتصد فيظهر ان الحديث ليس منافيا لاصول الشريعة وقواعدها والله اعلم

قوله الا ان يتجاوز الله عنها اى عن السيئة فيعفو عنها وفيه دليل لاهل السنة والجماعة ان العبد تحت المشيئة ان شاء الله تعالى تجاوز عنه وان شاء اخذه ورد على من قطع لاهل الكبائر بالنار كالمعتزلة

باب احب الدين الى الله ادومه

يعني ان الدين ينقسم الى الاحب وغيره كما انه ينقسم الى الاحسن وغيره والى العسر واليسر والمقصود بيان الزيادة والنقصان باعتبار المداومة على الاعمال وعدم المداومة عليها فان المراد بالدين ههنا العمل - واحب العمل الى الله ما ديم عليه وان قل ووجه المناسبة بين البابين ان المذكور في الباب الاول حسن الاعمال باعتبار الصدق والاخلاص - وحسن النية والمذكور في هذا الباب الحسن باعتبار المواظبة والمداومة ولعل المقصود بهذا الباب بيان ان المحافظة والمداومة على الطاعات ايضا شعبة الايمان قال النووي في حديث الباب فوائد كثيرة منها الحث على العمل الذي يدوم وفيه بيان شفقته صلى الله عليه وسلم ورأفته بامته لانه صلى الله عليه وسلم ارشدهم الى ما يصلحهم وهو ما يمكنهم الدوام عليه بلا مشقة لان النفس تكون فيه انشط والقلب منشرح فتتم العبادة ويحصل مقصود الاعمال وهو الحضور فيها واستلذاذها والدوام عليها بخلاف ما لا يمكنه الدوام عليه او ما يشق عليه فانه معرض لان يتركه كله او بعضه او يفعله بكلفة او بغير انشراح القلب فيفوته الخير العظيم وقد قال صلى الله عليه ليصل احدكم نشاطه فاذا فتر فليقعد وقد ذم الله سبحانه وتعالى من اعتاد عبادة ثم فرط فيها فقال تعالى ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها وفي الاحاديث الصحيحة معنا كقوله صلى الله عليه وسلم لا تكن كفلان كان يقوم الليل فترك قيام الليل وقد ندم عبد الله بن عمرو بن العاص رض على تركه قبول رخصة النبي صلى الله عليه وسلم في التخفيف في العبادة والله اعلم انتهى كلامه في شرح البخاري قوله لا يمل الله حتى تملوا اى لا يمل الله من الثواب حتى تملوا من العمل -

باب زيادة الايمان ونقصانه

اى هذا باب في بيان زيادة الايمان ونقصانه ووجه المناسبة بين البابين انه لما ذكر في الباب السابق احبية دوام الدين الى الله تعالى ذكر في هذا الباب زيادة الايمان ونقصانه باعتبار الدوام اذ لا شك انه يزداد الايمان بدوام العبد على اعمال الدين وينقص بتقصيره في الدوام كذا في عمدة القاري منه ج ١ - وبهذا يظهر الفرق بين هذا الباب والباب الذي تقدم قبل بستة عشر بابا وهو باب تفاضل اهل الايمان في الاعمال وقيل الترجمة السابقة كانت لبيان الزيادة والنقصان في الايمان باعتبار

الاعمال وهذا لبيان الزيادة والنقصان باعتبار نفس التصديق واصل الاذعان والايقان او الترجمة الاولى كانت باعتبار اهل الايمان وهذه باعتبار نفس الايمان ولذا وضع في الباب المتقدم لفظ التفاضل فانه يستعمل في الاشخاص والرجال فان لفظ التفاضل انما يستعمل في اهل الفضل ووضع ههنا لفظ الزيادة والنقصان فان لفظ الزيادة والنقصان يستعمل غالبا في المعاني فكانت ترجمة التفاضل متعلقة بالاشخاص اى باهل الايمان واما ترجمة الزيادة والنقصان فهى متعلقة بنفس الايمان وهو معنى من المعاني وبعبارة أُخرى ان الترجمة الاولى كانت في حق الموصوفين وهذه في حق نفس الصفة اى في نفس صفة الايمان واما قول المصنف رحمه الله في اول كتاب الايمان وهو قول وعمل ويزيد وينقص فكان المقصود منه بيان حقيقة الايمان وبيان تركيبه من الاجزاء ودخول الاعمال فيه لا بيان مسئلة الزيادة والنقصان - او المقصود في الباب الاول من كتاب الايمان بيان زيادة الايمان ونقصانه باعتبار المجموع المركب من التصديق والاقوال والافعال والمقصود من باب التفاضل بيان الزيادة والنقصان في الايمان باعتبار الاعمال فقط والمقصود في هذا الباب بيان الزيادة والنقصان باعتبار نفس التصديق او باعتبار المؤمن به اى باعتبار الشرائع والاحكام التى نزلت شيئا فشيئا من عند الله كما يظهر بالتأمل في الآيات والاحاديث التى اوردها المصنف في الباب فانها تدل على زيادة الايمان باعتبار زيادة الاحكام والشرائع بحسب النزول والا فنفس التصديق بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم والاذعان والايقان فهو من اول الامر الى آخره على حاله لم يقع فيه زيادة ونقصان وبالجملة فقد بيّن المصنف رحمه الله زيادة الايمان ونقصانه بثلاثة وجوه باعتبار المجموع المركب وباعتبار الاعمال فقط وباعتبار نفس التصديق فقط او باعتبار المؤمن به فقط - وقال شيخنا السيد الانور الكشميري رحمه الله خص البخاري حديث ابى سعيد الخدرى بالايراد في باب تفاضل الايمان في الاعمال لان صدر حديث ابى سعيد على ما اخرجه مسلم والنسائى مشتمل على ذكر الاعمال من الصلاة والصيام والحج بخلاف حديث انس الذى اورده في هذا الباب فانه خال عن ذكر الاعمال ومشتمل على ذكر مراتب نفس الايمان فلذا ترجم البخاري على حديث ابى سعيد باب تفاضل اهل الايمان في الاعمال نظرا الى ما جاء في صدر حديثه من ذكر الاعمال فان من دأب المصنف الاشارة الى ما ورد في بعض طرق الحديث وترجم ههنا على حديث انس باب زيادة الايمان ونقصانه نظرًا الى ما هو المذكور فيه من مراتب نفس الايمان فان المراد بالخير في حديث انس ما هو من لواحق التصديق القلبى من النور والصفاء ويدل عليه قوله وفي قلبه وزن شعيرة من خير فانه يدل على ان المراد من الخير - الخير القلبى لا الخير القالبى ويؤيده ما ورد في بعض الفاظه مثقال حبة من ايمان فظهر ان المراد من الخير مراتب نفس الايمان وآثار التصديق القلبى لا اعمال الجوارح وقد تقدم تفصيل هذا المعنى في باب تفاضل اهل الايمان في الاعمال - قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم اى اكملت لكم ما تحتاجون اليه في صلاح معاشكم ومعادكم من تعليم الحلال والحرام والتوقيف على الشرائع وقوانين القياس واصول الاجتهاد - ولا يخفى على اهل الفهم ان اكمال الدستور الاساسى والعملى - يعد عند ارباب الدول نعمة عظيمة ودولة كبيرة قال الامام القرطبى معنى قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم - يخرج على وجهين الاول ان يكون

المراد بلّغته اقصى الحد الذي كان عندي فيما قضيته وقدّرته وذلك لا يوجب ان يكون ما قبل ذلك ناقصا نقصان عيب لكنه يوصف بنقصان مقيّد فيقال انه كان ناقصا عما كان عند الله انه مُلحقه وضامّه اليه كالرجل يبلغه الله مائة سنة فيقال اكمل الله عمره ولا يجب عن ذلك ان يكون عمره حين كان ابن ستين ناقصا نقص قصور فان النبي صلى الله عليه وسلم يقول من عمّره الله ستين سنة فقد اعذر اليه في العمر ولكنه يجوز ان يوصف بنقصان مقيّد فيقال كان ناقصا عما كان عند الله تعالى انه مبلّغه اياه ومعمّره اليه وكذا لو قيل ان الله تعالى اكمل الظهر والعصر والعشاء باربع ركعات لكان الكلام صحيحا ولا يجب عن ذلك انها كانت حين كانت ركعتين ناقصة نقص قصور وخلل نعم لو قيل كانت ناقصة عما عند الله انه ضامّه اليها وزائده عليها لكان ذلك صحيحا - فهكذا في شرائع الاسلام وما كان شرع منها شيئا فشيئا الى ان انهى الله الدين منتهاه الذي كان عنده والله اعلم (والوجه الآخر) انه اراد بقوله اليوم اكملت لكم دينكم انه وفقهم للحج الذي لم يكن بقي عليهم من اركان الدين غيره فحجوا فكمل دينهم فانه صلى الله عليه وسلم يقول بني الاسلام على خمس الحديث وقد كانوا تشهدوا وصلوا وزكوا وصاموا وجاهدوا واعتمروا ولم يكونوا حجوا فلما حجوا ذلك اليوم مع النبي صلى الله عليه وسلم كمل دينهم - انتهى كلامه صـ٦٢ ج-٦-

اعلم ان دين كل نبي كان كاملا لكن كان كماله بالنسبة الى زمان مخصوص - واما كمال دين الاسلام فهو كمال مطلق الى يوم القيامة - وهذا كما ان الحكم المنسوخ كامل وصحيح في وقته لكن الناسخ اكمل منه وافضل فشرع سيدنا موسى وسيدنا عيسى عليهما الصلاة والسلام كان كاملا في زمانه - وشرع سيدنا محمد صلى الله عليه اكمل من جميع الشرائع لاشتماله من الاحكام على ما لم يقع في الكتب السابقة فان الشريعة المحمدية زُبدة الشرائع السابقة ولبابها مع زيادات لطيفة عليها والله اعلم -

قوله فاذا ترك شيئا من الكمال فهو ناقص ولا يلزم من هذا ان يكون الصحابة الذين ماتوا قبل ذلك ناقصي الايمان لانهم احرزوا افضل الايمان بجميع ما جاء به الرسول اولا وآخرا بامتثال اوامره والعمل بالشرائع الثابتة الوقت على وجه الكمال وان كانت الشرائع النازلة في ذلك اقل عددا من الشرائع النازلة في ما بعده من الزمان فعدم العمل بالشرع المتأخر لا يؤثر في كمال ايمانهم لانهم لم يدركوا وقت نشر بعده فافهم ذلك واستقم كذا في شرح شيخ الاسلام الدهلوي مترجما من الفارسية بالعربية صـ٩٧ ج١ اخرج الامام البخاري بهذه الآية ان الدين يوصف بالكمال والنقصان - قلنا المراد بالدين في الآية الشرائع والاحكام لا الايمان فان شهداء بدر كانوا افضل ايمانا ممن جاء بعدهم فانهم وان لم يؤمنوا بالاحكام التي نزلت بعد تفصيلا لكنهم كانوا آمنوا بالجملة اجمالا فلا يمكن ان يقال ان ايمانهم كان ناقصا -

قوله يخرج من النار من قال لا اله الا الله وفي قلبه وزن شعيرة من خير فان قيل كيف اكتفى على ذكر توحيدهم ولم يذكر الرسالة فالجواب ان المراد المجموع اي قول لا اله الا الله مع قول محمد رسول الله وصار الجزء الاول علما على المجموع كما تقول قرأت هو الله احد اي السورة كلها كذا في الفتح والارشاد وقال القرطبي لم يذكر الرسالة اما لانهما لما تلازما في النطق غالبا وشرطا اكتفى بذكر الاولى او لان الكلام في حق جميع المؤمنين هذه الامة وغيرها ولو ذكرت الرسالة لكثر تعداد الرسل اهـ كذا في فتح الباري ج١ صـ٢٤٩

وقال شيخنا السيد الانور الغلثة في ذكر توحيدهم وحذف شهادتهم بالرسالة ان التوحيد امر مشترك

بين الرسل والامم كلها وتصديق الرسالة مختلف بحسب كل رسول ونبي والمقصود بيان حكم امم العالم كلها لا بيان الامة المحمدية خاصة فذكر الامر المشترك وحذف الامر المختلف وايضا المقصود بيان تفرد ارحم الراحمين باخراجهم بمحض رحمته فروعي في بيانه بيان حق الربوبية وهو التوحيد واما تصديق الرسالة فهو حق الرسل عليهم الصلاة والسلام ثم ان لا اله الا الله فيها جهة الايمان وجهة الذكر ايضا بخلاف محمد رسول الله ففيها جهة الايمان فقط وليس فيها جهة الذكر وانما الذكر في حقه هو الصلاة والسلام دون هذه الكلمة وايضا ان تصديق الرسالة يختص بدار الدنيا فانه لتحقيق الايمان والاسلام واما كلمة التوحيد فهي كلمة ذكر والذكر لا يختص بدار الدنيا بل يبقى في الآخرة ايضا۔

قال الكرماني رحمه الله تعالى قوله وفي قلبه وزن شعيرة من خير انما ذكر بالتنوين التقليلي ترغيبا في تحصيله اذ لما حصل الخروج باقل ما ينطلق عليه اسم الايمان فبالكثير منه بالطريق الاولى واستدل البخاري بهذا الحديث على نقصان الايمان لانه يكون لواحد وزن شعيرة وهي اكبر من البرة والبرة اكبر من الذرة انتهى وفي الحديث رد على المرجئة حيث دل على دخول طائفة من عصاة الموحدين في النار ورد على القدرية والخوارج من حيث ان صاحب الكبيرة من الموحدين لا يكفر بفعلها ولا يخلد في النار قال البدر العيني استدل البخاري بهذا الحديث على نقصان الايمان لانه يكون لواحد وزن من شعيرة وهي اكثر من البرة والبرة اكثر من الذرة والجواب ان المراد بالخير هو الثمرات وكذلك في رواية من ايمان ثمرات الايمان ومراتب العلوم المستلزمة للتصديق لكل واحد من جزئيات الشرع ولا كلام ولا نزاع في زيادة ثمرات الايمان ونقصانها۔ كذا في عمدة القاري ص ٣٠٣ ج ١

وقد دل الحديث على دخول طائفة من عصاة الموحدين في النار وهم اصحاب الكبائر وانهم لا يخلدون في النار بل يخرجون منها فحصل بذلك الرد على المرجئة والخوارج والمعتزلة جميعا۔ قوله لاتخذنا ذلك اليوم عيدا معناه لعظمناه وجعلناه عيدا لنا في كل سنة نعظم ما حصل فيه من كمال الدين۔ وقول عمر رضي الله عنه في جوابه قد عرفنا ذلك اليوم والمكان الخ معناه انا لم نهمل هذا ولا خفي علينا زمان نزولها ومكانه ولا تركنا تعظيم ذلك اليوم والمكان اما المكان فهو عرفات وهو معظم الحج الذي هو احد اركان الاسلام واما الزمان فيوم الجمعة ويوم عرفة وهو يوم اجتمع فيه فضلان وشرفان ومعلوم تعظيمنا لكل واحد منهما فاذا اجتمعا زاد التعظيم فقد اتخذنا ذلك اليوم عيدا واي عيد فعظمناه وعظمنا مكان نزول الآية وهذا كان في حجة الوداع وعاش النبي صلى الله عليه وسلم بعدها ثلاثة اشهر والله اعلم۔ كذا في شرح النووي على البخاري والحاصل انا قد اخذنا ذلك اليوم عيدا وعظمنا مكانه ايضا قبل قولكم هذا فان قيل يوم العيد يوم النحر لا يوم عرفة قلنا العيد الحقيقي هو يوم عرفة نظرا الى السرور الحاصل على ما وعده الله في ذلك اليوم

والله سبحانه

وتعالى

اعلم

قوله قال عمر قد عرفنا ذالك اليوم والمكان الذى نزلت فيه معناه انا حافظون وضابطون لزمان نزولها ومكانه وجميع ما يتعلق به۔

باب الزكوٰة من الاسلام

يعنى ان الزكوة شعبة من شعب الاسلام واستدل لذلك بالآية والحديث اما الآية فموضع الدلالة قوله تعالى وذلك دين القيمة فقد جعل فيها الاخلاص والصلاة والزكوة من الدين والدين عند الله الاسلام فيكون الزكوة من الاسلام فان ذالك اشارة الى المذكور من الاشياء ومن جملتها الزكوة واما موضع الدلالة من الحديث فقوله فاذا هو يسأله عن الاسلام اى عن شرائع الاسلام وفى آخره فذكر الصلاة والصوم والزكوة فدل ذلك على كون هذه الاعمال من الاسلام والاسلام والايمان بمعنى قوله الا ان تطوع قال السندى الذى يقول بالوجوب بالشروع يقول انه استثناء متصل لانه الاصل والمعنى الا اذا شرعت فى التطوع فيصير واجبا فيستدل بهذا الحديث على ان الشروع موجب (قلت) لكن لا يظهر هذا فى الزكوة اذ الصدقة قبل الاعطاء لا تجب وبعده لا توصف بالوجوب ولا يقال انه صار واجبا بالشروع فلزم (تمامه فالوجه انه استثناء منقطع اى لكن التطوع جائز او خير ويمكن ان يقال انه من باب المبالغة فى نفى واجب آخر على معنى ليس عليك واجب آخر الا التطوع والتطوع ليس بواجب فلا واجب عليه غير المذكور والله تعالى اعلم ۱۔ قوله لا ازيد على هذا ولا انقص قال الامام النووى ؒ ان قيل كيف قال لا ازيد على هذا وليس فى هذا جميع الواجبات ولا المنهيات ولا السنن المندوبات واقره النبى صلى الله عليه وسلم وزاده فقال صلى الله عليه وسلم افلح ان صدق۔ فالجواب انه جاء فى رواية البخارى[۲] فى اول كتاب الصيام زيادة توضح المقصود قال فاخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم بشرائع الاسلام فقال والذى اكرمك لا اتطوع شيئا ولا انقص مما فرض الله تعالى على شيئا فعلى عموم قوله بشرائع الاسلام وقوله مما فرض الله تعالى يزول الاشكال فى الفرائض واما النوافل فقيل يحتمل ان هذا كان قبل شرعها وقيل يحتمل انه اراد لا ازيد فى الفرض بتغيير صفته كانه قال لا اصلى الظهر خمسا وهذا تاويل ضعيف بل باطل لانه قال فى رواية البخارى التى ذكرناها عن كتاب الصيام لا

---

[۱] قوله قال عمر قد عرفنا ذلك اليوم والمكان الخ يعنى فراموش نكرده ايم زمان ومكان نزول بلكه حال قيام را كه آن وقت بود روز جمعه وروز عرفه هر دو روز عيد ما است چنانچه در روايت ديگر تصريح آمد پس يك عيد چه باشد دو عيد كرده ايم يا آنكه بگو فتن عيد جديد حاجت نداريم از سابق دو روز عيد بود كه جمعه وعرفه است يا اشاره است با آنكه ما فضل مكان را كه دران نازل شده نيز منظر داريم وبتعظيم دے مى پردازيم چه جاے روز تنها ويحتمل كه مراد آن باشد چنانچه كرمانى گفته چون بصحت پيوسته كه نزول بعد عصر و عيد متحقق نمى شود مگر از اول نهار لاجرم روز آينده را عيد گرفتيم بقياس ماه عيد اگر آخر روز از شب آينده باشد۔ شرح شيخ الاسلام ص $\frac{99}{12}$

[۲] هذا الحديث مذكور فى ص ۲۵۴ ج ۱ فى اول

التطوع والجواب الصحيح انه على ظاهره وانه اراد انه لا يصلي النوافل بل يحافظ على كل الفرائض وهذا مفلح بلا شك وان كانت مواظبته على ترك النوافل مذمومة وترد بها الشهادة الا انه ليس بآثم به بل هو مفلح ناج وان كان فاعل النوافل اكمل منه فلاحا والله اعلم۔ انتهى كلام النووي والاظهر ان يقال ان الواجبات والسنن الرواتب والنوافل كلها من مكملات الفرائض فالمعنى لا ازيد في شرائع الاسلام وفي انفسه المستقلة شيئا واما الوتر والسنن الرواتب فهي من توابعها مندرجة تحت الصلوات الخمس لا تزيد بها عدد الصلوات الخمس لان الوتر والسنن الرواتب والنوافل كلها من توابع الصلوات الخمس غير مستقلة بنفسها ولكنها كانت مجملة ثم فصلت كما ان النكاح يندرج فيه اجمالا جميع الحقوق اللازمة للنكاح ويأتي تفصيلها فيما بعد فكذلك اخبره النبي صلى الله عليه وسلم اولا بشرائع الاسلام اجمالا واندرج فيه جميع توابعها ومكملاتها فهذه ليست بزيادة عليها بل هي تفصيل لها فافهم ذلك واستقم۔

وقال شيخنا السيد الانور رح ان ترك التطوع والاقتصار على الفرائض كان رخصة خاصة لهذا الرجل والله سبحانه وتعالى اعلم

فائدة

اعلم انه لم يأت في هذا الحديث ذكر الحج ولا جاء ذكره في حديث جبريل من رواية ابي هريرة رضي الله عنه وكذا غيرهما من الاحاديث لم يذكر في بعضها الصوم ولم يذكر في بعضها الزكوة وذكر في بعضها صلة الرحم وفي بعضها اداء الخمس ولم يذكر في بعضها الايمان فتفاوتت هذه الاحاديث في عدد خصال الايمان زيادة ونقصانا واثباتا وحذفا واجاب العلماء عنها بان هذا ليس اختلافا صادرا من رسول الله صلى الله عليه وسلم بل هو من تفاوت الرواة في الحفظ والضبط فمنهم من قصر على ما اقتصر على حفظه فاداه ولم يتعرض لما زاده غيره بنفي ولا اثبات وان كان اقتصاره على ذلك يشعر بانه الجميع فقد بان بما اثبته غيره من الثقات ان ذلك ليس بجميع وان اقتصاره عليه كان لقصور ضبطه ولهذا اختلف نقلهم القضية الواحدة كحديث جبريل عليه السلام فانه جاء في رواية عمر رضي الله عنه اثبات الحج وفي رواية ابي هريرة حذفها ومذهب الجمهور ان زيادة الثقة مقبولة والله اعلم۔ كذا في شرح النووي على البخاري قوله افلح ان صدق الفلاح الفوز والبقاء وقيل هو الظفر وادراك البغية وقيل هو عبارة عن اربعة اشياء بقاء بلا فناء وغناء بلا فقر وعز بلا ذل وعلم بلا جهل قالوا لا كلمة في اللغة اجمع للخيرات منه۔ شرح الكرماني ص۱۸۲ ج۱۔

باب اتباع الجنائز من الايمان

اي باب في بيان ان اتباع الجنائز شعبة من شعب الايمان وخصلة من خصال الاسلام قال الشهاب العسقلاني ختم المصنف معظم التراجم التي وقعت له من شعب الايمان بهذه الترجمة لان ذلك مآخر احوال الدنيا كذا في الفتح فيدخل فيه عيادة المريض وتجهيز الميت وتكفينه والصلاة عليه وتدفينه فهذا كله من الايمان۔

باب خوف المؤمن ان يحبط عمله وهو لا يشعر الخ

لما فرغ عن بيان مكملات الايمان شرع في بيان مفسداته فاشار الى ان اهم المفسدات ثلاثة اشياء الغفلة[1] والنفاق[2] والاصرار[3] على المعاصي بدون التوبة فقال باب اي باب في بيان خوف المؤمن من ان يكون منافقا فيحبط لذلك عمله وهو لا يعلم بنفاقه لكمال غفلته او خوفه من ان يحبط عمله بشؤم معاصيه كما رفع علم ليلة القدر من قلبه صلى الله عليه وسلم بشؤم الاختصام والمراد بالحبط هو حبط الثواب الموعود على العمل بفساد النية لانه لا يثاب الا على ما اخلص فيه وكيف وان القبول وترتب الثواب موقوف على حسن النية وبهذا التقرير يندفع اعتراض من اعترض بان قول المصنف هذا يقوي مذهب الاحباطية لان مذهبهم ان السيئات يبطلن الحسنات وقال شيخ الاسلام حفيد الشيخ عبد الحق المحدث الدهلوي ان حبط الاعمال بمعنى حبط الطاعات بالمعاصي سوى الشرك لم يقل به اهل السنة والجماعة واما حبط الاعمال بمعنى بطلان العمل والحرمان من ثوابه لفساد النية وعدم الاخلاص فمجمع عليه وقد دل عليه الكتاب والسنة وانكره المرجئة وهذا الانكار في الحقيقة راجع الى انكار ضرر المعصية والاحتياج الى العمل انتهى كلامه مترجما من الفارسية بالعربية قال الامام النووي مراد البخاري بهذا الباب الرد على المرجئة في قولهم الباطل ان الله سبحانه وتعالى لا يعذب على شيء من المعاصي من قال لا اله الا الله ولا يحبط شيئا من اعماله بشيء من الذنوب فان ايمان العاصي والمطيع سواء فذكر في صدر الباب اقوال ائمة التابعين وما نقلوه عن الصحابة رضي الله عنهم وهو كالمشير الى انه لا خلاف بينهم في هذا وانهم رضي الله عنهم مع اجتهادهم وفضلهم المعروف خافوا ان لا ينجوا من عذاب الله وبهذا المعنى استدل ابو وائل لما سأله عن المرجئة امصيبون ام مخطئون في قولهم ان سباب المسلم وقتاله وغير ذلك لا يضر ايمانهم فروى قوله صلى الله عليه وسلم سباب المسلم فسوق وقتاله كفر واراد ابو وائل الانكار عليهم وابطال قولهم المخالف لصريح الحديث والله اعلم كذا في شرح النووي على البخاري وقال شيخ مشائخنا قطب الزمن مولانا الشيخ محمود الحسن الديوبندي مقصود البخاري بهذا الباب بيان ان خوف المؤمن من ان يحبط عمله شعبة من الايمان وبازدياد هذا الخوف وانتقاصه يزداد الايمان وينقص وان الامن من مكر الله تعالى شعبة من النفاق اعاذنا الله منه ـ انتهى كلامه مترجما من الهندية بالعربية قلت لعل غرض البخاري بهذا الباب ان الخوف والخشية من عقوبة الله وسخطه وطرده ورده شعبة من الايمان كما ان الرجاء في رحمة ربه شعبة من الايمان وقال شيخنا سيد العلماء الانور نور الله وجهه يوم القيامة ونضر آمين ـ

غرض المصنف بهذه الترجمة التحذير من الاتكال على الاعمال والاغترار بظاهر الصلاح في الحال فان شأن المؤمن المخافة عن سوء الخاتمة لان العبرة بالخواتيم وحسن المآل فلا ينبغي للمؤمن ان يغتر باعماله ويغفل عن خاتمته ـ فان امر الخاتمة مغيب لا يعلمه الا الله تعالى او الغرض منها الرد على المرجئة القائلين بانه لا تضر المعصية مع الايمان فرد عليهم بان من المعاصي ما يخاف معه حبط الاعمال وربما يؤدي ذلك الى سلب الايمان اعاذنا الله منه وقال الحافظ العسقلاني هذا

الباب معقود للرد على المرجئة خاصة وان كان اكثر ما مضى من الابواب قد تضمن الرد عليهم لكن قد يشركهم غيرهم من اهل البدع فى شئ منها بخلاف هذا كذا فى الفتح (قلت) لا شك ان هذا الباب معقود على المرجئة ولكنه متضمن للرد على المعتزلة والخوارج ايضا لانه يدل على ان الاصرار على التقاتل والعصيان وغيرها من الكبائر لا يخرج صاحبها فى الحال عن الملة لكن يخشى عليه حبط الاعمال وسوء الخاتمة فى المآل - لان المراد بالكفر فى قوله صلى الله عليه وسلم وقتاله كفر كفر الحقوق فان للمسلم على المسلم حقوقا كما تظاهرت به دلائل الشرع لقوله صلى الله عليه وسلم كل المسلم على المسلم حرام الحديث فاذا قاتله فقد كفر تلك الحقوق وليس المراد به الكفر بالله تعالى الذى يخرجه عن ملة الاسلام وهذا هو المختار بدليل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وبدليل حديث الشفاعة اذ فيه دليل على ان عصاة الموحدين لا يخلدون فى النار وكذلك المراد بالفسوق فى قوله سباب المسلم فسوق - فسوق العصيان لا فسوق الكفر مثل فسوق الشيطان عن امر ربه قوله كلهم يخاف النفاق على نفسه اى النفاق فى الاعمال من جهة عدم كمال الاخلاص وشوب الرياء وملاحظة مراتب الاخلاص وعدم وصولهم اليها قوله ما منهم احد يقول انه على ايمان جبرائيل وميكائيل على خلاف ما يقول الكرامية والمرجئة والجهمية ان ايمان الناس كلهم سواء ففيه دليل على تفاضل درجات الايمان وقبوله الزيادة والنقصان خلافا للمرجئة وقد روى عن الامام ابى حنيفة اقول ايمانى كايمان جبرئيل ولا اقول ايمانى مثل ايمان جبرئيل فان المثلية تقتضى المساواة فى كل الصفات والتشبية لا يقتضيه فلا احد يسوى بين ايمان آحاد الناس وايمان الملائكة والانبياء كذا فى الاتحاف ص ٢٦ ج ٢ ويخالفه ما روى عن الامام ابى حنيفة اكره ان يقول الرجل ايمانى كايمان جبريل ولكن يقول آمنت بما آمن به جبريل - فالمراد به المماثلة فى المؤمن به لا فى كيفية الايمان ويؤيده ما قاله ابو حنيفة فى كتاب العالم والمتعلم ان ايماننا مثل ايمان الملائكة لانا آمنا بوحدانية الله تعالى وربوبيته وقدرته وما جاء من عند الله عز وجل بمثل ما اقرت به الملائكة وصدقت به الانبياء والرسل فظهر ان مراد الامام بالمماثلة انا آمنا بكل شئ آمنت به الملائكة والرسل ووجه التوفيق بين هذه العبارات ان جواز الكاف دون المثل للعالم بالعربية الذى يعرف الفرق بين الكاف والمثل وكراهة الكاف لغير العالم وجواز الكاف ولفظ المثلية فيما اذا فصل وصرح بالمؤمن به لعدم الايهام بعد التصريح فيجوز للعالم والجاهل (راجع رد المحتار ص ٢٨٥ ج ٢) قوله ما خافه الا مؤمن ولا امنه الا منافق الظاهر ان الضمير فى خافه وامنه للنفاق ويحتمل ان يكون لله عز وجل ويرجع الى قوله تعالى ولا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون قوله وما يحذر من الاصرار على النفاق والعصيان من غير توبة اى وباب ما يحذر الخ وهو عطف على قوله خوف المؤمن والتقدير باب خوف المؤمن من ان يحبط عمله وخوف التحذير من الاصرار لان ما بعده ربه فصل بين الترجمتين بالآثار التى ذكرها لتعلقها بالترجمة الاولى فقط ومراده الرد على المرجئة حيث قالوا لا حذر من المعاصى مع حصول الايمان ومفهوم الآية التى ذكرها يرد عليهم لانه تعالى مدح من استغفر لذنبه ولم يصر عليه فمفهومه ذم من لم يفعل ذلك والحاصل ان المصنف رح

عقد الباب على ترجمتين الاولى الخوف من حبط العمل والثانية الحذر من الاصرار على النفاق و ذكر فيه ثلاثة من الآثار وآية من القرآن فالآثار متعلقة بالترجمة الاولى والآية متعلقة بالترجمة الثانية ثم ذكر في الباب حديثين مرفوعين (اما الحديث الاول) فمناسبته للترجمة الثانية وهي قوله وما يحذر من الاصرار الخ ظاهرة لانه دليل صريح على ابطال قول المرجئة القائلين بعدم تفسيق مرتكبي الكبائر حيث جعل فيه اسباب فسوقا واما مطابقته بالترجمة الاولى فمن حيث ان سباب المسلم وقتاله ربما يكون مظنة لحبط الاعمال فان المعصية تجر الى المعصية الا ترى ان الانسان ربما يتكلم بكلمة لا يلقي لها بالا لكن يصير سببا لفتنة عظيمة فكذلك رب معصية بحسب المال تصير سببا لحبط الاعمال۔

واما الحديث الثاني

فمطابقته للترجمة الاولى ظاهرة من حيث انه مشتمل على ذم التلاحي وان حرمان الصوف بحضرة الرسول ربما يكون سببا لحبط العمل۔ واما مطابقته للترجمة الثانية فمن حيث ان التقاضي ربما يفضي الى المخاصمة والسباب والله اعلم بالصواب قوله سألته عن المرجئة اي الفرقة الملقبة بالمرجئة ولقبوا بها لانهم يرجئون العمل اي يؤخرونه عن الايمان حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة غير فاسق او لانهم يبالغون في الرجاء حيث يقولون لا يضر مع الايمان معصية وقوله صلى الله عليه وسلم سباب المسلم فسوق وقتاله كفر فيه رد صريح على المرجئة والقدرية اما رده على المرجئة فظاهر لان النبي صلى الله عليه وسلم جعل المعصية فسوقا وكفرا واما رده على القدرية فمن حيث انه ليس المراد به الكفر الذي يخرجه عن ملة الاسلام ولذا لا يطلق على الساب والمقاتل مع اخيه اسم الكافر بل المراد به كفر الحقوق فان للمسلم على المسلم حقوقا۔

وخلاصة الكلام

ان الخوف من الله تعالى شعبة من الايمان كما ان الرجاء في رحمة الله تعالى شعبة من الايمان

باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم عن الايمان والاسلام والاحسان الخ[1]

المقصود منه بيان جمع الايمان والاسلام والاحسان فقد تقدم ان الامام البخاري يرى ان الايمان والاسلام عبارة عن معنى واحد فلما كان ظاهر سؤال جبريل عن الايمان والاسلام على حدة بكلمة ما الموضوعة للسؤال عن الماهية وجوابه صلى الله عليه وسلم يقتضي تغايرهما حيث جعل الايمان اسما لما بطن من الاعتقاد والاسلام اسما لما ظهر من الاعمال ويدل على الفرق بين مسمى الايمان ومسمى الاسلام ومسمى الاحسان ويدل على ان الاعمال كلها من الاسلام لا من الايمان فاراد البخاري ان يجيب عن ذلك ويرده بالتاويل الى طريقته (ف) (وحاصل تاويله) ان الاسلام والايمان عبارة عن معنى واحد اذا

---

[1] اس باب بیان پرسیدن جبرئیل آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم از حقیقت شرعی ایمان و اسلام و احسان عبادت و علم قیامت کہ کے خواہد شد۔

افرد کل من الاسلام والایمان بالذکر ای ذکر الایمان مفردا مجردا عن الاسلام او ذکر الاسلام مفردا مجردا عن الایمان فلا فرق بینهما لکن ان قرن بینهما بالذکر کان بینهما فرق بقرینة المقابلة مثل اسم الفقیر اذا ذکر مفردا دخل فیه المسکین مثل قوله تعالیٰ وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خیر لکم واذا اطلق لفظ المسکین مفردا تناول الفقیر مثل قوله فکفارته اطعام عشرة مساکین واذا قرن بینهما فاحدهما غیر الآخر کقوله تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والمساکین فالمراد بالفقراء غیر المراد بالمساکین لانه قرن بینهما بالذکر فکذلک الایمان اذا افرد بالذکر دخل فیه الاسلام والاسلام اذا ذکر مفردا دخل فیه الایمان واما اذا قرن بین الایمان والاسلام بالذکر فالمراد باحدهما غیر الآخر بقرینة المقابلة مثل حدیث جبریل فالایمان فیه صار مغایرا للاسلام بقرینة المقابلة فالتغایر بین الایمان والاسلام فی حدیث جبریل تغایر مقامی لا تغایر حقیقی وانما جاء الفرق بینهما بقرینة ذکر احدهما فی مقابلة الآخر فالایمان والاسلام کاسم الفقیر والمسکین اذا اجتمعا افترقا واذا افترقا اجتمعا واذا افرد احدهما عن الآخر دخل فیه الآخر واذا قرن بینهما احتاج کل منهما الی تعریف یخصه ولا یخفی ان التغایر المقامی لا یکون امرا کلیا بل یکون مقصورا علی مورده فالتغایر بین الاسلام وبین الایمان انما یقتصر علی مقام ورد فیه ذکرهما وذکر احدهما فی مقابلة الآخر والا فهما فی الحقیقة واحد۔

قوله وبیان النبی صلی اللہ علیه وسلم له ای ومع بیان النبی صلی اللہ علیه وسلم لجبریل علیه السلام فی جواب سواله ان الاعتقاد والعمل دین ثم قال صلی اللہ علیه جاء جبریل علیه السلام یعلمکم دینکم ای اصول دینکم وارکانه واعماله وعطف الجملة الفعلیة علی الاسمیة لان الاسلوب بتغیر بتغیر المقصود لان مقصوده من الکلام الاول الترجمة ومن الثانی کیفیة الاستدلال فللتغایر هما تغایر الاسلوبان فان الاول بیان لجهة الاختلاف والتفرقة بین الایمان والاسلام وهذا الکلام وما بعده بیان لجهة الاتحاد حیث قال فجعل ذلک کله دینا ای فجعل رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم جمیع ما ذکر فی حدیث ابی هریرة الآتی من الاعتقادات والاعمال دینا والدین عند اللہ الاسلام ولا بد ان لا یکون الایمان خارجا عن الاسلام لقوله تعالیٰ ومن یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه وما بین النبی صلی اللہ علیه وسلم لوفد عبد القیس من الایمان الواو بمعنی مع وکلمة ما مصدریة وتقدیر

عله و بیان کردن آں حضرت صلی اللہ علیه وسلم ایں امور را برائے جبریل در جواب سؤال آں ثم قال جاء جبریل یعلمکم دینکم پس تر فرموده آمد جبریل بحالی که تعلیم کند شما را دین شما و اصول دین و ارکان آں تغیر اسلوب بایراد جمله فعلیه بنا بر تغیر مقصود است چه اول اشاره به بیان اختلاف جهت و اعتبار ایمان و اسلام است و آنچه دلالت دارد برآں از سؤال و جواب و ایں کلام مع ما بعد برائے بیان اتحاد است چنانچه گفت فجعل ذلک کله دینا پس گردانید آں همه معلومات نتیجه سؤال و جواب را از اعتقادات و اعمال دین۔ و دین نزد خدا اسلام است بمقتضی نص کتاب و لا بد ایمان هم خارج از اسلام نخواهد بود چه دینے که غیر اسلام است مقبول نیست بنص پس هر سه از ایمان و اسلام و دین یا عتبار نفس الذات و ما صدقوا علیه واحد باشند اگرچه باعتبارات مختلف و احسان مغز و حقیقت آنست و زائد برآں نیست و استعانت کرده در تتمیم مراد و تقویت وے بحدیث وفد و آیت پس گفت وما بین النبی صلی اللہ علیه وسلم لوفد عبد القیس من الایمان واو بمعنی

مع بیان النبی صلے اللہ علیہ وسلم لوفد عبد القیس ان الایمان ھو الاسلام حیث فسّر الایمان فی قصتہم کما سیأتی فی باب اداء الخمس من الایمان بما فسّر بہ الاسلام ھھنا ای فی حدیث جبریل و کذا فی حدیث ابن عمر المشہور بنی الاسلام علی خمس و قولہ تعالےٰ عطف علی ما بین و من یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منہ ای و مع ما دلّت علیہ ھذہ الآیۃ وھو ان الاسلام ھو الدین اذ لو کان غیرہ لم یقبل فعلم ان الایمان والاسلام والدین واحد وھذا ھو مراد البخاری ومذھبہ ومذھب جماعۃ من المحدثین وقد نقل ابو عوانۃ فی صحیحہ عن المزنی من الجزم بانہما عبارۃ عن معنی واحد وانہ سمع ذلک من الشافعی وعن الامام احمد الجزم بتغایرھما ولکل منہما ادلۃ فاوّل حدیث جبریل سؤالا وجوابا وان دلّ علی اختلاف الایمان والاسلام والتفرقۃ بینہما لکن دل آخرہ علے الاتحاد بینہما فھذا الکلام من الامام البخاری بیان لجہۃ الاتحاد واما الاحسان فھو لُبابُ الایمان والاسلام و عطرہ و روحہ لا شیئا مغایرا لہما - ویوضح ذلک ما قالہ الشیخ زین الدین ابن رجب الحنبلیؒ (فان قیل) تفریق النبی صلے اللہ علیہ وسلم فی ھذا الحدیث (ای حدیث جبریل) بین الاسلام والایمان وجعل الاعمال کلہا من الاسلام لا من الایمان والمشہور عن السلف واھل الحدیث ان الایمان قول وعمل و نیۃ وان الاعمال کلہا داخلۃ فی مسمی الایمان (ومذھب الامام البخاری ان الایمان والاسلام عبارۃ عن معنی واحد) لان النبی صلے اللہ علیہ وسلم قال الایمان بضع وسبعون شعبۃ الحدیث وفسر الایمان فی حدیث وفد عبد القیس بالشہادتین والصلوٰۃ والزکوٰۃ والصوم واعطاء الخمس من المغانم وقال صلے اللہ علیہ وسلم لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن ولا یشرب الخمر حین یشربہا وھو مؤمن ولا یسرق السارق حین یسرق وھو مؤمن فلولا ان ترک ھذہ الکبائر من مسمی الایمان لما انتفی اسم الایمان عن مرتکب شئ منہا لان الاسم لا ینتفی الا بانتفاء بعض ارکان المسمی وواجباتہ فوجہ الجمع بین ھذہ النصوص الدالۃ علے ان الاعمال داخلۃ فی مسمی الایمان وبین حدیث سؤال جبریل النبی صلے اللہ علیہ وسلم عن الاسلام والایمان وتفریق النبی صلے اللہ علیہ وسلم وادخالہ الاعمال فی مسمی الاسلام دون الایمان فانہ یتضح بتقریر اصل وھو ان من الاسماء ما یکون شاملا لمسمیات متعددۃ عند افرادہ واطلاقہ فاذا قرن ذلک الاسم بغیرہ صار دالا علے بعض تلک المسمیات والاسم المقرون بہ دال علے باقیہا وھذا کاسم الفقیر والمسکین فاذا افرد احدھما دخل فیہ کل من ھو محتاج فاذا قرن احدھما بالآخر دل احد الاسمین علے بعض انواع ذوی الحاجات والآخر علی باقیہا فھکذا اسم الاسلام والایمان اذا افرد احدھما دخل فیہ الآخر ودل بانفرادہ علے ما یدل علیہ الآخر بانفرادہ فاذا قرن بینہما دل احدھما علے بعض ما یدل علیہ بانفرادہ ودلّ الآخر علی الباقی وقد

مع است متعلق بجعل یعنی باخبر کہ بیان فرمودہ آنحضرت باگروہ ایلچیان عبد القیس را ایمان چنانچہ در باب اداء الخمس من الایمان بیاید و درو ے بیان کردہ ایمان را بچیزیکہ بیان کردہ است اینجا اسلام را وقولہ تعالیٰ عطف است بر مابین ومن یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منہ پس ظاہر شد انکہ دانیدن امور مذکورہ در حدیث جبرئیل - دین با بیان حدیث وقد آیت انکا امور ثلثہ دین واسلام وایمان در واقع باہم دگر مغایرت ومباینت ندارند - شرح شیخ الاسلام ص ۱۰۶/۱۲

صرح بهذا المعنى جماعة من الائمة فكذلك لفظ الايمان ولفظ الاسلام مفردا ومجردا شمل الآخر وعمّه واذا ذكر مقرونا بالآخر اريد باحدهما معنى لم يرد به الآخر ومن هذا القبيل حديث جبرئيل فقد ذكر فيه الايمان مقرونا بالاسلام ففرق بينهما وجعل الايمان تصديق القلب والاسلام عمل الظاهر انتهى كلام ابن رجب ملخصا وموضحا ص١٩ من جامع العلوم والحكم، وذلك كقوله صلى الله عليه وسلم فى حديث الشعب الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق فذكر اسم الايمان مجردا ومفردا وادخل فيه الاسلام والاعمال الصالحة وقال تعالى ان الدين عند الله الاسلام - وقد اخبر الله تعالى عن ملكة سبا انها دخلت فى الاسلام بهذه الكلمة وقالت رب انى ظلمت نفسى واسلمت مع سليمان لله رب العالمين واخبر عن دعاء يوسف عليه السلام فاطر السموات والارض انت ولى فى الدنيا والآخرة توفنى مسلما والحقنى بالصالحين وهذا كله يدل على ان الاسلام المطلق يدخل فيه ما يدخل فى الايمان من التصديق

وفى حديث جبرئيل لما ذكر الايمان مع الاسلام جعل الاسلام هو الاعمال الظاهرة وجعل الايمان فى القلب من التصديق والاعتقاد وليس ذلك لان الاعمال ليست داخلة فى مسمى الايمان بل انما اريد فى هذا المقام ما بطن من الاعتقاد لانه ذكر فى مقابلة الاسلام ففرق بينهما لاجل المقابلة لا لاختلاف فى الحقيقة وهذا هو مراد البخارى بهذه الترجمة ولم يصرح بالجواب والتاويل كما هو عادته حيث لا يصرح بالجواب ولكن يشير اليه ويذكر مادة الجواب فكذلك فعل ههنا۔

توضيح غرض الامام البخارى بهذه الترجمة بعبارة اُخرى مقتبسا من كلام الحافظ ابن تيمية فى كتابه كتاب الايمان

ان الايمان والاسلام والدين شئ واحد عند الامام البخارى وجماعة من ائمة الحديث لكن تختلف دلالة هذه الالفاظ بالتجريد والاقتران فاذا ذكر اسم الايمان مجردا دخل فيه الاسلام والاعمال مثل قوله صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة - فقد دخل فيه جميع اعمال الاسلام وكذلك لفظ البر والتقوى والدين والاسلام يدخل فيه جميع ذلك فقد روى انهم سألوا عن الايمان فانزل الله هذه الآية ليس البر ان تولوا وجوهكم الآية وقد روى مرفوعا الى النبى صلى الله عليه وسلم انه فسر البر بالايمان كما تقدم وايضا قد جعل الله عز وجل ضد الاسلام والايمان واحدا وهو الكفر فلولا انهما كشئ واحد فى الحكم والمعنى ما كان ضدهما واحدا فقال تعالى كيف يهدى الله قوما كفروا بعد ايمانهم - وقال ايأمركم بالكفر بعد اذ انتم مسلمون فجعل ضدهما الكفر - واما تفرقة النبى صلى الله عليه وسلم فى حديث جبرئيل بين الايمان والاسلام حيث فسر الايمان بالاصول الخمسة وفسر الاسلام بالاعمال الظاهرة فالوجه فيه انه ذكر فيه الايمان مع الاسلام وجمع بينهما فى السؤال فاجيب بالتفرقة بقرينة المقابلة واما اذا افرد اسم الايمان بالذكر فانه يتضمن الاسلام واذا افرد اسم الاسلام فهو يتضمن الايمان ومثاله لفظ الصالح والشهيد والصديق فانه قد يذكر مفردا فيتناول النبيين كما قال تعالى فى حق الخليل وآتيناه اجره فى الدنيا وانه فى الآخرة لمن الصالحين - وقال الخليل رب هب لى حكما والحقنى بالصالحين وقال يوسف توفنى مسلما والحقنى بالصالحين وقال سليمان وادخلنى برحمتك فى عبادك الصالحين وكذلك لفظ الصديق والشهيد عام يتناول النبيين

يوصف به النبي كما قال تعالى واذكر في الكتاب ابراهيم انه كان صديقا نبيا۔ وقال تعالى واذكر في الكتاب ادريس انه كان صديقا نبيا۔ ولكن قد يعطف على النبيين فيراد به غير النبي مثل قوله تعالى فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين۔ فيراد به غير النبي۔ وكذلك لفظ المعصية والفسوق والكفر شامل لكل معصية وكل كفر وفسق فقد يذكر ويراد به العام وقد يذكر ويراد به الخاص مع قرينة المقابلة مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها۔ وقال تعالى فعصى فرعون الرسول وقال تعالى ولا يعصينك في معروف فاريد بالعصيان المعنى الاعم وقال تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان فاريد بالعصيان غير الكفر والفسوق ومن هذا الباب لفظ الظلم فقد يطلق ويراد به المعنى الاعم الشامل لكل كفر ومعصية وقد يراد به الخاص مثل ظلم الانسان نفسه وظلم الناس بعضهم بعضا كقول آدم عليه السلام وحواء ربنا ظلمنا انفسنا وقول موسى عليه السلام رب اني ظلمت نفسي۔ وفي الصحيحين عن ابن مسعود لما انزلت هذه الآية الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم شق ذلك على اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وقالوا اينا لم يظلم نفسه فشق ذلك عليهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم انما هو الشرك الم تسمعوا الى قول العبد الصالح ان الشرك لظلم عظيم۔ وكذلك اسم الفقير اذا اطلق دخل فيه المسكين واذا اطلق لفظ المسكين تناول الفقير واذا قرن بينهما فاحدهما غير الآخر فالاول كقوله تعالى وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم وقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين۔ والثاني كقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين فهذه الاسماء تختلف دلالتها بالاطلاق والتقييد والتجريد والاقتران۔

فكذلك لفظ الايمان اذا ذكر مفردا دخل فيه الاسلام واذا اطلق لفظ الايمان مع الاسلام فيراد به غير الاسلام ومن هذا القبيل حديث جبريل حيث جمع فيه ذكر الايمان مع الاسلام ففرق النبي صلى الله عليه وسلم بين مسمى الايمان ومسمى الاسلام وفسر الايمان بغير ما فسر به الاسلام ومقصوده بهذه التفرقة تفصيل اعمال القلوب وتفصيل اعمال الجوارح وبيان ان ذلك كله دين ولا يخفى ان الدلالة تختلف بالتجريد والاقتران والله سبحانه وتعالى اعلم وعلمه اتم واحكم۔ هذا خلاصة كلام الحافظ ابن تيمية في مواضع متفرقة من كتابه كتاب الايمان وتوضيح تاويل الامام البخاري لحديث جبريل عليه الصلاة والسلام۔

والجواب عن تاويل الامام البخاري هذا

ما قال شيخنا الاكبر مولانا الشاه السيد محمد انور نور الله وجهه يوم القيامة ونضر آمين۔ ان سياق حديث جبريل لا يقبل هذا التاويل فان حديث جبريل انما جاء لتحقيق حقيقة الايمان والاسلام وبيان وصفهما الاصلي والمقصود منه ايضاح التفرقة بين الايمان والاسلام بحسب الحقيقة والتغاير المفاهي انما يكون حيث وقع في العبارة لفظان مترادفان او متقاربان فحينئذ يراد باحدهما ما يغاير الآخر بقرينة المقابلة وههنا ليس كذلك فانه وقع السؤال اولا عن الايمان فقط ولم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يعلم من قبل انه يسئل بعد ذلك عن الاسلام وانما سئل اولا عن الايمان فقط فاخبر عن حقيقته الحقة وماهيته الاصلية في الشريعة من غير نظر الى مفهوم الاسلام ولم يخطر بباله صلى الله عليه وسلم انه يسئل بعد ذلك عن الاسلام ثم لما سئل عن الاسلام اخبر عن حقيقته فظهر ان جبريل انما جاء ليعلم الناس حقيقة

الایمان والاسلام ويُعَلِّمُهم ويُعلِمُهم انهما حقيقتان مختلفتان بحسب الحقيقة لا انهما عبارتان عن معنى واحد وانما اختلفا لاجل المقابلة فقط (والحاصل) ان حديث جبريل سياقه اعطاء العلم وبيان الحقيقة و ايضاح التفرقة ففصّل الامر وفَصَلَ الايمان عن الاسلام واوضح الفرق بينهما وعلم الناس بهذه الاسئلة ان حقيقة الدين هي التفرقة بين الايمان والاسلام والاحسان لا جعلها عبارة عن حقيقة واحدة

واما حديث وفد عبد القيس فالمقصود منه التحريض على العمل والتحريض على الانقياد والخروج عن الكفر والدخول في الاسلام فمشى فيه على بيان المقصود وهو الانقياد للرب المعبود فذكر الايمان وفسّره بامور الاسلام ولم يلتفت الى تحقيق الحقيقة وايضاح التفرقة بين الحقائق المختلفة واكتفى بذكر شرائع الاسلام التي يتم بها الانقياد لرب الانام فان ضمام بن ثعلبة كان حديث العهد بالاسلام فاقتصر في تلقينه على البيان الاجمالي والا فالايمان والاسلام حقيقتان مختلفتان لكن مسافة حركتهما واحدة وانما الفرق بينهما باعتبار الاياب والذهاب فان الايمان يبتدئ حركته من الباطن وتنتهي على الجوارح واما الاسلام فتبتدئ حركته من الظاهر وتنتهي الى الباطن فان الايمان يخرج من القلب وينبسط نوره حتى يصل الى الجوارح والاسلام يظهر على الظاهر ثم يسري نوره في الباطن وينزل في اعماق القلب والله اعلم ولذا قال الحافظ العسقلاني "والذي يظهر من مجموع الادلة ان لكل منهما حقيقة شرعية كما ان لكل منهما حقيقة لغوية لكن كل منهما مستلزم للآخر بمعنى التكميل له فكما ان العامل لا يكون مسلما كاملا الا اذا اعتقد فكذالك المعتقد لا يكون مؤمنا كاملا الا اذا عمل وحيث يطلق الايمان في موضع الاسلام او العكس او يطلق احدهما على ارادتهما فهو على سبيل المجاز كذا في فتح الباري ص۱۰۱ ج۱

جواب عن استدلال آخرلهم

ثم ان النصوص التي تدل على ان الاسلام والايمان والدين امر واحد انما تدل على ان مصاديق هذه الثلاثة امر واحد يعني انها متلازمة ومتحدة باعتبار المصداق في النفس الامري ولا دلالة فيها ان الايمان والاسلام والدين الفاظ مترادفة متحدة المفاهيم ولم يوجد في ذخيرة الكتاب والسنة حرف واحد يدل على ان مسمى الايمان هو بعينه مسمى الاسلام الا ترى ان قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم لم يدل على ان مسمى الصلاة هو بعينه مسمى الايمان بل الصلاة داخلة في الايمان وشعبة من شعبه وللازمة والتلازم لا يستلزم ان احدهما هو الآخر بعينه كالروح والبدن فلا يوجد روح الا مع البدن ولا يوجد بدن حي الا مع الروح وليس احدهما عين الآخر فالايمان كالروح قائم بالاسلام والاسلام كالبدن ولا يكون البدن حيا الا مع الروح فهما متلازمان لا ان مسمى احدهما هو مسمى الآخر بعينه واسلام المنافقين كبدن الميت جسد بلا روح واسلام عصاة المؤمنين كبدن حي فيه روح لكنه مقطوع الاعضاء ومجروحها - فما دام الروح (اي الايمان) في البدن باقيا والرأس سالما فهو انسان حي وان كان مقطوع الانف والاذن او اليد والرجل او ذاهب العينين لانه يجب القصاص لقتل مثل هذا الرجل المجروح او المفلوج ما دام فيه الروح ولا يجب القصاص لقطع رأس رجل ميت وان كان سالم الاعضاء وتام الخلقة وهذا عين ما يقوله سادات المتكلمين ولم ينقل عن

احد من الصحابة والتابعين ولا ائمة الاسلام انه قال مسمى الاسلام هو بعينه مسمى الایمان وانما المشهور عن السلف والخلف ان المؤمن المستحق لوعد الله هو المسلم المستحق لوعد الله فكل مسلم مؤمن وكل مؤمن مسلم

جواب عن استدلال آخر لهم

واما قولهم ان الله تعالٰی جعل ضد الایمان والاسلام واحدا وهو الكفر فلولا الایمان شیئا واحدا لما جعل الله ضدهما واحدا وهو الكفر

فالجواب عنه

ان الكفر فی الحقیقة هو ضد الایمان اذ لا یثبت الكفر الحقیقی المخرج عن الملة حتی یزول اصل التصدیق القلبی والاعتقاد الباطنی لا بترك الاعمال الظاهرة فان تارك اعمال الاسلام وان حرم الثواب واستحق العقاب لكنه لا یعد خارجا عن ملة الاسلام ولا یخلد فی النار ولانه كما لا یدخل فی الملة الا باصل التصدیق كذلك لا یخرج عنها الا بالتكذیب لا بارتكاب الكبائر وقد اتفق اهل السنة والجماعة ان اسم الایمان لا یزول عن مرتكب الكبیرة ولذا جاء فی القرآن وعد الجنة منوطا بالایمان دون الاسلام۔

الفاظ الحدیث ومعانیه

قوله كان النبی صلی الله علیه وسلم بارزا یوما للناس ای ظاهرا غیر محتجب عنهم فاتاه رجل ای ملك فی صورة رجل وفی روایة اقبل رجل احسن الناس وجها واطیب الناس ریحا كان ثیابه لم یمسها دنس قوله فقال بعد ان سلم۔ وزاد المصنف فی التفسیر یارسول الله ما الایمان قوله ما الایمان قال الایمان ان تؤمن بالله الخ كان السؤال عن الحقیقة الشرعیة للایمان ووضعه الاصلی فی نظر الشریعة لان ما یكون سؤالا عن الماهیة فاجاب عنه النبی صلی الله علیه وسلم بقوله الایمان ان تؤمن بالله الخ واعاد لفظ الایمان تفخیما لشأنه وانما اتی به بطریق التعریف اشارة الی ان الایمان المعروف فی الشریعة هو علی وضعه الاصلی ای نفس التصدیق لكن زاد فی الشرع بزیادة المتعلق ای هو تصدیق الله ورسله وملائكته وكذا قوله ما الاسلام كان سؤالا عن الحقیقة الشرعیة ففرق النبی صلی الله فی حقیقتهما فجعل الایمان اسما لما بطن من الاعتقاد وجعل الاسلام لما ظهر من الاعمال فبیّن النبی صلی الله علیه وسلم ان الایمان والاسلام والاحسان حقائق مختلفة وامور متغایرة جامعها الدین۔

قال المناوی قوله ان تؤمن بالله معناه ان تصدق بانه تعالٰی واحد فی ذاته وصفاته وافعاله وملائكته ای بان لله ملائكة مخلوقین من النور وهم عباد له تعالٰی سفراء بینه وبین رسله لا یاكلون ولا یشربون ولا ینامون لا یعصون الله ما امرهم ویفعلون ما یؤمرون لیسوا بذكور ولا اناث وكتبه بانها كلام الله القدیم القائم بذاته المنزه عن الحروف والاصوات التی انزلها علی بعض رسله لهدایة الناس ورسله ای وبان لله رسلا ارسلهم الله الی الناس لارشادهم الی ما فیه مصلحة معاشهم ومعادهم

وهم معصومون من الذنوب كبيرها وصغيرها۔ كذا في فيض الفيض ص ۱۸۴/۳۲ قوله وبلقائه قال النووي اختلفوا في المراد بالجمع بين الايمان بلقاء الله والبعث فقيل اللقاء يحصل بالانتقال الى دار الجزاء والبعث عند قيام الساعة وقيل اللقاء ما يكون بعد البعث عند الحساب انتهى وعندي الفرق بين اللقاء والبعث هو ان البعث هو القيام من القبور عند قيام الساعة واللقاء هو الحضور للحساب والجزاء والقيام بين يدي رب العالمين۔ قوله الاسلام ان تعبد الله ولا تشرك به شيئا وتقيم الصلاة وتؤدي الزكوة المفروضة وتصوم رمضان وفي رواية كهمس وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا والاقتصار على هذه الشرائع ليس لاجل الحصر بل لانها اهم شرائع الاسلام واعظم اعماله والمقصود من تعريف الايمان والاسلام بيان الفرق والتمييز بينهما ان الايمان يتعلق باعمال القلب والاسلام يتعلق باعمال القلب وانهما حقيقتان مختلفتان وان كان مصداقهما في الخارج واحدا نحو اتحاد الظاهر مع الباطن واتحاد الحكاية مع المحكي عنها واقتصر على بيان اهم متعلقاتهما وليس المراد ان متعلقات الايمان والاسلام منحصرة فيما ذكر والله اعلم۔ قوله وما الاحسان اي ما حقيقة الاحسان الذي تكرر ذكره في القرآن والحديث بطريق الفضل وعلو المنزلة مثل قوله تعالى والله يحب المحسنين وقوله تعالى بلى من اسلم وجهه لله وهو محسن والمراد بالاحسان احسان العبادة واتقانها ومراعاة آداب المعبود به فيها وتجويدها كما ينبغي۔ قوله ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك وفي رواية لابي داود الطيالسي عن ابن عمر۔ ان تخشى الله كانك تراه قال الحافظ العسقلاني اشار النبي صلى الله عليه وسلم في الجواب الى حالتين ارفعهما ان يغلب عليه مشاهدة الحق بقلبه حتى كانه يراه بعينه وهو قوله كانك تراه (والثانية) ان يستحضر ان الحق مطلع عليه يرى كل ما يعمل وهو قوله فانه يراك وهاتان الحالتان يثمرهما معرفة الله وخشيته وقد عبر عنه في رواية عمارة بن القعقاع بقوله ان تخشى الله كانك تراه وكذا في حديث انس۔ كذا في الفتح وقال تعالى الم يعلم بان الله يرى۔ وقال العلامة القسطلاني هذا من جوامع كلمه صلى الله عليه وسلم والاول اشارة الى مقام المشاهدة والمكاشفة والثاني اعني قوله صلى الله عليه وسلم فان لم تكن تراه نزول من مقام المكاشفة الى مقام المراقبة اي ان لم تعبده وانت من اهل الرؤية المعنوية فاعبده وانت بحيث انه يراك اه۔ وقيل هذا كله اشارة الى حالة واحدة والثاني تعليل للاول فان العبد اذا امر بمراقبة الله تعالى في العبادة واستحضار قربه من عبده حتى كانه يراه فانه قد يشق عليه ذلك فيستعين على ذلك بايمانه بان الله يراه ويطلع على سره وعلانيته ولا يخفى عليه شئ من امره وهو مختار الامام النووي رحمة الله عليه حيث قال معناه ان تعبد الله عبادة من يرى الله تعالى فيراه الله تعالى فانه لا يستبقي شيئا من الخضوع والخشوع والاخلاص وحفظ القلب والجوارح ومراعاة الآداب الظاهرة والباطنة ما دام في عبادته فان عرض له عارض على ندور بادر بالاعراض عنه وسد بابه وحسم مادته وقوله صلى الله عليه وسلم فان لم تكن تراه فانه يراك معناه انك انما تراعي الآداب المذكورة اذا كنت تراه ويراك لكونه يراك لا لكونك تراه فهو دائما يراك فاحسن عبادته وان لم تره فتقدير الحديث فان لم تكن تراه فاستمر على احسان العبادة فانه يراك اه۔ ومن رأى ان الله تعالى يراه فانه لا يستبقي شيئا من الخشوع والخضوع ومراعاة الآداب الظاهرة والباطنة ما دام في عبادة ربه تعالى۔

فائدة جليلة

قال الله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة وثبت فى صحيح مسلم عن النبى صلى الله عليه وسلم تفسير الزيادة بالنظر الى وجه الله الكريم فى الجنة وهذا مناسب لجعله جزاء لاهل الاحسان لان الاحسان هو ان يعبد المؤمن ربه فى الدنيا كانه يراه وينظر اليه فكان جزاء ذلك النظر الى وجه الله عيانا فى الآخرة وهذا عكس ما اخبر الله عن الكفار كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون اى عن رؤيته فى الآخرة لتراكم الران على قلوبهم حتى حجبت عن معرفته ومراقبته كذا فى جامع العلوم والحكم ص ٢٢

فائدة اخرى

لما كان الدين كالشجرة الطيبة كان الايمان اصلها الثابت فى ارض القلب والاسلام واعماله

فروعها فى السماء والاحسان

ثمرتها اذاقنا الله تعالى من

ثمراتها - آمين

قوله متى الساعة انما سأل جبريل عن الساعة ليعلمهم ان الساعة لا يسئل عنها وعدم السؤال عنها هو الدين لان ما لا يعرفه سيد الملائكة ولا سيد الرسل لا امكان لمعرفته لاحد - قوله ما المسئول عنها باعلم من السائل لا ستوائنا فى عدم العلم بوقت قيامها انما علمها عند ربى. فسؤال جبريل عليه فى المجلس ليظهر للحاضرين بجواب الرسول صلى الله عليه وسلم انه لا يعلم وانه لا يجاب عما لا يعلم وانه لا يستنكف من قول لا ادرى فانه نصف العلم - قوله اذا ولدت الامة ربها هو كناية عن كثرة العقوق بان يعامل الولد امه معاملة السيد امته فى الاهانة والضرب والسب والاستخدام فاطلق عليه ربها مجازا وهذا الوجه اوجه الاوجه التى ذكرت فى شرح هذا الحديث لان المقصود الاشارة الى ان الساعة يقرب قيامها عند انعكاس الامور وانقلاب الاحوال وظهور الفساد والاختلال بحيث يصير المربّى مربيا والسافل عاليا - والاصول فروعا والفروع اصولا وهو مناسب لقوله فى العلامة الاخرى ان تصير الحفاة العراة ملوك الارض وقال الخطابى معناه اتساع الاسلام واستيلاء اهله على بلاد الشرك وسبى ذراريهم فاذا ملك الرجل الجارية واستولدها كان الولد منها بمنزلة ربها لانه ولد سيدها ونقل النووى ذلك عن اكثر العلماء لكن الراجح هو المعنى الاول وما احسن قول القائل اذا التحق الاسافل بالاعالى فقد طابت منادمة المنايا وعلى الاول كلتاهما - من العلامات السابقة للقيامة المقاربة لها تظهر ان عند قرب الساعة وعلى قول الخطابى تظهر العلامة الاولى بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فى عهد الخلافة الراشدة وعلامة التطاول فى البنيان تظهر عند قرب الساعة - قوله واذا تطاول رعاة الابل الخ هو عطف على ما سبق اى وقت الولادة ووقت التطاول يعنى اذا وصل الحال الى هذا الحد اختل نظام العالم وقامت القيامة والمقصود من ذلك بيان خروج نظام العالم عن دائرة الاعتدال ودخوله فى الافراط والتفريط فان الشئ اذا خرج من حده ومراتبه اختل وفسد واختلال العالم هو قيام القيامة - قوله فى خمس لا يعلمهن الا الله وعلم الساعة

ای علم تعیین وقت الساعة داخل فی جملة خمس من الغیب لا یعلمهن الا الله۔ وفی حدیث ابن عباس ھنا فقال سبحان الله خمس من الغیب لا یعلمهن الا الله ثم تلا الآیة فلا ینبغی لاحد ان یطمع فی علم شیء من ھذه الامور الخمسة اعلم ان ھذه الخمس لما کانت من الامور التکوینیة دون التشریعیة لم یظهر علیها الله تعالے احدا من انبیاءه الا بما شاء وجعل مفاتیحه عنده وبیده فقال وعنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا ھو۔ لانهم بعثوا للتشریع فالمناسب لهم علوم التشریع دون علوم التکوین ثم المراد منه اصولها وکلیاتها فان علم بعض الجزئیات للاولیاء ایضا والعلم فی الحقیقة ھو العلم الکلی اذ به یعرف حقیقة الشیء وماهیته وبه یتوصل الی معرفة الافراد والجزئیات والیه اشار الحق سبحانه بلفظ المفاتح اذ لا یفتح القفل الا بالمفتاح ولا یخفی ان مفتاح معرفة الجزئیات والافراد انما ھو العلم الکلی واما العلم الجزئی فمقصور علی معلومه لا یکون کاسبا ومؤدیا الی معرفة جزئی آخر فلا ینفتح به قفل الحقیقة عن جزئی آخر الا تری ان کثیرا من المصنوعات التی تجلب الینا من اقطار العالم نحن نعلمها علما جزئیا لا علما کلیا ولذا لا نقدر علی معرفة حقیقتها وطریق صنعتها واما تخصیص الخمس فلان ھذه الخمس اصول الامور التکوینیة والکل راجع الیها وقیل لان السؤال وقع عن ھذه الخمس فخصت بالذکر۔ ھکذا افادنا شیخنا السید الانور قدس الله سره الا تری ان الطبیب من یعرف باصول الطب وکلیاته لا من کان حافظا وخازنا لادویة کثیرة وکذا الفقیه من کان عارفا لاصول الشرع وقواعده الکلیة ومآخذ المسائل وکیف وان العلم الکلی وعلم الکلیات بمنزلة المفتاح لعلم الجزئیات فمن علم ان کل فاعل یکون مرفوعا علم به الف الف فاعل من الجزئیات الغیر المحصورة واذا علمت ھذا فاعلم ان الغیب فی اصطلاح الشرع عبارة عن امور غائبة لا یمکن ادراکها بالحواس الظاهرة والباطنة ولا بالدلائل العقلیة والحسابیة والریاضیة وقواعد التنجیم فان عُلِمَ شیءٌ کالمطر مثلا بالآلات الرصدیة فلا یسمی ذلک علم الغیب۔ ثم ان علم الغیب له اصول وقواعد وفروع وجزئیات فاصول الامور الغیبیة وقواعدها الکلیة بمنزلة المفاتیح وانما ھی بید الله عز وجل لا یعلمها الا الله عز وجل واما الجزئیات فقد یُطلِع الله عز وجل علی بعض منها من یشاء من عباده فالمطر الجزئی قد یعلم بالوحی او الالهام واما اصول المطر وقاعدتها الکلیة المتعلقة بکیفیة المطر وکمیته وزمانه ومکانه فلا یعلمه الا الله تعالی وھذا ھو علم الغیب واما علم الجزئیات الغائبة فهو لیس بعلم الغیب ولا یسمی المطلع علی بعض المغیبات عالم الغیب الا تری انه لو فرض ان احدا حفظ اللوح المحفوظ وما فیه من الامور التکوینیة لا یکون عالم الغیب بل یکون ناقلا وحاکیا للغیب لانه حفظ الجزئیات ولم یعلم الاصول والکلیات وھذا معنی قوله تعالی وعنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا ھو فالمراد بالمفاتح العلم الکلی للمغیبات الجزئیة۔ واما الاطلاع علی بعض انباء الغیب باطلاع الله تعالے بالوحی او بالالهام فهذا لیس بعلم الغیب البتة وھذا معنی قوله تعالی تلک من انباء الغیب نوحیها الیک ما کنت تعلمها انت ولا قومک من قبل ھذا فالانبیاء والرسل قد اخبروا اممهم ببعض انباء الغیب علی ما اوحی الیهم ولکن لم یکن لهم علم باصول ھذه المغیبات وقواعدها الکلیة سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم ولا یصح اطلاق عالم الغیب الا فیمن یعلم اصول الغیب وکلیاته۔ والاطلاع علی المغیبات الجزئیة بدون الاطلاع علی اصولها وقواعدها الکلیة لیس بعلم فی الحقیقة والمطلع علیها باعلام الهی والهام سماوی عالما فی

الحقيقة ما لم يعرف اصوله وقواعده الكلية وهذه الاصول۔ والقواعد الكلية هى مفاتح الغيب بيد الله عز وجل لا يعلمها الا هو۔

حكاية

حكى ان امام دار الهجرة مالك بن انس كان يتمنى ان يقع موته بالمدينة لا خارجا منها وكان يرى النبى صلى الله عليه وسلم كل ليلة فى المنام كان يريد ان يخرج الى مكة للحج ولكن خاف ان يقع موته بمكة خارج المدينة فمرة سأل النبى صلى الله عليه وسلم فى المنام كم بقى من عمرى يا رسول الله فاشار باصابعه الخمس ولم يتكلم بلسانه بحرف فتحيّر امام دار الهجرة عن تلك الاشارة فقص رؤياه على محمد بن سيرين وسأل عن تعبيره فضحك ابن سيرين وقال ليس المراد به خمسة اعوام او خمسة شهور او ايام بل المراد به انه فى خمس لا يعلمهن الا الله قوله ردوه فلم يروا شيئا بعل قوله هذه الفاظ التى بها لتيفطنوا انه ملك لا بشر (قس) قوله هذا جبريل جاء يعلم الناس دينهم اى قواعد دينهم واصوله وكلياته عمدة القارى ص۳۲۹ ج۱ ليعلموا العقائد الدينية والاعمال الظاهرة والاعمال القلبية۔ وليعلموا ان القيامة لا بد منها۔ فيعرفوا الفرق بين ما يمكن الاطلاع عليه وما لا يمكن وليعلموا ان الله تعالى هو المنفرد بهذه الخمس

فائدة جليلة

دل الحديث على ان علوم الدين ثلاثة الاول علم العقائد وهو علم الكلام والثانى علم الحلال والحرام ومعرفة الاحكام وهو علم الفقه والثالث علم المكاشفات والمراقبات وهو علم التصوف ومجموعها الدين والاحسان هو اصل التصوف الذى هو عبارة عن صدق التوجه الى الله تعالى وجميع معانى التصوف التى جاءت عن مشائخ الطريقة كلها راجعة الى هذا المعنى فالدين وتر ثلاث ركعات الاولى ركعة الايمان والثانية ركعة الاسلام والثالثة ركعة الاحسان وهى التى توتر ما قد صلى ولا يصح الاقتصار على ركعة الاحسان فقط ما لم ينضم اليها شفع الايمان والاسلام ولذا قال الامام القرطبى هذا الحديث يصح ان يقال له ام السنة لما تضمنه من جمل علم السنة فحديث جبريل فى تضمن علوم السنة مثل سورة الفاتحة فى تضمن علوم القرآن قال القاضى عياض اشتمل هذا الحديث على جميع وظائف العبادات الظاهرة والباطنة من عقود الايمان ابتداء وحالا ومآلا ومن اعمال الجوارح ومن اخلاص السرائر والتحفظ من آفات الاعمال حتى ان علوم الشريعة كلها راجعة اليه ومتشعبة منه والله اعلم۔

فائدة اخرى

قد جاء جبريل فى آخر عمر النبى صلى الله عليه وسلم بعد حجة الوداع قبيل وفاته وكانه جاء بعد انزال جميع الاحكام لتقرير امور الدين المتفرقة فى مجلس واحد لتنضبط۔ (ف) ص۱۱۰ ج۱

قوله قال ابو عبد الله جعل النبى صلى الله عليه وسلم ذلك المذكور فى هذا الحديث كله من الايمان الظاهر المفهوم من الحديث جعله من الدين كما جعله اولا واما جعله من الايمان كما نعله آخرا فلا يفهم من الحديث

الاعتبار دعوی الاتحاد بین الایمان والاسلام والدین وکلمة من فی قوله من الایمان اما تبعیضیة والمراد بالایمان هو الایمان الکامل المعتبر عند الله تعالیٰ وعند الناس ولا شك ان الامور المذکورة فی هذا الحدیث من اجزاء الایمان الکامل والاسلام والاحسان داخلان فیه واما ابتدائیة والمعنی ان هذه الاعمال کلها ناشئة من الایمان الکامل۔ اذ العبادة تابعة للایمان یعبد المؤمن ربه تبارك وتعالیٰ بقدر ایمانه ولا یخفی ان مبدأ الاحسان والاسلام هو الایمان بالله تعالیٰ اذ لولا الایمان بالله لم یتصور العبادة له قال علامة الزمن الشیخ محمود حسن الدیوبندی قدس الله سره۔ مقصود المؤلف بهذه الترجمة ان الاصول والفروع والاعمال والایمان والاسلام والاحسان والاخلاص والاخلاق کله من الدین کما دل علیه حدیث جبریل وان الدین والاسلام واحد کما دل علیه الآیة۔ وان الایمان والاسلام واحد کما دل علیه حدیث وفد عبد القیس فانه قد فسر الایمان فی قصتهم بما فسر به الاسلام فی حدیث ابن عمر وغیره فثبت ان الایمان والاسلام والدین کله واحد یجوز اطلاق واحد منها علی الآخر کما هو مذهب المحدثین فانهم یتبعون الاطلاقات الواردة فی النصوص ولا یلتفتون الی المباحث الکلامیة فکأن هذا الباب مصدق لجمیع ابواب الایمان المتقدمة والله اعلم (قلت) ما ظهر ان المراد بالایمان فی قول المؤلف الامام قال ابو عبد الله جعل ذلك کله من الایمان هو الایمان الکامل المشتمل علی هذه الامور کلها ظهر ان النزاع بین حضرات المحدثین وسادات المتکلمین۔ نزاع لفظی فمن قال بجزئیة الاعمال للایمان اراد به الایمان الکامل الذی به یحصل الدخول الاولی فی الجنة او الایمان الاکمل الذی یحصل به المؤمن درجة السابقین المقربین ولا شك ان العمل جزء لمثل هذا الایمان ومن انکر جزئیة الاعمال للایمان اراد به نفس الایمان واصل الایمان المنجی من التخلید الدائم ولا شك ان التصدیق القلبی هو مدار النجاة من العذاب الدائم وکیف وقد اتفق اهل السنة والجماعة کلهم ان مرتکب الکبیرة فاسق لیس بکافر خارج عن ملة الاسلام ولا یخلد فی النار مثل الکفار وانما النزاع الحقیقی مع المعتزلة والخوارج والمرجئة لا محیص عنه الا بابطال آرائهم الفاسدة وقد ابطلها علماء السلف والخلف فمنهم من توجه لرد المرجئة فاهتم ببیان جزئیة الاعمال ومنهم من اشتدت عنایته برد المعتزلة والخوارج فبالغ فی نفی الجزئیة ولکل منهم وجهة هو مولیها فاستبقوا الخیرات وانما الخلاف بین طوائف اهل السنة والجماعة فی ان مرتکب الکبیرة هل یطلق علیه اسم الایمان ام لا فقیل یقال انه مسلم ولا یقال مؤمن وقیل بل یقال مؤمن قال الحافظ ابن تیمیة والتحقیق انه یقال مؤمن ناقص الایمان مؤمن بایمانه فاسق بکبیرته فلا یعطی الاسم المطلق لان اسم الشئ المطلق یقع علی الکامل منه ولا یسلب عنه مطلق الاسم ویقال للخارجی الذی نفی عن السارق والزانی والشارب وغیرهم الایمان هو لم یجعلهم مرتدین عن الاسلام بل عاقب هذا بالجلد وهذا بالقطع ولم یقتل احدا الا الزانی المحصن ولم یقتله قتل المرتد فان المرتد یقتل بالسیف بعد الاستتابة وهذا یرجم بالحجارة بلا استتابة فدل ذلك علی انه وان نفی عنهم الایمان فلیسوا عنده مرتدین عن الاسلام مع ظهور ذنوبهم ولیسوا کالمنافقین الذین کانوا یظهرون الاسلام ویبطنون الکفر وقد صرح الامام احمد فی غیر موضع بان اهل الکبائر معهم ایمان یخرجون به من النار واحتج بقول النبی صلی الله علیه وسلم اخرجوا من النار من کان فی قلبه مثقال ذرة من ایمان والمعتزلة ینفون عنه اسم الایمان والاسلام بالکلیة ویقولون یخلد فی النار لا یخرج منها بشفاعة ولا غیرها

وهذا هو الذي انكر عليهم وكل اهل السنة متفقة انه قد سلب كمال الايمان الواجب فزال بعض ايمانه الواجب فظهر ان اكثر التنازع بين اهل السنة فى هذه المسئلة هو نزاع لفظي انتهى كلام الحافظ ابن تيمية ملخصا و ملتقطا من مواضع متفرقة من كتابه كتاب الايمان راجع ص١١٩ وص١٤٧

باب

كذا هو بلا ترجمة فهو بمنزلة الفصل من الباب الذى قبله فلا بد من تعلق به ووجه التعلق انه سمى الدين ايمانا فى حديث هرقل فيتم مراد المؤلف بكون الدين هو الايمان كذا فى الفتح فان هرقل لم يفرق بين الايمان والدين فسماه مرة دينا واخرى ايمانا وهرقل وان كان كافرا لكن لم يقل هذا من قبل نفسه ورأيه وانما رواه عن علم الكتب السابقة وفى شرعهم كان الايمان دينا وشرع من قبلنا شرع لنا مالم يرد ناسخ وقد تلاه وبلغه الصحابة الكرام وسائر العلماء ولم ينكروه بل استحسنوه فدل ذلك ان الدين هو الايمان والله اعلم والاظهر ان بشاشة الايمان المذكورة فى حديث هرقل هو الاحسان وانما يخاف النفاق وحبط العمل - من خالطت بشاشة الايمان قلبه فحينئذ لا يبعد ان يقال ان هذا الباب فى مقابلة الباب المتقدم وهو باب خوف المؤمن ان يحبط عمله - الخ اشار بهذا الباب الى ان من ذاق حلاوة الايمان وشرح الله صدره للاسلام وخالط بشاشته القلب خلطا رابطيا اتحاديا فيجوز ان يقال فى حقه انه محفوظ من الارتداد واما من ليس كذلك فلا يجوز له الوثوق على ايمانه - والله اعلم -

قوله حتى يتم قال السندي كان مراد المصنف ان اللفظ يدل على ان اهل الكتاب ايضا كانوا يعتقدون ان الايمان يقبل التمام والنقصان والله اعلم -

بابُ فضل من استبرأ لدينه

يعني ان التورع من الشبهات شعبة من الايمان وان الاحتياط فى الدين من الدين ولعل الغرض منه ان الورع شعبة من الايمان لهذا التقسيم آخر للايمان باعتبار الاستبراء عن الشبهات وفيه درجات ومن اتب فدل على زيادة الايمان ونقصانه وهذا الباب فى الحقيقة من تتمة الباب المتقدم وهو باب التحذير من الاصرار على المعاصي فانه لما ذكر فى الباب السابق التحذير من الاصرار على المعاصي ذكر فى هذا الباب فضل الورع والاتقاء عن المشتبهات استبراء لدينه اشار به الى ان الورع من مكملات الايمان كما ان المعاصي من مفسداته وايضا لما ذكر فى حديث جبريل الاحسان وهو جعل الايمان حسنا ومزينا ذكر فى هذا الباب ان من اراد ان يحافظ على حسن ايمانه فليحفظه من دنس الشبهات فان المشتبه شينة الايمان -

اذا المرء لم يدنس من اللوم عرضه ❊ فكل رداء يرتديه جميل

الا ان فى الجسد مضغة اذا صلحت بالمعرفة والخشية وتزينت بالطاعة والعبودية صلح الجسد كله اى تزين الجسد بالطاعة والعبودية فيصلح ظاهره بصلاح باطنه واذا فسدت فسد الجسد كله اى اذا فسدت مُضْغَةُ القلب بالغفلة والشهوة فسد الجسد كله باتباع الشهوات واللذات والانهماك فى المعاصي الا وهى القلب فانها سلطان البدن وسائر الاعضاء بمنزلة الرعايا صلاحها وفسادها منوط بصلاح

السلطان و فساده۔

باب اداء الخمس من الایمان

ای هذا الباب فی بیان ان اداء الخمس شعبة من شعب الایمان لان الوفد سألوا عن الاعمال التی اذا عملوا بها یدخلون بها الجنة فذکر فیها اداء الخمس فان کل عمل یدخل به الجنة فهو من الایمان فاداء الخمس من الایمان۔ والغنیمة حلال بیّن والخمر حرام بیّن والانتباذ فی اسقیة الخمر کالحنتم والنقیر وان ابیح فیما بعد ولکنه مشتبه فمقتضی الورع الاحتراز عنه لانه یسرع فیها الاسکار قوله فمرنا بامر فصل ای مرنا بامر واضح فاصل بین الحق والباطل لا اجمال فیه ولا اشکال قوله فامرهم باربع اعلم ان هذا الحدیث مما عده جماعة من العلماء مشکلا من حیث انه قال آمرکم باربع والمذکور ههنا خمس وقد اختلفوا فی الجواب فقیل امرهم بالاربع التی وعدهم ثم زادهم خامسة وهی اداء الخمس لانهم کانوا مجاورین کفار مضر وهم کانوا اهل جهاد وغنائم ویکون وان تعطوا من المغنم الخمس معطوفا علی اربع وتعقب بان المؤلف عقد الباب علی ان اداء الخمس من الایمان فلا بد ان یکون واخلا تحت اجزاء الایمان وقال بعضهم ان ذکر الشهادتین للتبرک والامور الاربع سوی الشهادتین ویرد علیه ان البخاری اخرج هذا الحدیث فی کتاب المغازی ص۶۲۳ وفیه آمرکم باربع شهادة ان لا اله الا الله وعقد واحدة وهو یدل علی ان الشهادة احدی الاربع۔ قال شیخنا السید الانور فالاولی فی الجواب ان الشهادة تفسیر اجمالی للایمان وهذه الاربعة تفصیل له فالایمان باعتبار الاجمال امر واحد وباعتبار التفصیل امور اربعة ودل ذلک علی ان هذه الاعمال تسمی ایمانا وهو مراد البخاری هنا

باب ما جاء ان الاعمال بالنیة والحسبة [علم]

یعنی ان الاعمال تعتبر بامرین الاول النیة ای قصد التقرب الی الله تعالی والثانی الحِسبةُ وهی النظر الی ثوابه تعالی ورجاء جزائه وتوقع انعامه والاول للثانی بمنزلة البذر للشجر والثمر او بمنزلة الاصل من الفرع واما بدون هذین الامرین فهو مجرد صورة العمل لا حقیقته لا یعتبر عند الله ولا یحصل به التزلفی والتقرب بحضرته تعالیٰ قال النووی مراد البخاری بهذا الباب الرد علی من قال من المرجئة ان الایمان اقرار باللسان دون الاعتقاد بالقلب وقد قدمنا الدلائل الظاهرة علی بطلان زعمهم انتهی۔ ولا یبعد ان یقال ان البخاری ادخل الایمان فی جملة الاعمال فلا بد ان یکون منوطا بالنیة لقوله علیه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنیات فاورد هذا الباب لبیان اشتراط النیة فی الایمان واعماله وشعبه ولما کان الایمان عند السلف عبارة عن قول وفعل ونیة وفرغ المصنف عن بیان کونه قولا وعملا ختم ابواب الایمان

[علم] بیان آنچه آمده است در احادیث بدین معنی که اعمال معتبر به قصد تقرب و بنظر ثواب است وبدون آن اگرچه بعضے اعمال صورت گیرد اما ثمره وفائده اعتبار نشاید و قربت نبوده ونیت وحسبه در ظاهر متلازم اند واول اصل ومغز است وثانی فرع و پوست شرح شیخ الاسلام ص۱۱۷/۱۲

بحدیث النیة بیانا للجزء الثالث من الایمان وهو النیة واللہ اعلم ۔ قولہ فدخل فیہ الایمان لان الاخلاص وصدق النیة شرط لحکم الایمان وصحتہ والوضوء ای ویدخل فیہ الوضوء فیعتبر فیہ النیة وعند السادة الحنفیة لایلزم النیة فی صحة اصل الوضوء لانہ فی حد ذاتہ طہارة ونظافة مثل تطہیر الثوب والبدن والمکان وستر العورة فلا یشترط فیہ النیة وانما اشترط فی التیمم ۔ لان الماء مطہر بطبعہ والتراب لیس کذالک فہذا ہو الفارق بین طہارة الماء وطہارة التراب ولذا قال تعالے وانزلنا من السماء ماء طہورا فالماء مطہر بطبعہ وذاتہ وقال تعالے فتیمموا صعیدا طیبا والیمم ہو القصد ولم یقل فتیمموا ماء طہورا والصلاة والزکوة الخ ای ویدخل فیہ الصلاة والزکوة فیشترط فیہما النیة وہذا بالاجماع لاخلاف فیہ بین الفقہاء والضابطة فی ہذا الباب ان کل عمل لایظہر لہ فائدة عاجلة بل یکون المقصود بہ محض طلب ثواب الآخرة فالنیة فیہ شرط واما العمل الذی لیس کذالک بل یترتب علیہ ثمرتہ بمقتضی طبیعتہ فلا یشترط فیہ النیة ۔

باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم الدین النصیحة للہ ولرسولہ الخ

ای باب فی ذکر ہذا الحدیث الجامع لشعب الایمان اجمالا المشتمل علی خلاصة خصال الاسلام ومعناہ ان قوام الدین وعمادہ النصیحة للہ عزوجل ولرسولہ ولائمة المسلمین وعامتہم ۔ والنصیحة الخلوص من الغش ومنہ التوبة النصوح فالنصیحة للہ تعالی ان یکون عبدا خالصا لہ یقدم حقہ تعالی علی حق نفسہ والنصیحة لرسولہ ان تراہ اولی بنفسک من نفسک وتسعی فی احیاء سنتہ بتعلمہا وتعلیمہا والنصیحة لائمة المسلمین حب صلاحہم ورشدہم وعدلہم واعانتہم علی ما حملوا القیام بہ وتنبیہہم عند الغفلة وحب اجتماع الامة علیہم وکراہة افتراق الامة علیہم ورد القلوب النافرة والذین یطاعنہم فی طاعة اللہ عزوجل والبغض لمن رأی الخروج علیہم وحب اعزازہم فی طاعة اللہ عزوجل ومن اعظم نصیحتہم دفعہم من الظلم بالتی ہی احسن ۔ والنصیحة لعامة المسلمین الشفقة علیہم وان یحب لہم ما یحب لنفسہ ویکرہ لہم ما یکرہ لنفسہ ویرحم صغیرہم ویوقر کبیرہم ویحزن لحزنہم ویفرح بفرحہم ۔ ملخص من فتح الباری ص$\frac{۱۲۸}{۱}$ وجامع العلوم والحکم لابن رجب ص۵۶ ۔

فقد ظہر لک من شرح الحدیث ان النصیحة تشمل جمیع خصال الایمان والاسلام والاحسان التی ذکرت فی حدیث جبریل علیہ السلام وسمی ذلک کلہ دینا فہذا الحدیث خلاصة امور الدین ولذلک شعب الایمان ولذا ختم الامام البخاری کتاب الایمان بہذا الباب واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب بدأ الامام البخاری کتاب الایمان بباب الایمان فذکر فیہ امور الایمان علی سبیل الاجمال ثم فصل شعب الایمان وامور الدین فی الابواب التی اوردہا بعدہ ثم ذکر فی آخرہا باب ما جاء ان الاعمال بالنیة والحسبة للاشارة الی انہ یشترط النیة والاحتساب والاخلاص فی جمیع امور الدین وجمیع شعب الایمان وختم الکتاب بباب قول النبی صلے اللہ علیہ وسلم الدین النصیحة

علہ پوشیدہ نیست لطف ختم کتاب الایمان بختم خطبۂ نصیحت خصوصا ختم باب نصیحت بدان واللہ اعلم ۔
شیخ الاسلام ص$\frac{۱۲۲}{۱}$

داورد فیه حدیثا جامعا لحقوق الله تعالیٰ وحقوق رسوله صلے الله علیه وسلم وحقوق المسلمین کافة وشاملا لجمیع امور الدین وشعب الایمان اجمالا فاشار البخاری الی ان النصیحة شعبة عظیمة من شعب الایمان مثل الحیاء لان النصیحة یدخل تحتها امور کثیرة من امور الخیر فکأنّ هذا الباب فذلکة جمیع ابواب الایمان وکأنّ هذا الباب بمعنی باب امور الایمان فاندرجت النهایة فی البدایة ودخلت الخاتمة فی الفاتحة والاجمال اولا والتفصیل ثانیا ثم اعادة الاجمال آخرا باب عظیم عند البلغاء ونظائرہ فی التنزیل العزیز اکثر من ان تعد وتحصی۔ فلله ما ادق نظر الامام البخاری وا عمق فکرہ۔ هذا ما ظهر لی فی هذا المقام والله سبحانه وتعالیٰ اعلم وعلمه اتم واحکم والحمد لله الذی بتوفیقه تم التعلیق علی کتاب الایمان اللهم یا حنان یا منّان اجعلنا من المؤمنین المحتسبین المخلصین لك فی الدین الناصحین لك ولرسولك ولجمیع المسلمین آمین برحمتك یا ارحم الراحمین سبحان ربك رب العزة عما یصفون وسلام علی المرسلین والحمد لله رب العالمین۔

۱۵ ذی القعدة الحرام ۱۳۷۳ھ یوم شنبه

قبیل صلاة الظهر۔

جامعه اشرفیه۔

لاهور

بسم الله الرحمن الرحيم

من يطع الرسول فقد أطاع الله

مقدمة وجيزة تشتمل على عمدة ما يحتاج اليه
القاري لصحيح الامام البخاري عليه رحمة الله الباري

من

الفاضل العلام مولانا الحاج محمد ادريس الكاندهلوي
شيخ الحديث والتفسير
بالجامعة الاشرفية ببلدة لاهور
من پاکستان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العلمين والعاقبة للمتقين والصلوٰة والسلام على سيدنا ومولانا محمد خاتم الانبياء والمرسلين وعلى آله واصحابه وازواجه وذريّاته اجمعين وعلينا معهم يا ارحم الراحمين۔

اما بعد۔ فيقول العبد الضعيف الفقير الى رحمة مولاه **محمد ادريس** الكاندهلوى كان الله له وكان هو لله آمين. هذه مقدمة وجيزة تشتمل على عمدة ما يحتاج اليه القاري لصحيح الامام البخاري عليه رحمة الله البارى لخصتها من شروح هذا الكتاب المستطاب واودعتها لب اللباب رتبتها على فصول۔

الفصل الاوّل فى ترجمة المؤلف

هو الامام الهمام حافظ الاسلام رأس الجهابذة النقاد الاعلام شيخ الحديث وطبيب علله فى القديم والحديث امام الائمة عجماً وعرباً ذو الفضائل التى سارت الرواة بها شرقاً وغرباً الحافظ الذى لا تغيب عنه شاردة والضابط الذى استوت لديه الطارفة والتالدة ابو عبد الله محمد بن اسمٰعيل بن ابراهيم بن المغيرة ابن بَرْدِزْبَه بفتح الموحدة وسكون الراء بعدها دال مهملة مكسورة ثم زاء ساكنة ثم موحدة مفتوحة ثم هاء وهى كلمة فارسية معناه الزراع۔ وكان بردزبه فارسيا على دين قومه مات على المجوسية وابنه المغيرة اسلم على يد اليمان الجعفى والى بخارى وانما قيل للبخارى جعفى لانه مولى يمان الجعفى ولاء اسلام قال الحافظ ابن حجر واما ابراهيم بن المغيرة فلم نقف على شئ من اخباره واما اسمٰعيل بن ابراهيم والد البخارى فقد كان من العلماء العاملين روى عن حماد بن زيد ومالك وروى عنه العراقيون قال احمد بن حفص دخلت على ابى الحسن اسمٰعيل بن ابراهيم عند موته فقال لا اعلم فى جميع مالى درهما من شبهة قال احمد فتصاغرت الى نفسى عند ذالك ولادته ووفاته) اتفقوا على انه ولد البخارى بعد صلوٰة الجمعة لثلاث عشرة خلت من شوال سنة اربع وتسعين ومائة وتوفى ليلة عيد الفطر ليلة السبت عند صلوٰة العشاء ودفن يوم الفطر بعد الظهر سنة ست وخمسين ومأتين وله اثنتان وستون سنة الا ثلثة عشر يوما دفن بخرتنك قرية على فرسخين من سمرقند وله عقب وقد اذكرا وكان اسم تلك القرية غير هذا الاسم وسمى خرتنك يوم مات البخارى۔ فان اهل سمرقند اطبقوا على ان يشهدوا الصلوٰة عليه وعزت الحمر فى الكراء فلهذا سميت به لان خر هو الحمار بلغة الفرس وتنك معناه الغالى قال ابو حفص النسفى لما قضى البخارى سال منه من العرق شئ لا يوصف الى

ان ادرجناه فی ثیابه ولما صلی علیه ووضع فی حفرته فاح من تراب قبره رائحة طیبة کالمسک وجعل الناس یختلفون الی قبره مدة یاخذون من تراب قبره حتی خافوا علی القبر فنصبوا خشبا مسنداً قال بعضهم رأیت النبی صلی الله علیه وسلم فی المنام ومعه جماعة من الصحابة وهو واقف فسلمت علیه فردّ علیّ السلام فقلت ما وقوفک ههنا یارسول الله صلی الله علیه وسلم قال انتظر محمد بن اسمٰعیل قال فلما کان بعد ایام بلغنی موته فنظرت فاذا هو قد مات فی الساعة التی رأیت النبی صلی الله علیه وسلم فیها وروی عن جعفر بن اعین المروزی انه قال لو قدرت علی ان ازید من عمری فی عمر البخاری لفعلته لان موتی موت احد من الناس وموت البخاری ذهاب العلم وموت العالم ولنعم ما قیل ؎

اذا ما مات ذو علم وفتوی ۔۔۔ فقد وقعت من الاسلام ثلمه

وقد جمع البعض تاریخ ولادته ومدة حیاته ووفاته فی بیت وقال ؎

کان البخاری حافظا ومحدثاً ۔۔۔ جمع الصحیح مکمّل التحریر

میلاده صدق [١٩٤] ومدة عمره ۔۔۔ فیها حمید [٦٢] وانقضی فی نور [٢٥٦]

اشتغاله بالعلم وحفظ الحدیث

توفی ابوه اسمٰعیل وهو صغیر فنشأ یتیماً فی حجر والدته متربیا فی حجر العلم مرتضعا من ثدی الفضل ثم الهم طلب الحدیث وله عشر سنین بعد خروجه عن المکتب ولما بلغ احدی عشرة سنة ردّ علی بعض مشائخه ببخاری غلطا وقع له فی سند حتی اصلح کتابه من حفظ البخاری ولما بلغ ست عشر سنة حفظ کتب ابن المبارک ووکیع وعرف کلام اصحاب ابی حنیفة ثم رحل فی طلب العلم فدخل الشام ومصر والجزیرة مرتین والی البصرة اربع مرات واقام بالحجاز ستة اعوام ودخل مع المحدثین الی الکوفة وبغداد مالا یحصی من المرات وقال البخاری کتبت عن اکثر من الف رجل وقد اخذ الناس فی تلقی العلم عنه ولم یبلغ ثمانیة عشر عاما وکان لا یجاری فی حفظ الحدیث سنداً ومتناً ومعرفة العلل والتمییز بین الصحیح والسقیم۔

زهده وحسن سیرته

کان غایة فی الحیاء والشجاعة والسخاء والورع والزهد فی دار الفناء والرغبة فی دار البقاء وکان یختم فی رمضان فی کل یوم ختمة ویقوم بعد صلوة التراویح کل ثلاثة لیال بختمة وقال وراقه کان یصلی فی وقت السحر ثلث عشرة رکعة وقال البضا دعی محمد بن اسمٰعیل الی بستان فلما صلی بهم الظهر قام یتطوع فلما فرغ من صلوته رفع ذیل قمیصه وقال لبعض من معه انظر هل تری تحت قمیصی شیئا فاذا زنبور قد لسعه فی ستة عشر او سبعة عشر موضعا وقد تورم من ذلک جسده فقال له بعض القوم کیف لم تخرج من الصلوة اول ما لسعک قال کنت فی سورة فاحببت ان اتمها ومن زهده وحسن شمائله ما روی انه ورث من ابیه مالاً کثیرا فکان یتصدق به وکان ابوه یقول لها لا اعلم من مالی درهما من حرام ولا درهما من شبهة وکان البخاری نحیف الجسم لیس بالطویل ولا بالقصیر وکان قلیل الاکل جداً قیل کان یقنع کل یوم بلوزتین او ثلث لوزات وقیل کان یدخل علیه کل شهر من مستغلاته خمس مائة درهم فکان یصرفها فی الفقراء وطلبة العلم وکان یرغبهم فی تحصیل الحدیث کثیر الاحسان الی الطلبة مفرطا فی الکرم وقال محمد بن ابی

حاتم وراقه رأيت البخاري في المنام خلف النبي صلى الله عليه وسلم والنبي صلى الله عليه وسلم يمشي فكلما رفع صلى الله عليه وسلم قدمه وضع البخاري قدمه في ذالك الموضع وروى الخطيب ان الفربري قال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في النوم فقال لي اين تريد فقلت اريد محمد بن اسمٰعيل فقال اقرئه مني السلام وقال وراقه كان ابو عبد الله اذا كنت معه في السفر يجمعنا بيت واحد الا في القيظ فكنت اراه يقوم في الليلة الواحدة خمس عشرة مرة الى عشرين في كل ذالك يأخذ القداحة فيوري نارا بيده ويسرج ويخرج احاديث فيعلم عليها ثم يضع راسه فقلت له انك تحمل على نفسك كل هذا ولا توقظني قال انت شاب فلا احب ان افسد عليك نومك وكان يصلي وقت السحر ثلاث عشرة ركعة يوتر منها بواحدة (قال وكان معه من شعر النبي صلى الله عليه وسلم جعله في ملبوسه) وقال محمد بن منصور كنا في مجلس ابي عبد الله البخاري فرفع انسان قذاة من لحيته وطرحها على الارض فرأيت البخاري ينظر اليها والى الناس فلما غفل الناس رأيته مد يده فرفع القذاة من الارض فادخلها في كمه فلما خرج من المسجد رأيته اخرجها ووضعها على الارض فكانه صان المسجد عما تصان عنه لحيته واخرج الحاكم في تاريخه من شعره قوله ؎

اغتنم في الفراغ فضل ركوع ... فعسى ان يكون موتك بغتة

كم صحيح رأيت بغير سقم ... ذهبت نفسه الصحيحة فلتة

ومن العجيب انه مات بغتة كما يأتي ولما نعي له عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي الحافظ انشد -

ان عشت تفجع بالاحبة كلهم ... وفناء نفسك لا ابالك افجع

ثناء اشياخه عليه

قال الامام احمد بن حنبل ما اخرجت خراسان مثل محمد بن اسمٰعيل قال اسحٰق بن راهويه يا معشر اصحاب الحديث انظروا الى هذا الشاب واكتبوا عنه فانه لو كان في زمن الحسن البصري لاحتيج اليه لمعرفة الحديث وفقهه وقال قتيبة بن بن سعيد جالست الفقهاء والزهاد والعباد فما رأيت منذ عقلت مثل محمد بن اسمٰعيل وهو في زمانه كعمر في الصحابة وقال ايضا لو كان محمد بن اسمٰعيل في الصحابة لكان اية وقال الحسين بن حريث لا اعلم اني رايت مثل محمد بن اسمٰعيل كانه لم يخلق الا للحديث وقال رجاء بن مرجى فضل محمد بن اسمٰعيل يعني في زمانه على العلماء كفضل الرجال على النساء وهو اية من ايات الله يمشي على الارض وقال الفلاس كل حديث لا يعرفه البخاري فليس بحديث وقال يحيٰى بن جعفر البيكندي لو قدرت ان ازيد من عمري في عمر محمد بن اسمٰعيل لفعلت فان موتي يكون موت رجل واحد وموت محمد بن اسمٰعيل فيه ذهاب العلم وقال امام الائمة ابو بكر بن محمد بن خزيمة ما تحت اديم السماء اعلم بالحديث من محمد بن اسمٰعيل البخاري وقال عبد الله بن حماد الآملي لوددت اني كنت شعرة في جسد محمد بن اسمٰعيل وقال محمد بن عبد الرحمٰن الدغولي كتب اهل بغداد الى محمد بن اسمٰعيل كتابا فيه ؎

المسلمون بخير ما بقيت لهم ... وليس بعدك خير حين تفتقد

ثناء اقرانه واتباعه عليه

قال ابو حاتم الرازي لم تخرج خراسان قط احفظ من محمد بن اسمٰعيل ولا قدم منها الى العراق اعلم منه وقال

محمد بن حريث سألت ابا زرعة عن ابن لهيعة فقال لی ترکه ابو عبد الله يعنی البخاری وقال الحسين بن محمد المعروف بالعجلی ما رأيت مثل محمد بن اسمٰعيل ومسلم حافظ ولكنه لم يبلغ مبلغ محمد بن اسمٰعيل قال العجلی ورأيت ابا زرعة وابا حاتم يستمعان اليه وكان امة من الامم دينا فاضلا يحسن كل شئ وكان اعلم من محمد بن يحيىٰ الذهلی بكذا وكذا وقال ابو عبد الله بن عبد الرحمٰن الدارمی قد رأيت العلماء بالحرمين والحجاز والشام والعراق فما رأيت فيهم اجمع من محمد بن اسمٰعيل وهو اعلمنا وافقهنا واكثرنا طلبا وسئل الدارمی عن حديث وقيل له ان البخاری صححه فقال محمد بن اسمٰعيل ابصر منی وهو اكيس خلق الله عقل عن الله ما امر به ونهی عنه من كتابه وعلی لسان نبيه اذا قرأ محمد القراٰن شغل قلبه وبصره وسمعه وتفكر فی امثاله وعرف حلاله من حرامه وقال ابو الطيب حاتم بن منصور كان محمد بن اسمٰعيل اية من ايات الله فی بصره ونفاذه فی العلم وقال ابو سهل محمود بن النضر دخلت البصرة والشام والحجاز والكوفة ورأيت علماءها فكلما جری ذكر محمد بن اسمٰعيل فضلوه علی انفسهم وقال ابو سهل ايضا سمعت اكثر من ثلاثين عالما من علماء مصر يقولون حاجتنا فی الدنيا النظر الی محمد بن اسمٰعيل وقال صالح بن محمد جزرة ما رأيت خراسانيا افهم من محمد بن اسمٰعيل وقال ايضا كان احفظهم للحديث وكنت استملی له ببغداد فبلغ من حضر المجلس عشرين الفا وقال ابو عيسی الترمذی لم ار اعلم بالعلل والاسانيد من محمد بن اسمٰعيل البخاری وقال له مسلم ولا يبغضك الا حاسد واشهد انه ليس فی الدنيا مثلك وقال ابو عبد الله ابن الاخرم سمعت ابی يقول رأيت مسلم بن الحجاج بين يدی البخاری وهو يسئله سؤال الصبی المتعلم وجاء مسلم بن الحجاج الی البخاری فقبل بين عينيه وقال دعنی اقبل رجليك يا استاذ الاستاذين وسيد المحدثين ويا طبيب الحديث فی علله وروی عن الحافظ صالح بن جزرة قال كان البخاری يجلس ببغداد وكنت استملی له ويجتمع فی مجلسه اكثر من عشرين الفا وروينا عن محمد بن يوسف بن عاصم قال كان لمحمد بن اسمٰعيل ثلاثة مستملين واجتمع فی مجلسه زيادة علی عشرين الفا -

عجيب حفظه وغريب ضبطه

ومن عجيب حفظه ما رواه ابو احمد بن عدی الحافظ قال سمعت عدة من مشائخ بغداد يقولون ان محمد بن اسمٰعيل البخاری قدم بغداد فسمع به اصحاب الحديث فاجتمعوا واراد وا امتحان حفظه فعمدوا الی مائة حديث فقلبوا متونها واسانيدها وجعلوا متن هذا الاسناد لاسناد اخر واسناد هذا المتن اٰخر ودفعوها الی عشرة انفس لكل رجل عشرة احاديث وامروهم اذا حضروا المجلس ان يلقوا ذلك علی البخاری واخذوا عليه الموعد للمجلس فحضروا وحضر جماعة من الغرباء من اهل خراسان وغيرهم ومن البغداديين فلما اطمأن المجلس باهله انتدب رجل من العشرة فسأله عن حديث من تلك الاحاديث فقال البخاری لا اعرفه فما زال يلقی عليه واحدا بعد واحد حتی فرغ من عشرته والبخاری يقول لا اعرفه وكان العلماء ممن حضر المجلس يلتفت بعضهم الی بعض ويقولون فهم الرجل ومن كان لم يدر القصة يقضی علی البخاری بالعجز والتقصير وقلة الحفظ ثم انتدب رجل من العشرة ايضاً فسأله عن حديث من تلك الاحاديث المقلوبة فقال لا اعرفه ولم يزل يلقی عليه واحدا بعد واحد حتی فرغ

من عشرته والبخاري يقول لا اعرفه ثم انتدب الثالث والرابع الى تمام العشرة حتى فرغوا كلهم من القاء تلك الاحاديث المقلوبة والبخاري لا يزيدهم على لا اعرفه فلما علم انهم قد فرغوا التفت الى الاول فقال اما حديثك الاول فقلت كذا وصوابه كذا وحديثك الثاني كذا وصوابه كذا والثالث والرابع على الولاء حتى اتى على تمام العشرة فرد كل متن على اسناده وكل اسناد الى متنه وفعل بالآخرين مثل ذالك فأقر الناس له بالحفظ واذعنوا له بالفضل قال ابن حجر وليس العجب من رده للخطاء فانه كان حافظا بل العجب من حفظه للخطاء على ترتيب ما القوه عليه من مرة واحدة وقد قال ابوبكر الكلوذاني ما رأيت مثل محمد بن اسمعيل كان يأخذ بالكتاب من العلم فيطلع عليه اطلاعة فيحفظ عامة اطراف الاحاديث من مرة واحدة وقال ابو الازهر كان بسمرقند اربع مائة محدث فتجمعوا واحبوا ان يغالطوا محمد بن اسمعيل فادخلوا اسناد الشام في اسناد العراق واسناد العراق في اسناد الشام واسناد الحرم في اسناد اليمن فما استطاعوا مع ذالك ان يتعلقوا عليه بسقطة وروى غنجار في تاريخه عن يوسف بن موسى المروزي قال كنت بالبصرة في جامعها اذ سمعت مناديا ينادي يا اهل العلم لقد قدم محمد بن اسمعيل البخاري فقاموا اليه وكنت معهم فرأينا رجلا شابا ليس في الحيته بياض فصلى خلف الاسطوانة فلما فرغ احدقوا به وسألوه ان يعقد لهم مجلسا للاملاء فاجابهم الى ذلك فقام المنادي ثانيا في جامع البصرة فقال يا اهل العلم لقد قدم محمد بن اسمعيل فسألناه ان يعقد مجلس الاملاء فاجاب بان يجلس غدا في موضع كذا فلما كان الغد حضر المحدثون والحفاظ والفقهاء والنظارة حتى اجتمع قريب من كذا وكذا الف نفس فجلس ابو عبد الله للاملاء فقال قبل ان يأخذ في الاملاء يا اهل البصرة انا شاب وقد سألتموني ان احدثكم وسأحدثكم بالاحاديث عن اهل بلدكم تستفيدونها يعني ليست عندكم فتعجب الناس من قوله فأخذ في الاملاء فقال حدثنا عبد الله بن عثمان بن جبلة بن ابي رواد ببلدكم قال حدثني ابي عن انس بن مالك ان اعرابيا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله الرجل يحب القوم الحديث ثم قال هذا ليس عندكم عن منصور يعني الذي ساقه هو عنه انما هو عندكم عن غير منصور فأملى عليهم مجلسا من هذا النسق يقول في كل حديث روى فلان هذا الحديث عندكم كذا فاما من رواية فلان يعني التي يسوقها فليست عندكم قلت هذه العجب من قضية اهل بغداد السابقة لضبطه في هذه الرواية ان مصرا عظيما مثل البصرة لم يرد احد من اهل هذه الاحاديث التي من ساقها عنه وقال سليم بن مجاهد قال لي محمد بن اسمعيل لا اجئ بحديث عن الصحابة والتابعين الا عرفت مولد اكثرهم ووفاتهم ومساكنهم ولست اروي حديثا من حديث الصحابة والتابعين يعني من الموقوفات الا وله اصل احفظ ذالك من كتاب الله وسنة رسوله وقال ايضا ما جلست للتحديث حتى عرفت الصحيح من السقيم وحتى نظرت في كتب اهل الرأي وما تركت بالبصرة حديثا الا كتبته قال وسمعته يقول لا اعلم شيئا يحتاج اليه الا وهو في الكتاب والسنة. قال فقلت له يمكن معرفة ذالك قال نعم وقال الحافظ احمد بن حمدون رأيت البخاري في جنازة ومحمد بن يحيى الذهلي يسأله عن الاسماء والعلل والبخاري يمر فيه مثل السهم كانه يقرأ قل هو الله احد والله سبحانه وتعالى اعلم وذالك فضل الله يؤتيه من يشاء والله

ذو الفضل العظيم۔

ما وقع له مع محمد بن يحيیٰ الذهلی رح

قال الحاکم فی تاریخه لما قدم البخاری نیسابور سنة خمسين ومأتين قال محمد بن يحيیٰ الذهلی اذهبوا الی هذا الرجل الصالح العالم فاسمعوا منه فذهب الناس اليه فاقبلوا على السماع منه حتی ظهر الخلل فی مجلس محمد بن يحيیٰ فتکلم فیه بعد ذالك وقال مسلم ما رأیت والیا ولا عالما فعل به اهل نیسابور ما فعلوا بمحمد بن اسمٰعیل استقبلوه من مرحلتين من البلد او ثلاث وقال محمد بن يحيیٰ الذهلی فی مجلسه من اراد ان يستقبل محمد بن اسمٰعیل غدا فليستقبله فانی استقبله فاستقبله الذهلی وجميع علماء نیسابور وازدحم الناس عليه حتی امتلأت الدور والسطوح ثم بعد اليوم الثالث قام رجل فی المجلس فقال له ما تقول فی اللفظ بالقرأن مخلوق او غیر مخلوق فاعرض عنه ولم يجبه ثلاث مرات فألح عليه فقال له القرأن كلام الله غیر مخلوق وافعال العباد مخلوقة والامتحان بدعة فشغب الرجل وقال قد قال لفظی بالقرأن مخلوق وقال ابو عمرو احمد بن نصر سمعت البخاری يقول من زعم انی قلت لفظی بالقرأن مخلوق فهو كذاب فانی لم اقله الا انی قلت افعال العباد مخلوقة وكان مسلم لازم البخاری منذ قدم نیسابور وادام الاختلاف اليه وكان مسلم يختلف ايضا الی محمد بن يحيیٰ احد الحفاظ المشهورين قال ابن خلكان قال الخطيب البغدادی كان مسلم يناضل عن البخاری حتی أوحش ما بينه وبين محمد بن يحيیٰ الذهلی بسببه وقال ابو عبد الله محمد بن يعقوب الحافظ لما استوطن البخاری نیسابور اكثر مسلم من الاختلاف اليه فلما وقع بين محمد بن يحيیٰ والبخاری ما وقع فی مسئلة اللفظ ونادی عليه ومنع الناس من الاختلاف اليه حتی هجر وخرج من نیسابور فی تلك المحنة قطعه اكثر الناس غیر مسلم فانه لم يتخلف عن زيارته فانهی الی محمد بن يحيیٰ ان مسلم بن الحجاج على مذهبه قديما وحديثا وانه عوتب على ذالك بالحجاز والعراق ولم يرجع عنه فلما كان يوم مجلس محمد بن يحيیٰ قال فی اخر مجلسه الا من قال باللفظ فلا يحل ان يحضر مجلسنا فاخذ مسلم الرداء فوق عمامته وقام على رؤس الناس وخرج من مجلسه وجمع كل ما كتب منه وبعث به على ظهر حمال الی باب محمد بن يحيیٰ فاستحكمت بذالك الوحشة وتخلف عنه وعن زيارته انتهیٰ كلامه فی تاریخه وقال ابو حامد الشرقی سمعت الذهلی يقول القرآن كلام الله غیر مخلوق ومن زعم لفظی بالقرآن مخلوق فهو مبتدع لا يجلس الينا ولا نكلم من يذهب بعد هذا الی محمد بن اسمٰعیل فانقطع الناس عن البخاری الا مسلم بن الحجاج واحمد بن سلمة وبعث مسلم الی الذهلی جميع ما كان كتب عنه على ظهر حمال ومسلم لم يخرج بعد ذلك لا عن الذهلی ولا عن البخاری واما البخاری فاخرج حديث الذهلی فی صحيحه مع ما جری بينهما قال ابن حجر انصف مسلم فلم يحدث فی كتابه عن هذا ولا عن هذا ولما قام مسلم واحمد بن سلمة من مجلس محمد بن يحيیٰ الذهلی بسبب البخاری قال الذهلی لا يساكننی هذا الرجل فی البلد فخشی البخاری وسافر منها وقال ابن خلكان اما محمد بن يحيیٰ الذهلی فهو ابو عبد الله محمد بن يحيیٰ بن عبد الله بن خالد بن فارس بن ذؤيب الذهلی النیسابوری وكان احد الحفاظ الاعيان روی عنه البخاری ومسلم وابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجة القزوينی وكان ثقة مامونا وكان سبب الوحشة بينه وبين البخاری انه لما دخل البخاری مدينة نیسابور شعث عليه محمد بن يحيیٰ فی مسئلة خلق اللفظ وكان قد سمع منه فلم يمكنه ترك الرواية عنه وروی عنه فی الصوم والطب والجنائز والعتق وغیر ذالك مقدار ثلاثين موضعا ولم يصرح باسمه فيقول

حدثنا محمد بن يحيى الذهلي بل يقول حدثنا محمد ولا يزيد عليه ويقول محمد بن عبد الله فينسبه الى جده وينسبه ايضاً الى جد ابيه انتهى قال في المصابيح ومن تمام رسوخ البخاري في الورع انه كان يجنف بعد هذه المحنة ان الحامد عنده والذام من الناس سواء يريد لا يكره ذامه طبعاً ويجوز ان يكرهه شرعاً فيقوم بالحق لا بالحظ ويحقق ذالك من حالته انه لم يمح اسم الذهلي من جامعه بل اثبت روايته عنه غير انه لم يوجد في كتابه الا على احد وجهين اما ان يقول حدثنا محمد ويقتصر واما ان يقول حدثنا محمد بن خالد فينسبه الى جد ابيه وقد سئل عن وجه اجماله والقاء ذكره بنسبه المشهور فاجاب بان قال لعله لما اقتضى التحقيق عنده ان ينفي روايته عنه خشيته ان يكتم علما رزقه الله تعالى على يديه وعذره في قدحه بالتاويل خشي على الناس ان يقعوا فيه بانه قد عدل من جرحه وذالك يوهم انه صدقه على نفسه فيجر ذالك الى البخاري وهنا تما خفي اسمه وغطى رسمه وما كتم علمه والله اعلم بمراده من ذالك كذا في مقدمة القسطلاني قال احمد بن سلمة دخلت على البخاري فقلت له يا ابا عبد الله هذا رجل مقبول في خراسان لا سيما في هذه المدينة وقد لج في هذا الامر حتى لا يقدر احد منا ان يكلمه فيه فما ترى فقبض على لحيته ثم قال وافوض امري الى الله ان الله بصير بالعباد ثم قال اللهم انك تعلم اني لم ارد المقام بنيسابور اشرا ولا بطرا ولا طلبا للرياسة وانما ابت نفسي الرجوع الى الوطن لغلبة المخالفين وقد قصدني هذا الرجل حسدا لما آتاني الله لا غير ثم قال لي يا احمد اني خارج غدا لتخلصوا من حديثه لاجلي۔

رجوعه الى بخارى وخروجه منها الى خرتنك

فخرج منها الى بخارى ولما رجع لها نصب له القباب على فرسخ من البلد واستقبله عامة اهل البلد حتى لم يبق مذكور ونثر عليه الدنانير والدراهم نبقي مدة ثم وقع بينه وبين امير بخارى خالد بن احمد الذهلي ما وقع فأمر بخروجه وذالك ان الامير بعث اليه ان احمل الي كتاب الجامع والتاريخ لاسمع منك فقال البخاري لرسوله قل له اني لا أذل العلم ولا احمله الى ابواب السلاطين فان كانت له حاجة الى شئ منه فليحضر في مسجدي او في داري فان لم يعجبك هذا فأنت سلطان فامنعني من المجلس ليكون لي عذر عند الله يوم القيامة فاني لا اكتم العلم فكان هذا سبب الوحشة بينهما فاستعان عليه الامير بحريث بن ابي ورقاء وغيره من اهل بخارى حتى تكلموا في مذهبه فنفاه عن البلد فدعا عليهم فقال اللهم أرهم ما قصدوني به في انفسهم واولادهم واهاليهم اما خالد فلم يأت عليه الا اقل من شهر حتى ورد امر الظاهرية بان ينادى عليه فنودي عليه وهو على اتان واشخص على اكاف ثم صار عاقبة امره الى الذل والحبس واما حريث فابتلي في اهله فرأى فيها ما يجل عن الوصف واما فلان فانه ابتلي في اولاده فاراه الله فيهم البلايا قال عبد القدوس بن عبد الجبار فخرج البخاري الى خرتنك بفتح الخاء والتاء بينهما راء ساكنة وبعد التاء نون ساكنة قرية من قرى سمرقند وكان له فيها اقرباء فنزل عندهم قال فسمعته ليلة من الليالي وقد فرغ من صلوة الليل يقول في دعائه اللهم قد ضاقت على الارض بما رحبت فاقبضني اليك فما تم الشهر حتى قبضه الله تعالى قال غالب بن جبريل الذي نزل عنده البخاري بخرتنك

انه اقام ایاماً فمرض حتی وجه الیه رسول من اهل سمرقند یلتمسون منه الخروج الیهم فاجاب وتهیأ للرکوب ولبس خفیه وتعمم فلما مشی قدر عشرین خطوة الی الدابة لیرکبها قال ارسلونی فقد ضعفت فارسلناه فدعا بدعوات ثم اضطجع فقبض فسال منه عرق کثیر وکان قد قال لنا کفنونی فی ثلاثة اثواب لیس فیها قمیص ولا عمامة ففعلنا فلما ادرجناه فی اکفانه وصلینا علیه ووضعناه فی قبره فاح من تراب قبره رائحة طیبة کالمسک ودامت ایاما وجعل الناس یختلفون الی القبر ایاما یاخذون من ترابه حتی جعلنا علیه خشبا مشبکا ولما ظهر امره بعد وفاته خرج بعض مخالفیه الی قبره واظهروا التوبة والندامة تغمده الله برحمته وانزله دار کرامته وعنایته وکرمنا بعنایته ومرافقته آمین یارب العالمین۔

الفصل الثانی فی غرض المؤلف بتالیف هذا الکتاب

قال الشاه ولی الله الدهلوی قدس سره اول ما صنف اهل الحدیث فی علم الحدیث جعلوه مدونا فی اربعة فنون. فن السنة اعنی الذی یقال له الفقه مثل

علہ قال الشاہ ولی اللہ الدہلوی قدس اللہ سرہ فی بعض مکاتیبہ باید دانست کہ بخاری بعد مائتین ظاہر شد وقبل از وی علماء در فنون چند از علوم دینیہ تصانیف ساختہ بودند امام مالک سفیان ثوری در فقہ تصنیف کردہ بودند وابن جریج در تفسیر وابو عبیدہ در غریب قرآن ومحمد ابن اسحاق وموسی بن عقبہ در سیر وعبد اللہ بن مبارک در زہد ومواعظ وکسائی در بدأ الخلق وقصص انبیاء ویحیی بن معین وغیر او در معرفت احوال صحابہ وتابعین وجمعی دیگر رسائل ساختند در ادعیہ وادب وطب وشمائل واصول حدیث واصول فقہ ورد بر مبتدعین مثل جہمیہ۔ بخاری این ہمہ علوم مدونہ را تامل فرمود وجزئیات وکلیات را انتقاد نمود پس قدری از علوم کہ باحادیث صحیحہ کہ بر شرط بخاری است بطریق صراحت یا دلالت یافت در کتاب خود آورد تا بدست مسلمانان در امہات این علوم حجتی قاطعہ بود کہ تشکیک را مدخل نبود ومقابل دلالت کند بطریق بداہت تا وقتیکہ کسی جزئیات وکلیات را انتقاد نمود وتمیز انچہ از احادیث صحیحہ ثابت شدہ از غیر آن میسر شد بنابران اگر کسے گوید کہ فلانی قواعد طبیہ را کہ در قانون مذکور است انتقاد نمودہ است وآنچہ بادلہ صحیحہ ثابت شدہ از غیر آن ممتاز نمودہ است بطریق بداہت دانستہ شود لا محالہ کہ جزئیات وکلیات قانون را مستحضر ساختہ است و میزانی کہ خدا تعالی در سینہ او نہادہ ہر یکی را سنجیدہ است ہم چنین اگر کسی گوید کہ فلانی دیوان ابو الطیب را انتقاد نمودہ است بالبداہت دانستہ شود کہ عروض وعربیت وطریق انشاء وشعر نیک وبد فہمیدہ وادلہ مسائل انہا امتحان نمودہ وانچہ بکتاب اللہ یا حدیث صحیح بطریق صراحت یا دلالت ثابت شدہ از غیر آن جدا ساختہ وکفی بذلک فضیلة وفقہا واگر انصاف را کار فرمائیم ہیچ کس را از علمائے متقدمین مثلے نیابیم کہ در جمیع این فنون تکلم کردہ باشد کلام ایشان مقتصر بر یک فن است یا دو فن غالبا ہیچ کس را از متقدمین مثلے نیابیم کہ در استدلال از اشارات حدیث برین علوم بیشتر از بخاری سخن گفتہ باشد ونیز انصاف را اگر کار فرمائیم دانستہ شود کہ امہات این علوم را از احادیث صحیحہ ہم آوردن وانتقاد نمودن کاری عظیم است در شریعت ومحتاج سرعت انتقال ذہن وحفظ طرق حدیث واستحضار آن علوم تا آنکہ امام احمد با آں ہمہ تبحر خویش گفتہ است کلامی کہ حاصل او آنست کہ ملاز انتقاد سہ فن کہ سیر وتفسیر وزہد باشد عاجزیم زیرا کہ اکثر آن مرسل وضعیف بنظر مے آید بازیادہ کردہ است بخاری در ہر یک ازین فنون فوائد جلیلہ از موقوف صحابہ وتابعین وآنہا را در تراجم باب منتشر گردانیدہ است وطریق استحضار احادیث در مسائل متعلقہ بآن تعلیم کردہ است وطرق استدلال باشارات نصوص خود اختراع نمودہ است آری در استدلال بخاری چند نوع ہست کہ محققین تا آں را قبول نمے کنند باشد استدلال ہر یکی از دو محتمل لفظ برائے مسئلہ وللناس فیما یعشقون مذاہب وہیچ کس نیست از علماء کہ او اعتراض در بعض مواضع نشدہ باشد ونیز در عقد تراجم سوء ترتیب وتقریر او در بیان سے آید وسبب بعض آن است کہ پیغمبر [illegible] بقیہ حاشیہ

موطا الامام مالک[۲] وجامع سفیان وفن التفسیر مثل کتاب ابن جریج[۳] وفن السیر مثل کتاب محمد بن اسحاق[۴] وفن الزهد والرقاق مثل کتاب ابن المبارک فاراد البخاری ان یجمع الفنون الاربعة والعلوم المتفرقة فی رسائل متفرقة واجزاء مفردة فی کتاب واحد یکون جامعا لجمیع هذه الفنون ویجرده لما حکم له العلماء بالصحة قبل البخاری وفی زمانه ویجرده للحدیث المرفوع المسند وما فیه من الآثار وغیرها انما جاء به تبعا لا بالاصالة ولهذا سمی کتابه بالجامع الصحیح المسند المختصر من امور رسول الله صلی الله علیه وسلم وسننه وایامه واراد مع هذا ان یفرغ جهده فی الاستنباط من حدیث رسول الله صلی الله علیه وسلم فاستنبط من حدیث مسائل کثیرة جدا وهذا امر لم یسبقه الیه غیره۔ غیر انه استحسن ان یفرق الاحادیث فی الابواب ویودع فی تراجم الابواب سر الاستنباط انتهی کلامه فغرض البخاری تخریج الاحادیث الصحیحة المتصلة واستنباط الفقه والسیرة والتفسیر منها واستخراج الاحکام الفقهیة والنکت الحکمیة مع الاشارة الی طریق الاستدلال والاستنباط فذکر عرضا الموقوفات والمعلقات وفتاوی الصحابة والتابعین من حیث ان آثار الصحابة والتابعین شروح وتفصیل للاحادیث النبویة فقطعت علیه متون الاحادیث وطرقها فی ابواب کتابه ولذا سمی کتابه الجامع الصحیح المسند المختصر من امور رسول الله صلی الله علیه وسلم وسننه وایامه فعلم من قوله الجامع انه لم یخصه بصنف دون صنف ولهذا اورد فیه الاحکام والفضائل والاخبار عن الامور الماضیة والآتیة وغیر ذلک من الآداب والرقائق ومن قوله الصحیح انه لیس فیه شیء ضعیف عنده وان کان فیه مواضع قد انتقدها غیره وقد اجیب عنه وقد صح عنه انه قال ما ادخلت فی الجامع الا ما صح ومن قوله المسند ان مقصوده تخریج الاحادیث التی اتصل اسنادها ببعض الصحابة عن النبی صلی الله علیه وسلم سواء کانت من قوله او فعله او تقریره واما ما وقع فی الکتاب من غیر ذلک فانما وقع عرضا وتبعا لا اصلا ومقصودا ولذا یغایر فی السیاق فیسوق ما هو علی شرطه سیاق اصل الکتاب ویسوق ما هو علی غیر شرطه بطریق التعلیق وغیر ذلک لیمتاز الاصل عن غیر الاصل ولهذا المجموع یصیر الکتاب جامعا لاکثر الاحادیث التی یحتج بها الا انه غایر السیاق فی الایراد لیمتاز منها ما هو علی شرطه مما هو لیس علی شرطه وخلاصة غرض البخاری الجمع بین الحدیث الصحیح والفقه والرای النجیح لانه کان تفقه علی فقهاء بخاری من اهل الرای وحفظ تصانیف عبد الله بن المبارک صاحب الامام ابی حنیفة فلذا امکنه الجمع بین الحدیث والفقه فجاء هذا الصحیح مشتملا علی امهات العلوم التی یبتغیه استخرجها البخاری من الاحادیث بطریق العبارة او الصراحة او الدلالة او الاشارة فما کان ماخوذا من الصحابة والتابعین فرقها فی التراجم وما کان ماخوذا من الاحادیث الصحیحة فاسندها وقسمها علی الابواب وکل من تکلم قبل البخاری علی هذه الفنون انما کان مقتصرا علی فن او فنین واول من جمع هذه العلوم المشتتة فی کتاب واحد مع کمال مراعاة الضبط والاتقان هو الامام البخاری **واما غرض مسلم** فهو تجرید الاحادیث الصحیحة من غیر تعرض للاستنباط واستخراج الاحکام ولذا یجمع المتون فی موضع واحد ولا یفرقها فی الابواب ویسوقها تامة ولا یقطعها فی التراجم ویحافظ علی الاتیان بالفاظها من غیر تغییر فیها۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۹) ممہد شدہ بود اہل علم را مطمح نظر مطالب علمیہ ہے باشد نہ تراجم وترتیب ۔

شیشہ صاف از نباشد گو سفال درد باش

رند دردآشام را با این تکلفہا چہ کار ۔ کلمات طیبات صفحہ ۱۷۱

ولا يروي بالمعنى ويفردها ولا يخلط معها شيئا من اقوال الصحابة ومن بعدهم ويقتصر على الاحاديث المرفوعة دون الموقوفات ولا يخرج عليها الا في بعض المواضع على سبيل الندرة تبعا لا مقصودا بخلاف البخاري فانه يفرقها في الابواب اللائقة بها لانه تصدى لاستنباط الاحكام مما يبوب عليها فلزمه لذلك تقطيعه للحديث في ابوابه **(وهمة ابي داؤد)** جمع الاحاديث التي استدل بها فقهاء الامصار ودارت فيهم وبنوا عليها الاحكام فصنف سننه وجمع فيه احاديث الاحكام من الصحيح والحسن واللين والصالح للعمل قال ابو داؤد ما ذكرت في كتابي حديثا اجمع الناس على تركه وما كان منها ضعيفا صرح بضعفه وما كان فيها علة بينها وترجم على كل حديث بما قد استنبط منه عالم وذهب اليه ذاهب وما سكت عنه فهو صالح ولذا صرح الغزالي وغيره بان كتابه كاف للمجتهد **(وملمح الترمذي)** الجمع بين الطريقتين فكأنه استحسن طريقة الشيخين حيث بيّنا وما ابهما واورد الترمذي الاحاديث بجميع ابوابهما مثل البخاري وطريقة ابي داؤد حيث جمع كل ما ذهب اليه ذاهب فجمع كلتا الطريقتين وزاد عليهما بيان مذاهب الصحابة والتابعين وفقهاء الامصار فجمع كتابا جامعا واختصر طرق الحديث اختصارا لطيفا فذكر واحدا واومأ الى ما عداه وبيّن امر كل حديث من انه صحيح او حسن او ضعيف او منكر وبيّن وجه الضعف ليكون الطالب على بصيرة وسمّى من يحتاج الى التسمية وكنى من يحتاج الى الكنية ولم يدع خفاء لمن هو من رجال العلم ولذلك يقال انه كاف للمجتهد مغن للمقلد هذا كله توضيح ما افاده الشاه ولي الله الدهلوي في حجة الله البالغة في بيان الفرق بين هذه الكتب وقال الشاه عبد العزيز الدهلوي في بستان المحدثين تصانيف الترمذي في هذا الفن كثيرة واحسنها هذا الجامع بل هو احسن من جميع كتب الحديث من وجوه **(الاول)** من جهة حسن الترتيب وعدم التكرار **(والثاني)** من جهة ذكر مذاهب الفقهاء ووجوه الاستدلال لكل احد من اهل المذاهب **(والثالث)** من جهة بيان انواع الحديث من الصحيح والحسن والضعيف والغريب والمعلل **(والرابع)** من جهة بيان اسماء الرواة والقابهم وكناهم والفوائد الاخرى المتعلقة بعلم الرجال انتهى **(والخامس)** الاشارة الاجمالية الى ذخيرة الحديث في المسئلة بقوله وفي الباب عن فلان وفلان فانه اختصار لطريق الاحاديث الواردة في الباب وخلاصة الكلام ان كتاب الترمذي اجمع كتاب لفنون الصناعة الحديثية لم يشاركه غيره - **(ومقصد النسائي)** الجمع بين طريقي البخاري ومسلم مع اكثار عن بيان العلل فطريقته في التراجم والاستنباط طريق البخاري وفي ايراد الحديث الواحد باسانيد متعددة والفاظ مختلفة في مكان واحد طريق مسلم ولهذا قيل سلك النسائي اغمض المسالك واجلها - وكتابه اقل الكتب بعد الصحيحين حديثا ضعيفا ورجلا مجروحا ويقرب منه كتاب ابي داؤد وكتاب الترمذي ويقابله من الطرف الآخر كتاب ابن ماجه فانه تفرد باخراج احاديث عن رجال متهمين بالكذب وسرقة الاحاديث ولا تعرف الا من جهتهم وقال ابن الاثير كتاب ابن ماجه كتاب مفيد قوي النفع في الفقه لكن فيه احاديث ضعيفة جدا بل منكرة انتهى ولذا لم يضمه غير واحد الى الخمسة بل جعلوا السادس الموطأ واول من ادخل سنن ابن ماجه في عداد الاصول الستة هو الحافظ ابو الفضل بن طاهر فتتابع اكثر الحفاظ على ذلك في كتبهم في الرجال والاطراف لكونه كتابا

مفيد اقوى التبويب فى الفقه وتسمى هذه الكتب الاربعة بالسنن الاربعة والسنن هو الكتاب المرتب على ابواب الفقه من الايمان والطهارة والصلوٰة والصيام الى اخرها -

وبالجملة من العلماء من جعل الاصول خمسة البخارى ومسلما وابا داؤد والترمذى والنسائى ولم يجعلوا الموطأ بينها لانه ما جاء احاديثه فيها الا ما قل ولا سنن ابن ماجه لتأخر مرتبتها عنها حتى قالوا ان كل من انفرد ابن ماجه بالرواية عنه فهو ضعيف وان كان بين زوائد ابن ماجه من الاحاديث صحاح - ومنهم من جعل الاصول ستة مع الموطا ومنهم من جعل الاصول ايضا ستة الا انه ذكر ابن ماجه سادس ستة وترك الموطا لما سبق فقدم سنن ابن ماجه على الموطا لكثرة زوائده على الخمسة بخلاف الموطا فقال الحافظ العلائى والعسقلانى ينبغى ان يكون كتاب الدارمى سادسا للخمسة فانه قليل الرجال الضعفاء ونادر الاحاديث المنكرة والشاذة وان كانت فيه احاديث مرسلة وموقوفة فهو مع ذلك اولى

وبالجملة مسند الدارمى اولى من سنن ابن ماجه لانه اكثر صحة منه

فائدة - الدارمى ينسب الى دارم بفتح الدال وكسر الراء وهو دارم بن مالك بطن كبير من تميم وله مسند كبير ثلاثياته اكثر من ثلاثيات البخارى وهو وان كان مرتبا على الابواب كالسنن لكن احاديثه مسندة غالبا ولهذا اسمى مسندا

الفصل الثالث فى بيان شرط البخارى ومسلم

قال الحافظ ابو الفضل محمد بن طاهر المقدسى المتوفى ببغداد سنة ٥٠٧ھ فى كتابه فى شروط الائمة - اعلم ان البخارى ومسلما ومن ذكرنا بعدهم لم ينقل عن واحد منهم انه قال انى شرطت ان اخرج فى كتابى ما يكون على الشرط الفلانى (يعنى سوى اشتراط اللقى عند البخارى والاكتفاء بالمعاصرة عند مسلم كما هو مشهور) وانما يعرف ذلك من سبر كتبهم فيعلم بذلك شرط كل رجل منهم - ولذلك اختلفت عبارات العلماء فى بيان شرط البخارى ومسلم، فقال محمد بن طاهر المقدسى - شرط البخارى ومسلم ان يخرجا الحديث المتفق على ثقة نقلته الى الصحابى المشهور من غير اختلاف بين الثقات الاثبات ويكون اسناده متصلا غير مقطوع فان كان للصحابى راويان فصاعدا فحسن وان لم يكن له الا راو واحد وصح الطريق اليه كفى الا ان البخارى ترك احاديث اقوام بشبهة وقعت فى نفسه ومسلم اخرج احاديثهم لزوال الشبهة عنهم عنده ومثال ذلك حماد بن سلمة وسهيل بن ابى صالح وداؤد بن ابى هند وابى الزبير والعلاء بن عبد الرحمٰن وغيرهم فحيث انه تكلم فى هولاء بما لا يزيل العدالة والثقة ترك البخارى اخراج احاديثهم فى الاصول لا فى الشواهد واخرج مسلم احاديثهم لزوال الشبهة انتهى كلامه مختصرا ذكره الحافظ العراقى فى شرح الفية وقال ليس ما قاله ابن طاهر بجيد لان النسائى ضعف جماعة اخرج لهم الشيخان او احدهما - اھ - قال البدر العينى فى الصحيح جماعة جرحهم بعض المتقدمين وهو محمول على انه لم يثبت جرحهم بشرطه فان الجرح لا يثبت الا مفسرا مبين السبب عند الجمهور اھ واجيب بانهما اخرجا من اجمع على ثقته الى حين تصنيفهما ولا يقدح فى ذالك تضعيف النسائى بعد وجود الكتابين قال الحافظ ابن حجر تضعيف النسائى ان كان باجتهاده او نقله عن معاصر فالجواب ذالك وان نقله عن

متقدم فلا. قال: ويمكن ان يجاب بان ما قاله ابن طاهر هو الاصل الذي بنيا عليه امرهما وقد يخرجان عنه لمرجح يقوم مقامه ولا يحط من مقدارهما العظيم وشأنهما الرفيع بعض كلام في رجالهما لانهما غير معصومين ثم ان من تكلم فيه من رجالهما انما هؤلاء في الشواهد والمتابعات دون الاصول والرواية عنهم قبل ان يطرأ عليهم سبب الضعف كالاختلاط ولعلو سندهم مع صحة المتن بطريق لا كلام فيه او ان الضعف لم يثبت عندهما والله اعلم. وقال الامام الحازمي المتوفى سنة ۵۸۴ھ في كتابه شروط الائمة الخمسة ما حاصله ان شرط البخاري ان يخرج ما اتصل اسناده بالثقات الملازمين لمن اخذوا عنه مدة طويلة وانه قد يخرج احيانا عن اعيان الطبقة التي تلي هذه في الاتقان والملازمة وان شرط مسلم ان يخرج حديث هذه الطبقة الثانية وقد يخرج حديث من لم يسلم من غوائل الجرح وتوضيحه ان اصحاب الزهري مثلا على خمس طبقات ولكل طبقة منها مزية على التي تليها.

فالطبقة الاولى - هي التي جمعت بين كمال الحفظ وتمام الضبط والاتقان وبين طول الملازمة لشيوخهم حتى كان فيهم من يلازمه في السفر والحضر فمن كان منهم كثير الضبط والاتقان وكثير الملازمة وطول المصاحبة لشيخه فهو من الطبقة الاولى كعقيل بن خالد ويونس بن يزيد ومالك وسفيان بن عيينة وشعيب بن حمزة و هذا هو مقصد البخاري وشرطه ولا يخفى ان الجمع بين الحفظ والاتقان وبين طول الملازمة هو الغاية في الصحة.

والطبقة الثانية - من كان كثير الضبط والاتقان لكنه قليل الملازمة لم يلازمه الا مدة يسيرة فلم يمارس حديثه كالاوزاعي والليث بن سعد وابن ابي ذئب وهؤلاء لم يلازموا الزهري الا مدة يسيرة فلم يمارسوا حديثه وهم شرط مسلم والبخاري قد يخرج من حديث اهل الطبقة الثانية ما يعتمد من غير استيعاب واما مسلم فيخرج احاديث الطبقتين على سبيل الاستيعاب.

والطبقة الثالثة - عكس الثانية وهو من كان قليل الضبط والاتقان وكثير الملازمة غير سالم عن غوائل الجرح فهم بين الرد والقبول وهم شرط ابي داؤد والنسائي نحو سفيان بن حسين السلمي وجعفر بن برقان وعبد الله بن عمر بن حفص العمري وزمعة بن صالح المكي وغيرهم فمسلم يخرج احاديث الطبقتين الاولى والثانية استيعابا ويخرج احاديث الطبقة الثالثة انتخابا على ما يصنعه البخاري في الثانية واكثر ما يخرج البخاري حديث الثانية تعليقا وربما اخرج اليسير من الثالثة وهذا المثال في حق المكثرين واما غير المكثرين فانما اعتمد الشيخان في تخريج احاديثهم على الثقة والعدالة وقلة الخطأ لكن منهم من قوي الاعتماد عليه فاخرجا ما تفرد به كيحيى بن سعيد الانصاري ومنهم من لم يقو الاعتماد عليه فاخرجا له ما شاركه فيه غيره وهو الاكثر وههنا تفصيل آخر مذكور في شروح النخبة لا يليق ذكره ههنا.

والطبقة الرابعة - من كان قليل الضبط وقليل الملازمة وهؤلاء قوم شاركوا اهل الطبقة الثالثة في الجرح والتعديل وتفردوا بقلة ممارستهم لشيخهم لانهم لم يصاحبوه كثيرا نحو اسحق بن يحيى الكلبي ومعاوية بن يحيى الصدفي واسحق بن عبد الله بن ابي فروة المدني وابراهيم بن يزيد المكي والمثنى بن الصباح وجماعة سواهم وهم شرط الترمذي وفي الحقيقة شرط الترمذي ابلغ من شرط ابي داؤد لان الحديث اذا كان ضعيفا ومطلعه من حديث اهل الطبقة الرابعة فانه يبين ضعفه وينبه عليه فيصير الحديث عنده من باب الشواهد والمتابعات ويكون اعتماده على ما صح عند الجماعة وعلى الجملة فكتابه مشتمل على

هذا الفن فلهذا جعلنا شرطه دون شرط ابی داؤد۔

والطبقة الخامسة ۔ نفر من الضعفاء والمجهولين لا يجوز لمن يخرج الحديث على الابواب ان يخرج حديثهم الا على سبيل الاعتبار والاستشهاد عند ابی داؤد فمن دونه فاما عند الشيخين فلا كبحر بن كنيز السقاء والحكم بن عبد الله الايلی۔ عبد القدوس بن حبيب الدمشقی ومحمد بن سعيد المصلوب وغيرهم فهذا فالطبقة الاولى غاية مقصد البخاری وهی الغاية فی الصحة لكنه قد يخرج احيانا عن اعيان الطبقة الثانية انتخابا من غير استيعاب ومسلم عن اعيان الطبقة الثالثة وابو داؤد عن مشاهير الطبقة الرابعة وذلك لاسباب تقتضيه۔ اھ ملخصاً وقال الحافظ العسقلانی فی مقدمة الفتح ص١٠ لما ذكر الطبقات التی ذكرها الحازمی فاما الطبقة الاولى فهم شرط البخاری وقد يخرج عن احاديث اهل الطبقة الثانية ما يعتمده من غير استيعاب واكثر ما يخرج البخاری حديث الطبقة الثانية تعليقا وربما اخرج اليسير من حديث الطبقة الثالثة تعليقا ايضا واما مسلم فيخرج احاديث الطبقتين على سبيل الاستيعاب ويخرج احاديث اهل الطبقة الثالثة على النحو الذی يصنعه البخاری فی الثانية واما الرابعة والخامسة فلا يعرجان عليهما انتهى۔ واما ابو داؤد فهو يأخذ عن مشاهير الطبقة الرابعة ولكن لا يتنزل الى الطبقة الخامسة وكذلك النسائی يأخذ عن مشاهير الطبقة الرابعة ولا يتنزل الى الخامسة والترمذی يتنزل الى الخامسة قليلا وابن ماجه كثيرا هذا والله سبحانه وتعالى اعلم۔

تنبيه يجب التنبه له اعلم ان الامام الحازمی قد عقد فی كتابه شروط الائمة بابا فی ابطال قول من زعم ان شرط البخاری اخراج الحديث عن عدلين وهلم جرا الى ان يتصل الخبر بالنبی صلى الله عليه وسلم وقال هذا حكم من لم يمعن الغوص فی خبايا الصحيح ولو استقرأ الكتاب حق استقرائه لوجد جملة من الكتاب ناقضة عليه دعواه واطال الكلام على ذلك من شاء فليرجع عليه ونظائره فی الصحيحين كثيرة بل اول حديث فی البخاری اعنی حديث انما الاعمال بالنيات واٰخر حديث فيه اعنی كلمتان خفيفتان فردان غريبان باعتبار المخرج فان حديث انما الاعمال حديث فرد لم يروه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الا عمر ولم يروه عن عمر الا علقمة ولم يروه عنه الا محمد بن ابراهيم التيمی ولم يروه عنه الا يحيى بن سعيد القطان ثم انتشر بعد ذلك فهو من الآحاد بالنسبة الى الاول مشهور بالنسبة الى اٰخره وكذا حديث كلمتان خفيفتان على اللسان فان ابا هريرة تفرد به عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتفرد به عنه ابو زرعة وتفرد به عنه عمارة بن القعقاع وتفرد به عنه محمد بن الفضيل وعنه انتشر الامر بل فی الصحيحين ما ينوف على مائتی حديث من الغرائب مما انفرد به الراوی فی طبقة من الطبقات حتى الّف الحافظ الضياء المقدسی فی ذلك مؤلفا سماه غرائب الصحيحين وذكر فيه ما يزيد على مائتی حديث من الغرائب والافراد المخرجة فی الصحيحين ومعرفة هذا انما يفيد عند التعارض والترجيح۔

فائدة جليلة قال العلامة الكوثری فی تعليقه على شروط الائمة ومما يلفت اليه النظر ان الشيخين لم يخرجا فی الصحيحين شيئا من حديث الامام ابی حنيفة مع انهما ادركا صغار اصحاب اصحابه واخذا عنهم ولم يخرجا ايضا من حديث الامام الشافعی مع انهما لقيا بعض اصحابه لا

ولا اخرج البخاري من حديث احمد الا حديثين احدهما تعليقا والآخر نازلا بواسطة مع انه ادركه ولازمه
ولا اخرج مسلم في صحيحه من البخاري شيئا مع انه لازمه ونسج على منواله ولا عن احمد الا قدر ثلاثين
حديثا ولا اخرج احمد في مسنده عن مالك عن نافع بطريق الشافعي - وهو اصح الطرق او من اصحها
الا اربعة احاديث وما رواه عن الشافعي بغير هذه الطريق لا يبلغ عشرين حديثا مع انه جالس
الشافعي وسمع موطأ مالك منه وعد من رواة القديم والظاهر من دينهم وامانتهم ان ذلك من
جهة انهم كانوا يرون ان احاديث هؤلاء في مأمن من الضياع لكثرة اصحابهم القائمين بروايتها
شرقا وغربا وجل عناية اصحاب الدواوين بأناس من اهل الرواية ربما كانت تضيع احاديثهم لولا عنايتهم
بها لا انه لا يستغني من بعدهم عن دواوينهم في احاديث هؤلاء دون هؤلاء ومن ظن ان ذلك
لتحاميهم عن احاديثهم او لبعض ما في كتب الجرح من الكلام في هؤلاء الائمة كقول الثوري في
ابي حنيفة وقول ابن معين في الشافعي وقول الكرابيسي في احمد وقول الذهلي في البخاري ونحوها
فقد حملهم شططا ولهذا البخاري لولا ابراهيم بن معقل النسفي وحماد بن شاكر الحنفيان يكاد ينفرد
الفربري عنه في جميع الصحيح سماعا كما كاد ان ينفرد ابراهيم بن محمد بن سفيان الحنفي عن مسلم
سماعا بالنظر الى طرق سماع الكتابين من عصور دون طرق الاجازات فانها متواترة اليهما عند من يعتد
بالاجازة كما لا يخفى على من عني بهذا الشأن وما قاله العلامة ابن خلدون في مقدمة تاريخه
من ان ابا حنيفة لتشدده في شروط الصحة لم يصح عنده الا سبعة عشر حديثا فهفوة
مكشوفة لا يجوز لاحد ان يغتر بها لان رواياته على تشدده في الصحة لم تكن سبعة عشر
حديثا فحسب بل احاديثه في سبعة عشر سفرا يسمى كل منها بمسند ابي حنيفة خرجها جماعة
من الحفاظ واهل العلم بالحديث باسانيدهم اليه ما بين مقل منهم ومكثر حسبما بلغهم
من احاديثه وقلما يوجد بين تلك الاسفار سفر اصغر من سنن الشافعي رواية الطحاوي ولا
من مسند الشافعي رواية ابي العباس الاصم اللذين اليهما مدار احاديث الشافعي وقد خدم
اهل العلم تلك المسانيد جمعا وتلخيصا وتخريجا وقراءة وسماعا ورواية فهذا الشيخ محدث الديار
المصرية الحافظ محمد بن يوسف الصالحي الشافعي صاحب الكتب الممتعة في السير وغيرها
يروي تلك المسانيد السبعة عشر عن شيوخ له ما بين قراءة وسماع ومشافهة وكتابة باسانيدهم
الى مخرجيها في كتابه (عقود الجمان) وكذا يرويها بطريق محدث البلاد الشامية الحافظ
شمس الدين بن طولون في (الفهرست الاوسط) عن شيوخ له سماعا وقراءة ومشافهة وكتابة
باسانيدهم كذلك الى مخرجيها كما تراه بين القطرين في القرن العاشر وكذلك حملة الرواية
الى قرننا هذا ممن لهم عناية بالسنة ولبسط ذلك كله مقام آخر وانما ذكرنا هذا اعراضا ازالة لما
عسى ان يعلق باذهان بعضهم من كلام ابن خلدون وما تلك المسانيد والكتب من متناول اهل
العلم ببعيد وان كنا في عصر قصرت الهمم فيه عن التوسع في علم الرواية وكتاب عقود الجواهر
المنيفة للحافظ المرتضى الزبيدي يشتمل على شذرة من احاديث الامام وللحافظ محمد عابد السندي كتاب
المواهب اللطيفة على مسند ابي حنيفة في اربع مجلدات اكثر فيه جدا من ذكر المتابعات

والشواهد ورفع المرسل ووصل المنقطع وبيان مخرجي الاحاديث والكلام في مسائل الخلاف ومن ظن ان ثقات الرواة هم رواة الستة فقط فقد ظن باطلا - وجرد الحافظ العلامة قاسم بن قطلوبغا الثقات من غير رجال الستة في مؤلف حافل يبلغ اربع مجلدات وهو ممن اقرّ له الحافظ ابن حجر وغيره بالحفظ والاتقان - والله اعلم -

الفصل الرابع في بيان معنى قولهم هذا حديث صحيح على شرط البخاري ومسلم معناه عند الجمهور ان كل واحد من رجال اسناده مذكور في كتابيهما بعد اشتماله على سائر شروط الصحة كالعدالة والضبط وهذا التفسير قد ارتضاه جماعة كابن دقيق العيد والنووي والذهبي وقيل المراد به ان يكون رجال الحديث متصفين بصفات رجال البخاري ومسلم من كمال الضبط وتمام العدالة وعدم الشذوذ والنكارة والوهم والغفلة -

الفصل الخامس في عادات الامام البخاري في تراجم صحيحه

اعلم انه ليس مقصود البخاري التزام الصحة والاقتصار على الحديث الصحيحة وتكثير المتون فقط بل غرضه مع صحة الحديث استنباط الفرائد الفقهية والنكت الحكمية فاستخرج بفهمه الثاقب من كل حديث مسائل كثيرة فرّقها في ابواب الكتاب بحسب المناسبة واعتنى فيها بآيات الاحكام وانتزع منها الدلالات البديعة وسلك في الاشارات الى تفسيرها السبل الوسيعة ولما كان غرضه ذلك قطع الحديث في مواضع من كتابه وذكر في كل موضع قطعة تناسب الباب الذي اخرجها فيه كما تعوده اسلوب القرآن الكريم في تقطيع القصص وتفريقها في مواضع وتكريرها على حسب المصلحة فان الحق سبحانه وتعالى لم يبيّن قصص الانبياء مساقا واحدا الا قصة يوسف وقصة اصحاب الكهف وقصة ذي القرنين وقصة موسى مع الخضر وقصة الذبيح فقد ساق الله عز وجل هذه القصص مبسوطة تامة لان مقصودهم كان سماع القصة بتمامها فنزلت مبسوطة تامة ليحصل لهم مقصود القصص من الاشتياق وتزويح النفس بالاحاطة وسوى هذه القصص كلها مفرّقة ومقطعة ومكررة في القرآن في مواضع لكونها دليلا وبرهانا للامور المقصود بيانها في تلك المواضع فكذلك الامام البخاري فرّق الاحاديث في الابواب واودع في تراجم الابواب سر الاستنباط فالامام البخاري يذكر الحديث في مواضع ويستدل به في كل باب باسناد آخر ويستخرج منه معنى يقتضيه الباب الذي اخرجه فيه واذا عرفت انه ليس مقصود البخاري بهذا الكتاب الاقتصار على الحديث وتكثير المتون بل مراده الاستنباط والاستدلال لابواب ارادها من الاصول والفروع والزهد والآداب والامثال وغيرها فلا حجر في اعادة الحديث في مواضع كثيرة لائقة به وهذا دليل التمكن في انواع العلوم وغزارة الفقه والاستنباط ولذا اقل ما يورد حديثا في موضعين باسناد واحد ولفظ واحد بل يورده ثانيا من صحابي آخر او تابعي باسناد فيه تصريح بالسماع او غير ذلك والله اعلم وجملة تراجم ابوابه تنقسم اقساما منها ما يذكره لاجل الاستدلال بحديث الباب عليه وهو الاظهر والاكثر فتكون ترجمة الباب بمنزلة الدعوى والادلة والحديث بعدها بمنزلة الدليل والبرهان ومنها ما يذكره ليجعل كالشرح لحديث

الباب ويبين به محمل الحديث مثلاً لكون حديث الباب مطلقاً قد علم تقييده باحاديث اخر فيأتى
بالترجمة مقيدة لا ليستدل عليها بالحديث المطلق بل ليبين ان محمل الحديث هو المقيد فصارت الترجمة
كالشرح للحديث وبياناً لتاويل الحديث نائبة مناب قول الفقيه مثلاً المراد بهذا الحديث العام المخصوص
او بهذا الحديث الخاص العموم اشعاراً بالقياس لوجود العلة الجامعة ونحو ذلك. ومنها[3] انه كثيراً ما يزين
تراجمه بالآيات القرآنية ليكون اشارة الى اصل السنة فى القرآن وايماء الى ان الحديث تفسير للقرآن وبيان
له كما قال تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم وقال تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا
بيانه. وايضاً قد يكون الحديث الذى يورده فى الترجمة او يخرجه تعليقاً ضعيفاً فيذكر الآية ليتأيد به الضعيف
فان الضعيف اذا تأيد بالقرائن يصير صحيحاً او فى حكمه. ومنها انه كثيراً ما يذكر بعد الترجمة آثاراً لا ترى
مناسبة بالباب وكثير من الناس يرونها دلائل للترجمة فيأتون بتكلفات باردة لتصحيح الاستدلال بها على الترجمة
وان عجز واعن وجه الاستدلال عدوه اعتراضاً على صاحب الصحيح والاعتراض فى الحقيقة متوجه عليهم
حيث لم يفهموا المقصود. ومنها انه ربما يترجم ولا يكون مراده ما هو الظاهر المتبادر من ظاهر العبارة
بل يريد به المدلول الكنائى والالتزامى وحينئذ يسهل التطبيق بين الحديث والترجمة ومن حمل الترجمة
على مدلولها الظاهرى اشكلت عليه المطابقة بين الحديث والترجمة وعد ذلك اعتراضاً على صاحب الصحيح
مع انه اراد معنى كنائياً يوافقه الحديث قطعاً ومثاله ما قال باب من ادرك ركعة من العصر قبل الغروب وذكر
فيه حديث استيجار اهل الكتابين فاشكل التطبيق بين الحديث والترجمة بناء على الظاهر فان الظاهر المتبادر منه
مسئلة تاخير الظهر الى العصر وقد تقدم ذلك باب فى الصفحة السابقة باب تاخير الظهر الى العصر. لكن
الغرض منه بيان آخر وقت العصر فالتطبيق ظاهر وكذا قال بعد ورقة باب من ادرك من الفجر ركعة فالمقصود
منه بيان آخر وقت الفجر لا ظاهر الترجمة والله اعلم. وهكذا قال فى محل آخر باب ما يقول بعد التكبير واورد
فيه حديث الكسوف فاشكل التوفيق والتطبيق والذى يظهر بعد التأمل ان غرض البخارى اثبات التوسيع فى دعاء
الافتتاح باى دعاء شاء انتهى وليس المقصود تعيين الدعاء المخصوص بعد التكبير وعلى هذا الاحاديث الثلاثة
كلها مطابقة للترجمة. ومنها[7] انه يترجم بلفظ حديث لم يصح على شرطه ويورد فى الباب حديثاً شاهداً له على
شرطه ومن ذلك قوله باب الامراء من قريش وهذا اللفظ حديث يروى عن على رضى الله عنه وليس على شرط البخارى واورد
فيه حديث لا يزال وال من قريش ومن ذلك قوله باب اثنان فما فوقهما جماعة وهذا حديث يروى
عن ابى موسى الاشعرى رضى الله عنه وليس على شرط البخارى واورد فيه فاذنا واقيما وليؤمكما احدكما. ومنها[8] انه قد
يذكر حديثاً لا يدل هو بنفسه على الترجمة اصلاً لكن له طرقاً وبعض طرقه يدل عليها اشارة او عموماً وقد اشار
بذكر الحديث الى ان له اصلاً صحيحاً يتأكد به ذلك الطريق ومثل هذا لا ينتفع به الا المهرة من اهل الحديث.
ومنها انه يترجم بمذهب ذهب اليه ذاهب قبله ويذكر فى الباب ما يدل عليه بنحو من الدلالة ويكون شاهداً
له فى الجملة من غير قطع بترجيح ذلك المذهب فيقول باب من قال كذا. ومنها[9] انه قد يتعارض الادلة ويكون
عند البخارى وجه تطبيق بينهما يحمل كل واحد على محمل فيترجم بذلك المحمل اشارة الى التطبيق. ومنها[10] انه
يذهب فى كثير من التراجم الى طريقة اهل السير فى استنباطهم خصوصيات الوقائع والاحوال من اشارات
طرق الحديث وربما يتعجب الفقيه من ذلك لعدم ممارسته بهذا الفن ولكن اهل السير لهم اعتناء شديد

بمعرفة تلك الخصوصيات ومنها انه كثيرا ما يستخرج الآداب المفهومة بالقول من الكتاب والسنة بنحو من الاستدلال وبالعادات الكائنة في زمانه صلى الله عليه وسلم ومثل هذا لا يدرك حسنه الا من مارس كتب الآداب واجال عقله في آداب قومه ثم طلب لها اصلا من السنة وكثيرا ما يأتي بشواهد الحديث من الآيات وبشواهد الآية من الاحاديث تظاهرا ولتعيين بعض المحتملات دون البعض ومثل هذا لا يدركه الا الفهم ثاقب وقلب حاضر وكثيرا ما يترجم بلفظ الاستفهام كقوله باب هل يكون كذا او من قال كذا ونحو ذلك وذلك حيث لا يتجه له الجزم باحد الاحتمالين وغرضه من ذلك بيان هل ثبت ذلك الحكم او لم يثبت فيترجم على الحكم ومراده ما يتفسر بعد من اثباته او نفيه او انه محتمل لهما وربما كان احد المحتملين اظهر وغرضه ان يبقى للنظر مجالا وينبه على ان هنالك احتمالا وتعارضا يوجب التوقف حيث يعتقد ان فيه اجمالا او يكون المدرك مختلفا في الاستدلال به وكذلك ربما يورد آثارا متعارضة واحاديث مختلفة في الباب لعدم الجزم باحد الجانبين وتنبيها على الخلاف وعرضا لمادة المسألة على اهل العلم ليتفكروا في وجه التوفيق وكثيرا ما يترجم بامر ظاهره قليل الجدوى لكنه اذا حققه المتأمل اجدى كقوله باب قول الرجل ما صلينا فانه اشار به الى الرد من كره ذلك ومنه باب قول الرجل فاتتنا الصلوة واشار بذلك الى الرد على من كره اطلاق هذا اللفظ واكثر ذلك تعقبات على عبد الرزاق وابن ابي شيبة في تراجم مصنفيهما او شواهد الآثار يروبان عن الصحابة والتابعين في مصنفيهما ومثل هذا لا ينتفع به الا من مارس الكتابين واطلع على ما فيهما وكثيرا ما يترجم بامر يختص ببعض الوقائع لا يظهر في بادي الرأي كقوله باب استياك الامام بحضرة رعيته وذلك ان الاستياك قد يظن انه من افعال المهنة فلعل متوهما يتوهم ان اخفاءه اولى مراعاة للمروة فدل استياكه صلى الله عليه وسلم على انه من باب التطييب لا من الباب الآخر نبه على ذلك ابن دقيق العيد ومنها انه قد يذكر الباب بلا ترجمة ويورد فيه حديثا فاحسن اعذار الشارحين في مثل ذلك انه كالفصل من الباب السابق لكنه لا يتمشى في بعض المواضع مثلا قال في الابواب المتعلقة باحكام البول - باب من الكبائر ان لا يستتر من بوله وذكر فيه حديث انسانين يعذبان في قبورهما ثم قال بعده - باب ما جاء في غسل البول وذكر في الترجمة لهذا الحديث فكيف يقال انه كالفصل من الباب السابق وانما يمكن هذا اذا كان الثاني مغائر اللاول فالاولى ان يقال ان المؤلف قد يذكر الباب بلا ترجمة ويترك الترجمة عمدا لا سهوا ويورد فيه حديثا فتارة يكون مقصوده انه كالفصل من الباب السابق بشرط المناسبة والارتباط كما ذكره الشراح وتارة يكون مقصوده تشحيذ الاذهان وايقاظ الافهام للاستنباط ووضع ترجمة جديدة ولكن بشرطين الاول ان يكون ذلك الاستنباط مناسبا للمقام والثاني ان يكون استنباط حكم جديد ليفيد فائدة جديدة لا اعادة محضة والمناسب لهذا المقام ان يكون الترجمة هكذا باب كون البول موجبا لعذاب القبر - لا يقال ان المصنف قد قال في ابواب القبر - باب عذاب القبر من البول والغيبة فيتكرر الترجمة لانا نقول المقصود هنالك بيان حكم القبر وههنا المقصود بيان حكم البول فاين التكرار ونظائره عند المؤلف كثيرة مثلا قال في ابواب الايمان اداء الخمس من الايمان ثم قال

فی ابواب الخمس اداء الخمس من الدین وکذا قال المؤلف فی اٰخر ابواب التیمم باب ص۴۹ بلا ترجمة
ثم اورد فیه حدیث عمران بن حصین ان رسول الله صلى الله علیه وسلم رأی رجلا معتزلا لم
یصل فی القوم فقال یا فلان ما منعك ان تصلی فی القوم فقال یا رسول الله اصابتنی جنابة ولا ماء
قال علیك بالصعید فانه یکفیك فبالنظر الی الابواب السابقة ینبغی ان یکون الترجمة هکذا -
باب الجنب اذا لم یجد الماء تیمم ولا حاجة الی حمله علی سهو المؤلف او سهو الناسخین وتارة یکون
مقصوده ازالة شبهة نشأت مما سبق فیذکر الباب بلا ترجمة ویورد فیه حدیثا لازالة شبهته
فی ذلك المقام فیکون هذا الباب بمنزلة الاستدراك السابق ومنها انه قد یذکر الباب مع الترجمة
ولا یورد فیه حدیثا علی عکس السابق وفیه وجهان الاول ان یذکر مع الترجمة اٰیة او حدیثا او
اثرا - ولا یورد بعد ذلك حدیثا مسندا - والثانی ان لا یذکر فی ذیل الترجمة شیئا من القراٰن ولا
من الحدیث ولا من اٰثار الصحابة والتابعین - بل یقتصر علی عبارة الترجمة فقط فالترجمة علی الوجه الاول
مبرهنة بالاٰیة والحدیث والاثر المذکور فی ذیلها لکن بقیت خالیة عن الحدیث المسند فلعل الوجه
فی ذلك انه لم یجد فی ذلك حدیثا علی شرطه او هو مذکور فی الابواب السابقة او اللاحقة لکنه سکت
عن ایراده لاختبار ما عند الطلبة من العلم وتشحیذ اذهانهم وتمرین افهامهم او الحدیث فی ذلك ظاهر
لکنه اکتفی حذرا عن التکرار والترجمة علی الوجه الثانی وهو ان لا یذکر مع الترجمة شئ من الکتب والسنة
واقوال الصحابة بقیت خالیة عن البرهان مجردة عن الدلیل اذ لم یذکر شئ من القراٰن والحدیث فی
ذیل الترجمة وکذا لم یذکر بعدها حدیث مسند ومثل هذه التراجم قلیلة جدا فلعل الغرض فی ذلك
تشحیذ الاذهان واختبار ما عندهم من العلم واشارة او رمزا الی حدیث مناسب لذلك فی موضع اٰخر
من کتابه متقدما او متأخرا واکتفی علی الترجمة المجردة لکون الحدیث المناسب لها مذکورا فیما تقدم
او تأخر فاقتصر علیها احترازا عن التکرار وللغفلة عن هذه المقاصد الدقیقة اعتقد من لم یمعن النظر انه
ترك الکتاب بلا تبییض وبالجملة فتراجمه حیرت الافکار وادهشت العقول والابصار ولقد اجاد القائل ؎

اعیا فحول العلم حل رموز ما
ابداه فی الابواب من اسرار

الفصل السادس

فی عدد احادیث الجامع الصحیح قال الشیخ تقی الدین ابن الصلاح عدد احادیث
صحیح البخاری سبعة اٰلاف ومائتان وخمسة وسبعون بالاحادیث المکررة
وقیل انها باسقاط المکررة اربعة اٰلاف هکذا اطلق ابن الصلاح وتبعه الشیخ محی الدین النووی فی مختصره
ولکن خالف فی الشرح فقیده بالمسندة ولفظه جملة ما فی صحیح البخاری من الاحادیث المسندة بالمکررة
فذکر العدة سواء فاخرج بقوله المسندة الاحادیث المعلقة وما اورده فی التراجم والمتابعة وبیان الاختلاف
بغیر اسناد موصل فکل ذلك خرج بقوله المسندة بخلاف اطلاق ابن الصلاح وتعقب ذلك الحافظ العسقلانی
وقال لقد عددت احادیثه بابا بابا وحررتها فجملة ما فیه من الاحادیث بالمکرر سوی المعلقات والمتابعات
علی ما حررته واتقنته سبعة اٰلاف وثلاث مائة وسبعة وتسعون حدیثا فقد زاد علی ما ذکروه مائة
حدیث واثنین وعشرین حدیثا والخالص من ذلك بلا تکرار الفان وست مائة وحدیثان وجملة ما فیه

من التعاليق الف وثلاث مائة وواحد واربعون حديثا واكثرها مكرر مُخَرَّجٌ فی الكتاب اصول متونه وليس فيه من المتون التی لم تخرج فی الكتاب ولو من طريق اخرى الا مائة وستون حديثا وجملة ما فيه من المتابعات والتنبيه على اختلاف الروايات ثلث مائة واربعة واربعون حديثا فجملة ما فی الكتاب على هذا بالمكرر تسعة آلاف واثنان وثمانون حديثا خارجًا عن الموقوفات على الصحابة والمقطوعات على التابعين فمن بعدهم كذا فی مقدمة فتح الباری ص٤٧٢ ومقدمة القسطلانی ص٣٢ ج١۔

وقد نقل بعض العلماء عن الحافظ المذكور حاصل ما قال فی تحرير العدد الا ان فيه زيادة بسط فيما يتعلق بالمكرر كما احببت ايراد ذالك على وجه يكون اقرب منالاً۔ قال

٧٣٩٧ جملة احاديث البخاری بالمكرر سبعة آلاف وثلث مائة وسبعة وتسعون

١٣٤١ جملة ما فيه من المعلقات وذالك سوى المتابعات وما يذكر بعدها الف وثلاث مائة وواحد واربعون حديثا۔

٣٤٤ جملة ما فيه من المتابعات والتنبيه على اختلاف الروايات ثلث مائة واربعة واربعون حديثا۔

٩٠٨٢ فجملة ما فی البخاری بالمكرر تسعة آلاف واثنان وثمانون سوى الموقوفات على الصحابة والمقطوعات الواردة من التابعين فمن بعدهم ۔ (كذا فی توجيه النظر ص٩٤ ۔

وعدد كتب البخاری مائة وشئ وعدد الابواب ثلاثة آلاف واربع مائة وخمسون بابا مع اختلاف قليل فی نسخ الاصول ۔ واما صحيح مسلم فجملة ما فيه باسقاط المكرر نحو اربعة آلاف واما عدتها بالمكرر فقيل انها اثنا عشر الف حديث وقيل ثمانية آلاف ولعل هذا اقرب الى الواقع مما قبله كذا فی توجيه النظر ص٩٤

الفصل السابع

فی فضل الجامع الصحيح؛ اتفق السلف والخلف على ان اصح الكتب بعد كتاب الله عز وجل صحيح الامام البخاری ثم صحيح مسلم ثم بقية الكتب الستة وهی سنن ابی داؤد وسنن الترمذی وسنن النسائی وسنن ابن ماجه وهذه منقبة عظيمة لهذا الكتاب وقال محمد بن احمد المروزی كنت نائما بين الركن والمقام فرأيت النبی صلى الله عليه وسلم فی المنام فقال يا ابا زيد الى متى تدرس كتاب الشافعی ولا تدرس كتابی فقلت وما كتابك يا رسول الله قال جامع محمد بن اسمٰعيل۔ ومن فضائل هذا الكتاب انه ما قرئ فی حاجة الا قضيت ولا فی شدة الا فرجت وانه اذا قرئ فی بيت فی ايام الطاعون حفظ الله تعالى اهاليها عن الطاعون وقال ابن كثير صحيح البخاری يستسقى بقراءته الغمام واجمع على قبوله وصحة ما فيه اهل الاسلام وقد اشتهر بين مشائخ الحديث ان الدعاء يستجاب عند ذكر اسامی اصحاب بدر رضی الله عنهم وقال محدث الهند شيخ عبد الحق الدهلوی رحمه الله فی اشعة اللمعات قرأه كثير من المشائخ والعلماء الثقات صحيح البخاری لحصول المرادات وكفاية المهمات وقضاء الحاجات ودفع البليات وكشف الكربات وصحة الامراض وشفاء المرضى وعند المضائق والشدائد فحصل مرادهم وفازوا بمقاصدهم ووجدوه كالترياق مجربا وقد بلغ هذا المعنى عند علماء الحديث مرتبة الشهرة والاستفاضة ونقل السيد جمال الدين المحدث عن استاذه السيد اصيل الدين انه قرأت صحيح البخاری نحو عشرين ومائة مرة فی الوقائع والمهمات لنفسی وللناس الاخرين فبأی نية قرأته حصل المقصود وكفى المطلوب انتهى ترجمها من الفارسية بالعربية قلت وكذالك قرأ والدی المحترم مولانا الشيخ الحافظ لكتاب الله المولوی

محمد اسمٰعیل الکاندھلوی رحمة الله علیه صحیح البخاری وختمه قریبا من مائة مرة فی مدة حیاته لکفایة مهماته وقضاء حاجاته فحصلت مراداته ببرکة هذا الکتاب المستطاب فلله الحمد والمنة والف الف صلوٰة علی نبی هذه الامة نبی الرحمة وعلی آله واصحابه هداة الامة ومن فضائله الکثیرة الخارقة للعادة لرواة هذا الکتاب الآخذین عن البخاری بلا واسطة فقد روینا عن الفربری قال سمع الصحیح من البخاری تسعون الف رجل فما بقی احد یرویه غیری ومنها اعتناء العلماء بروایة هذا الکتاب وحفظه وکشف مشکله وشرح غریبه وبیان اعرابه وتخریج احادیثه واستنباط فقهه والکلام علی اسانیده ورجاله طبقة بعد طبقة الی یومنا هذا حتی لم یبق شیٔ مما یتعلق به غیر مبحوث عنه الا ما شآء الله ولهذا العبد المذنب عفا الله عنه۔ قصیدة فی شان هذا الکتاب وهی هذه ؎

اَصَحُّ کِتَابٍ بَعْدَ تَنْزِیْلِ رَبِّنَا ٭ صَحِیْحُ الْبُخَارِیْ ثُمَّ یَتْلُوْهُ مُسْلِمُ
وَهٰذَا هُوَ الْقَوْلُ الْمُحَقَّقُ عِنْدَهُمْ ٭ وَبِاللّٰهِ هَلْ یَرْتَابُ فِیْ ذَالِکَ مُسْلِمُ
اَصَحُّ اَحَادِیْثًا وَاَوْفٰی لَطَائِفًا ٭ مُحَیِّرُ اَفْکَارٍ اِذَا مَا یُتَرْجِمُ
وَاَحْسَنُ تَرْتِیْبًا اِذَا مَا یُبَوِّبُ ٭ فَلِلّٰهِ عِقْدًا مِنْ لَاٰلٍ مُنَظَّمُ
اَسَانِیْدُهُ مِثْلُ النُّجُوْمِ ثَوَاقِبًا ٭ بِهَا حِفْظُ دِیْنِ اللّٰهِ وَالْجَهْلُ یُرْجَمُ
وَمِنْ کُلِّ فَنٍّ فِیْهِ عِلْمٌ وَحِکْمَةٌ ٭ فَلِلّٰهِ کَنْزٌ لِلْعُلُوْمِ مُخَتَّمٌ
وَعَنْهُ رَوٰی تِسْعُوْنَ اَلْفًا صَحِیْحَهٗ ٭ فَحَسْبُکَ هٰذَا الْفَضْلُ اِنْ کُنْتَ تَفْهَمُ
کِتَابٌ بِهٖ یُسْقَی الْاَنَامُ وَیُمْطَرُ ٭ وَیُتْلٰی لِرَفْعِ النَّائِبَاتِ وَیُخْتَمُ
جَزَاهُ اِلٰهُ الْعَرْشِ عَنْ کُلِّ مُسْلِمٍ ٭ مَدَی الدَّهْرِ مَا یُتْلَی الْبُخَارِیْ وَمُسْلِمُ
وَنَحْنُ بَنُوْهُ فِی الْحَدِیْثِ وَاِنَّهٗ ٭ لَوَالِدُنَا وَاللّٰهُ بِالْحُبِّ مُعْلِمُ
فَیَا رَبِّ اَلْحِقْنَا بِهٖ اِذْ وَعَدْتَنَا ٭ کَمَا یُلْحَقُ الْاَدْنٰی بِمَنْ هُوَ اَکْرَمُ

وَمِنْ فَضْلِکَ اللّٰهُمَّ یَا مَالِکَ الْوَرٰی
نُرَجِّیْ نَوَالًا فَوْقَ مَا نَتَوَهَّمُ

اشارة الی قوله تعالی والذین آمنوا واتبعتهم ذریتهم بایمان الحقنا بهم ذریتهم

اعلم۔ انی قد اشرت فی هذه الابیات الی الخلاف بین العلماء فی ان ای الکتابین اصح صحیح البخاری او صحیح مسلم فللعلماء فی ذالک ثلاثة اقوال۔ الاوّل ان صحیح مسلم افضل من صحیح البخاری وهذا قول بعض المغاربة وهو غیر مرضی عند العلماء ویردّه مشاهدة عدالة رجاله وضبطهم واتقانهم والقول الثانی۔ انهما سواء فی الصحة حکی ذالک ابن الملقن عن بعض المتأخرین وهو ایضا قول ضعیف لم یقبل عند اهل العلم۔ والقول الثالث ان صحیح البخاری اصح الکتابین وارفعهما وانفعهما وهو المختار عند جمهور اهل العلم من الفقهاء والمحدثین وقد ذکرت لترجیح البخاری فی هذه الابیات وجوها الاوّل ان احادیثه اصح من احادیث مسلم۔ والثانی انه اجمع واشمل للطائف الحکم والاستنباطات الفقهیة والنکت الغریبة والفوائد البدیعة ویشهد لذالک تراجمه التی حیّرت العقول والافکار۔ والثالث ان ترتیب کتبه وابوابه احسن واحسن من ترتیب مسلم کما لا یخفی علی من اشتغل بالکتابین۔

والراجح ان كتاب البخاري اقوى اسانيد واتقن رجالا واشد اتصالا وقد ذكروا لذلك وجوها منها ان البخاري يخرج عن الطبقة الاولى البالغة في الحفظ والاتقان وطول الملازمة اصولا وعن الطبقة التي تليها في التثبت وطول الملازمة انتخابا من غير استيعاب تارة اتصالا وتارة تعليقا وتارة انفرادا وتارة مقرونا مع الغير ومسلم يخرج عن هذه الطبقة الثانية اصولا واستيعابا ومنها ان مسلما كان مذهبه ان الاسناد المعنعن له حكم الاتصال عند ثبوت المعاصرة بين المعنعن ومن عنعن عنه وان لم يثبت تلاقيهما ما لم يكن من يدلسه والبخاري لا يجعله في حكم الاتصال الا ان يثبت اللقاء والاجتماع ولو مرة وقد اعترض مسلم على البخاري في اشتراطه اللقاء مرة وعدم اكتفائه بالمعاصرة مع امكان اللقاء والسماع بان هذا الاشتراط عنده لاجل مظنة الارسال وهذه لا تندفع باللقاء مرة في خبر ما بل تبقى في كل ما عنعن فلعله لم يسمع هذا المعين من شيخه لان ثبوت اللقاء مرة لا يستلزم سماع كل خبر وكل حديث حتى يصرح بالسماع فيلزم على اصله ان لا يقبل الاسناد المعنعن ابدا ويوجب ذلك اطراح ذخيرة من ذخائر الاحاديث. ولا يخفى ان هذا اعتراض قوي ولكن مع هذا المحققون على ما قاله البخاري فان ثبوت اللقاء ولو مرة يؤكد الاتصال ويضعف احتمال الارسال. والراوي اذا ثبت له لقاء من روى عنه مرة لا يجري في رواياته احتمال ان لا يكون سمع منه لانه يلزم من جريانه ان يكون مدلسا والمسئلة مفروضة في غير المدلس والله اعلم. وقد اظهر البخاري هذا المذهب في تاريخه وجرى عليه في صحيحه حتى انه ربما يخرج الحديث الذي لا تعلق له بالباب ليظهر سماع راو من شيخه لكونه قد اخرج له قبل ذلك معنعنا وقد قلت في ذلك ؎

تنازع قوم في الحديث المعنعن ❊ فقد قيل موصول وقد قيل مرسل
فجمهور اهل العلم قد شرطوا اللقا ❊ وذا عن عليٍّ والبخاري يُنقَل
ويكفيه امكان اللقا عند مسلم ❊ وقلبي الى قول البخاري اَمْيَل
وان اللقا فيه الشفا وسكينة
وسلوان قلب شيّق يتململ

وليعلم ان شرط اللقاء عند البخاري انما شرط للصحيح الذي يخرجه في جامعه الصحيح لا للصحيح مطلقا فلا يخرج في صحيحه هذا الا بعد ثبوت السماع عنده ولو مرة مثل ان يجئ التصريح من الراوي في اسناد من الاسانيد سمعت فلانا فبعد ثبوت السماع عنه صراحة يحمل عنعنته على الاتصال **ومنها** ان الذين انفرد لهم البخاري بالاخراج دون مسلم اربعمائة وثلاثون رجلا والمتكلم فيه منهم ثلاثون رجلا فحسب والذين انفرد لهم مسلم دون البخاري ستمائة وعشرون رجلا والمتكلم فيه بالضعف مائة وستون رجلا ولا شك في ان التخريج عمن لم يتكلم فيه اصلا اولى من تخريج عمن تكلم فيه وان لم يكن ذلك الكلام قادحا **ومنها** ان الذين انفرد بهم البخاري ممن تكلم فيه لم يكثر التخريج منهم بخلاف مسلم فانه اكثر التخريج منهم **ومنها** ان الذين انفرد لهم البخاري ممن تكلم فيه اكثرهم من شيوخه الذي جالسهم ورأى احوالهم واطلع

علی احادیثہم ومیز جیدھا من ردیئہا بخلاف مسلم فان اکثر من تفرد بتخریج حدیثہ ممن تکلم فیہ ممن تقدم عصرہ من التابعین ومن بعدھم ولا شک ان المحدث اعرف بحدیث شیوخہ؟

والوجہ الخامس من وجوہ ترجیح البخاری علی مسلم ان کتاب البخاری جامع لجمیع فنون السنۃ کما تقدم بخلاف مسلم فانہ لیس بجامع ولذا لم یطلق لفظ الجامع الصحیح علی کتاب مسلم الا ما ذکر فی ترجمۃ المجد الفیروزآبادی صاحب القاموس انہ قرأ صحیح مسلم فی ثلاثۃ ایام بدمشق وانشد ؎

قرأت بحمد اللہ جامع مسلم ⁂ بجوف دمشق الشام جوف الاسلام

علی ناصر الدین الامام بن جہبل ⁂ بحضرۃ حفاظ مشاھیر اعلام

وتم بتوفیق الالہ وفضلہ

قراءۃ ضبط فی ثلاثۃ ایام

فہذہ خمسۃ وجوہ لترجیح البخاری علی مسلم اوردتہا فی ھذہ الابیات لتنبیہ الثقات والاثبات۔

بقیت ھٰہنا شبہۃ وھی انہ قد صح عن الامام الشافعی انہ قال ما تحت ادیم السماء اصح من مؤطا مالک فظاھرہ یدل علی تفضیل مؤطا مالک علی صحیح البخاری علی خلاف ما ذھب الیہ الجمہور فقال العلماء انما قال الامام الشافعی ھذا قبل وجود الصحیحین والا فہما اصح منہ اتفاقا والامام الشافعی انما اثبت الاصحیۃ للمؤطا بالنسبۃ الی الجوامع الموجودۃ فی زمنہ کجامع سفیان الثوری ومصنف حماد بن سلمۃ وغیر ذالک فلا منافاۃ بین قولہ وبین ما اختارہ المحققون ممن جاء بعدہ والاظہر عندی فی الجواب ان المؤطا اندماج احادیثہ فی صحیح البخاری کانہ مودع بتمامہ فی الصحیح وصار جزءً منہ ولا مغائرۃ بین الکل والجزء والتفضیل انما یجری بین المتغائرین ویؤیدہ ما قال الشاہ عبد العزیز الدھلوی[1] واما نسبۃ المؤطا بالصحیحین فالمؤطا کالام لہما لان البخاری ومسلما تعلما طریق الروایۃ وتمییز الرجال ووجوہ الاستنباط والاعتبار من المؤطا وان کان الصحیحان اضعاف اضعافہ ثم احادیث المؤطا المرفوعۃ موجودۃ فی صحیح البخاری غالبا فالصحیح المذکور یشتملہ باعتبار احادیثہ المرفوعۃ نعم آثار الصحابۃ والتابعین فی المؤطا تزید علیہ انتہی وقال الشیخ سلام اللہ الحنفی من اولاد الشیخ عبد الحق المحدث الدھلوی فی شرحہ علی المؤطا لما کان اصح مصنف فی الحدیث قبل جمع الصحیحین المؤطا نص علیہ الشافعی بل ھو ام السنن المدونۃ واصل للصحاح واول مناد للمہتدین الی نادی الفلاح واما غیرہ من السنن والمعاجم والمسانید فکالمستخرجات فہو کالمتن وینزلن منہ منزلۃ الشروح بین یدیہ کذا فی المحلی باسرار المؤطا۔

الفصل الثامن، فی درجۃ احادیث الصحیحین

اعلم ان درجات الصحیح تتفاوت بحسب صفات الحدیث من الصحۃ والاصحیۃ وقد تقرر عند العلماء ان اصح الکتب "کتاب البخاری" ثم کتاب مسلم وقد

---

[1] شروط الائمۃ ص۵۵ - والاجوبۃ الفاضلۃ ص۵۶ - ومقدمۃ فتح الملہم ص۵۹ جلد ا۔

صرّحوا بان اعلى اقسام الصحيح ما اتفق عليه الشيخان ثم ما انفرد به البخاری ثم ما انفرد به مسلم ثم ما هو صحيح على شرطهما ولم يخرجه واحد منهما ثم ما هو على شرط البخاری وحده ثم ما هو صحيح على شرط مسلم ثم ما هو صحيح عند غيرهما من الائمة وهذا الترتيب قد اطبقت عليه كلمات المحدثين بل يكاد ان يكون مجمعا عليه بين المتبحرين ولم يخالف فيه الا ابن الهمام وابن امير الحاج ومن تبعهما فی هذا المرام۔ واعترض على هذا الترتيب الذی يجری عليه اهل الاثر بانه تحكّم اذ الاصحية ليست الا لاشتمال رواتهما على الشروط التی اعتبراها فاذا فرض وجود تلك الشرائط فی رواة حديث فی غير الكتابين افلا يكون الحكم باصحية ما فی الكتابين عين التحكّم ثم حكمهما او حكم احدهما بان الراوی المعين مجتمع تلك الشروط مما لا يقطع به بمطابقة الواقع فيجوز ان يكون الواقع خلافه ثم ان مدار امر الرواة وشروط الصحة على الاجتهاد حتى ان من اعتبر شرطا الغاه آخر وان ضعّف امام روايا نقده وثقه الآخر فما صح من الحديث فی غير الكتابين يعارض ما فيهما والاتفاق على تقديم كتابيهما لا يستلزم تقديم سائر ما فيهما من الاحاديث على ما لم يذكر فيهما۔ لما صرح الزركشی ان ترجيح كتاب البخاری على كتاب مسلم المراد به ترجيح الجملة على الجملة لا كل فرد من احاديثه على كل فرد من احاديث الآخر۔ انتهى راجع التحرير ص٣١ جلد ٣۔

تنبيه۔ قال ابن امير الحاج فی شرح التحرير ص٣١ جلد ٣ ثم مما ينبغی التنبّه له ان اصحيتهما على ما سواهما تنزلا انما يكون بالنظر الى من بعدهما لا المجتهدين المتقدمين عليهما فان هذا مع ظهوره قد يخفى على بعضهم او يغالط به والله سبحانه اعلم۔ انتهى ص٣١ جلد ٣۔ فان الاحتياج الى الصحاح الستة والاحتجاج بها انما هو بالنظر الى من تأخر عنهم فقط۔ فتخريج البخاری حديثا فی صحيحه والاحتجاج به ليس بحجة على مالك والشافعی واحمد بن حنبل فكيف يكون حجة على ابی حنيفة وابی يوسف ومحمد بن الحسن الذين اخذ شيوخ البخاری العلم منهم وكان الائمة المجتهدون قبل البخاری ومسلم اكثر علما وفهما وحفظا رواية ودراية من البخاری ومسلم بين ايديهم المرفوع والموقوف والمرسل وفتاوی الصحابة والتابعين فكيف يكون تخريج البخاری حجة على هؤلاء الذين مضوا قبل البخاری ومسلم فان النظر فی اسانيد الرواية ورجالها كان امرا هينا عندهم لعلو طبقتهم لا سيما استدلال المجتهد لحديث تصحيح له۔

الفصل التاسع

فی بيان ان احاديث الصحيحين هل تفيد القطع او الظن قد تقرر عند علماء الامة ان اصح الكتب كتاب البخاری ثم كتاب مسلم واتفقت الامة على صحة هذين الكتابين ومعنى ذلك انه يجب العمل باحاديثهما۔ واختلفوا فی ان ما روياه او روى احدهما فهل هو يفيد العلم القطعی او يفيد العلم الظنی ما لم يتواتر فذهب الجمهور الى انها تفيد العلم الظنی الا ما تواتر عنها فانها يفيد العلم القطعی۔ واختاره النووی وذهب قوم من اهل الحديث الى انها تفيد العلم القطعی ومنهم ابن الصلاح فقد ذهب ابن الصلاح ومن تبعه الى ان العلم القطعی النظری حاصل به وان المتواتر وما اخرجه الشيخان متساويان فی حصول العلم بهما والفرق بينهما انما هو بالضرورية

راجع ظفر الامانی ص٦٣ وتدريب الراوی ص٤١ ومقدمة فتح الملهم ص١٠٢ جلد ١۔

والنظرية. قال ابن الصلاح ما اخرجه الشيخان مقطوع بصحته والعلم القطعي النظري به واقع.

وقال النووي ما ذكره ابن الصلاح خلاف ما قاله المحققون والاكثرون فانهم قالوا احاديث الصحيحين التي ليست بمتواترة انما تفيد الظن فانها اخاد انما تفيد الظن ولا فرق بين البخاري ومسلم وغيرهما في ذلك وتلقي الامة انما افاد وجوب العمل بما فيها من غير توقف على النظر فيه بخلاف غيرهما فلا يعمل به حتى ينظر ويوجد فيه شرط الصحيح ولا يلزم من اجماع العلماء على العمل بما فيها اجماعهم على القطع بانه كلام النبي صلى الله عليه وسلم.

وقال الحافظ العسقلاني في توضيح النخبة ان الخلاف في التحقيق لفظي لانه من جوّز اطلاق العلم قيّده بكونه نظريا وهو الحاصل عن الاستدلال ومن راى الاطلاق خص لفظ العلم بالمتواتر وما عداه ظني لكنه لا ينفي ان ما احتف بالقرائن ارجح مما خلا عنها. اهـ

الفصل العاشر في الجواب الاجمالي عن الطعن في الرواة

قال الحافظ ابن حجر العسقلاني. ينبغي لكل منصف ان يعلم ان تخريج صاحب الصحيح لاي راو كان مقتضٍ لعدالته عنده وصحة ضبطه وعدم غفلته ولا سيما ما انضاف من اطلاق جمهور الائمة على تسمية الكتابين بالصحيحين وهذا معنى لم يحصل لغير من خرج عنه في الصحيحين فهو نهاية اطباق الجمهور على تعديل من ذكر فيهما هذا اذا اخرج له في الاصول فاما ان اخرج له في المتابعات بالشواهد والتعاليق فهذا يتفاوت درجات من اخرج له في الضبط وغيره مع حصول اسم الصدق لهم وحينئذٍ اذا وجدنا لغيره في احد منهم طعنا فذلك الطعن مقابل للتعديل لهذا الامام فلا يقبل الا مبين السبب وقد كان الشيخ ابو الحسن المقدسي يقول في الرجل الذي يخرج عنه في الصحيح هذا جاز القنطرة يعني بذلك انه لا يلتفت الى ما قيل فيه. وقد سرد الحافظ العسقلاني اسماء من طعن فيهم من رواة الصحيح واجاب من الاعتراض عليهم في الفصل التاسع من مقدمة الفتح فليراجع اليها ولكن نذكر على سبيل التمثيل من رواة الصحيح المجروحين عمران بن حطان ومروان الحكم. فنقول. وبالله التوفيق.

عمران بن حطان

السدوسي الشاعر المشهور كان يرى رأي الخوارج لم يخرج له البخاري سوى حديث واحد من رواية يحيى بن ابي كثير عنه قال سألت عائشة عن الحرير فقالت ائت ابن عباس فسأله فقالت ائت ابن عمر فسأله فقال حدثني ابوحفص ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انما يلبس الحرير في الدنيا من لا خلاق له في الاخرة. فهذا الحديث اخرجه البخاري في المتابعات اذ لهذا الحديث عنده طرق غريبة من رواية عمر وغيره. ثم ان الخوارج يرون الكذب مخرجا عن الاسلام ويعدون الكاذب كافرا. واصل مدار الرواية على الصدق وانتفاء الكذب بالكلية فلذا اخذ البخاري رواية الخوارج في المتابعات والشواهد واعرض عن رواية الروافض فانهم يرون التقية من اعظم القربات نعوذ بالله من خرافاتهم.

واما مروان بن حكم

فهو ابن عم عثمان بن عفان يقال له رؤية فان ثبتت فلا يعرج على من تكلم فيه. وقد قال عروة بن الزبير ان مروان لم يكن يتهم في الحديث فدل على انه صدوق يصلح خبره للاستشهاد و ترجيح عند التعارض ولا يعتمد عليه اذا انفرد. وقد روى

عنه البخاری مقرونا بالغیر علی سبیل التقوی والاستشهاد. فقد روی عنه البخاری مقرونا بالمسور بن مخرمة واخرج عنه فی مواضع یسیرة احادیث مشهورة عند الثقات کقصة الحدیبیة ونحوها وهی متواترة عند اهل العلم بالسیر۔ (کذا فی الروض الباسم ص۱۲۵ جلد ۱)

ذکر الکتاب المنسوب الی سیدنا عثمان او مروان

قالت الروافض الخرافض فیما طعنوا به سیدنا عثمان رضی الله تعالی عنه ان عثمان فی عهد خلافته ولّی عبد الله بن سعد بن ابی سرح فظلم وتشکوا منه فکاتبه سرًا ان یتم علی ولایته خلاف ما کتب الیه جهرا وان یقتل محمد بن ابی بکر۔

والجواب

ان هذا کذب علی عثمان وقد حلف عثمان انه لم یکتب شیئا من ذلک وهو الصادق البار بلا یمین ثم انهم اتهموا به مروان انه کتب بغیر علمه وطلبوا ان یسلم الیهم مروان لیقتلوه فامتنع ولم یسلم (انظر ص$\frac{۱۸۹}{ج۳}$ من منهاج السنة وص$\frac{۱۹۰}{ج۳}$ منه۔

فانه لم یثبت لمروان ذنب یوجب قتله شرعا فان مجرد التزویر لا یوجب القتل۔ (منهاج السنة ص$\frac{۱۸۸}{ج۳}$)

وغایته ان یکون مروان قد اذنب فی ارادته قتلهم ولکن لم یتم غرضه ومن سعی فی قتل انسان ولم یقتله لم یجب قتله فما کان یجب قتل مروان بمثل هذا۔ نعم ینبغی الاحتراز ممن یفعل مثل هذا او تاخیره وتادیبه ونحو ذلک واما الدم فامر عظیم کذا فی منهاج السنة ص$\frac{۱۹۰}{ج۳}$ ۔ لابن تیمیة رح

وقال القاضی ابو بکر بن العربیؒ واما تعلقهم (ای الروافض) بان الکتاب وجد مع راکب او مع غلامه ولم یقل احد قط انه کان غلامه وانما قالوا انه غلام الصدقة ای احد رعاة ابل الصدقة) الی عبد الله بن سعد بن ابی سرح یأمره بقتل حامله فقد قال لهم عثمان اما ان تقیموا شاهدین علی ذلک والا فیمینی انی ما کتبت ولا امرت وقد یکتب علی لسان الرجل ویضرب علی خطه وینقش علی خاتمه۔ فقالوا تسلم لنا مروان فقال لا افعل ولو سلمه لکان ظالما وانما علیهم ان یطلبوا حقهم عنده علی مروان وسواه فما ثبت کان هو منفذه وآخذه والممکن لم یاخذه بالحق ومع سابقته وفضیلته ومکانته لم یثبت علیه ما یوجب خلعه فضلا عن قتله کذا العواصم من القواصم ص۱۰۹ وص۱۱۰۔

قال شیخ الاسلام ابن تیمیة واما قوله (ای الرافضی) ان عثمان امر بقتل محمد بن ابی بکر فهذا من الکذب المعلوم علی عثمان وکل ذی علم بحال عثمان وانصاف له یعلم انه لم یکن ممن یامر بقتل محمد بن ابی بکر ولا امثاله ولا عرف منه قط انه قتل احدا من هذا الضرب وقد سعوا فی قتله ودخل علیه محمد فیمن دخل وهو لا یأمر بقتالهم دفعا عن نفسه فکیف یبتدئ بقتل معصوم الدم۔ ثم قال ابن تیمیة بعد اسطر واما الذین طلبوا قتل مروان فقوم خوارج مفسدون فی الارض لیس لهم قتل احد ولا اقامة حد وغایتهم ان یکونوا ظلموا فی بعض الامور ولیس لکل مظلوم ان یقتل بیده کل من ظلمه بل ولا یقیم الحد (کذا) فی منهاج السنة ص$\frac{۱۸۸}{ج۳}$ وص۱۸۹ ج۳۔

وحقيقة الامر في ذلك ما حققه الفاضل اللبيب الشيخ محب الدين الخطيب في حواشيه على المنتقى للحافظ الذهبي وفي حواشيه على العواصم من القواصم للقاضي ابي بكر بن العربي ـ وهو ان الاشتر قائد ثوار الكوفة وحُكيم بن جبلة قائد ثوار البصرة ـ لما غلبا على امرهما باذعان جماعتهما واقتناعهم باجوبة امير المؤمنين عثمان وحججه فرحل الثوار جميعا من عراقيين ومصريين وتوجه العراقيون شرقا قاصدين العراق ـ والمصريون غربا قاصدين مصر تخلف الاشتر وحكيم بن جبلة في المدينة ولم يسافرا الى بلديهما ومكثا في المدينة بعد رحيل الثوار عنها لسبق ـ مبين باجوبة امير المؤمنين عثمان وحججه لبيدبرا في تجديد الفتنة فدبّر الكتاب المزوّر واستاجر الحمله احد رعاة ابل الصدقة للتذرع بذلك في تجديد الفتنة ورد الثوار الى المدينة ثانيا ـ فبعد ايام وصل في وقت واحد ـ راكبان احدهما لحق بقافلة المصريين وصار يقوم بحركات بهلوانية مريبة فيتراأى لهم حتى اذا تحقق انهم رأوه يتظاهر بالاختفاء منهم فلما سألوه عن شأنه اظهر لهم كتابا مختوما بخاتم كخاتم عثمان وزعم انه ذاهب الى عبد الله بن سعد بن ابي سرح امير مصر وفي الكتاب امر له بقتل محمد بن ابي بكر وفي الوقت الذي ظهر فيه هذا الرجل المريب لقافلة المصريين في الطريق الغربي وصل الى قافلة العراقيين في الطريق الشرقي رجل آخر يحمل اليهم كتابا مختوما بخاتم كخاتم على بن ابي طالب يامرهم فيه بالعودة الى المدينة ـ فلما رجع الفريقان الى المدينة خرج لهما على بن ابي طالب وافاضل الصحابة ليعلموا سبب عودتهما ـ بعد ان صرف الله الشر عن مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم برحيلهما عنها فذكر لهم جماعة مصر امر الكتاب المنسوب الى عثمان ـ وقال على للعراقيين وانتم ماذا رجع بكم قالوا الم تكتب انت كتابا الينا تأمرنا فيه بالعودة فحلف لهم بالله انه لم يكتب لهم ولا علم له بذلك فتبين ان الكتابين مكذوبان على عثمان وعلى رضى الله عنهما لا سيما وان عثمان ومروان يعلمان ان ابن ابي سرح ليس في مصر وانه استاذن الخليفة بالمجئ الى المدينة فكيف يكتب اليه عثمان او مروان الى مصر وهما يعلمان انه ليس في مصر (انظر ص٣٢٩ من حاشية المحب الخطيب على كتاب المنتقى للذهبي ـ

فظهر ان هناك كتابين لا كتاب واحد هما ارسل من طريق العراقيين مزورا على لسان علىؓ والآخر ارسل من طريق المصريين مزورا على لسان عثمانؓ ومن غير المعقول ان يكتب عثمان او مروان بذلك الكتاب الى ابن ابي سرح وهما يعلمان انه كان قد استاذن بالقدوم الى المدينة (الطبري ص١٢٢ ج ٥ ـ وانه عند ظهور الكتابين المزورين كان في الطريق بين فلسطين والمدينة ولعله بلغ العقبة فكيف يكتبان اليه في مصر وهو ليس في مصر وكان المتسلط على الحكم في الفسطاط محمد بن ابي حذيفة رئيس لجانة وعمیدهم في هذه الجهة فثبت ان الاشتر وحكيم بن جبلة (وهما من كبار عماد الثورة على عثمان) هما زوّرا هذين الكتابين على لسان علىؓ وعلى لسان عثمان وهما اللذان استاجرا اعرابيين وبعيرين من ابل الصدقة وارسلا باحد الكتابين الى العراقيين وهم في طريق الشرق وبالآخر الى المصريين وهم في طريق الساحل من ناحية الغرب وكان ذلك لرد الثوار جميعا واعادة الفتنة جذعة بعد ان سكنت لم يكن لاحد غيرهما مصلحة في رد الثوار وتجديد الفتنة انظر ص٣٢٧ ـ عن حاشية المحب الخطيب على كتاب المنتقى للحافظ الذهبيؒ واذا كان خاتم عثمان قد زوّره مروان عند الرافضة فمن الذي زوّر خاتم على رضى الله عنه ـ انظر ص٣٢٩ من الكتاب المذكور ـ

بل هُناكَ كُتُبٌ اُخریٰ

فقد ذكروا عن محمد بن ابی حذیفة ربیب عثمان الآبق من نعمته انه كان فی نفس ذلك الوقت موجوداً فی مصر یؤلب الناس علی امیر المؤمنین ویزور الکتب علی لسان ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ویأخذ الرواحل فیضمرها ویجعل رجالاً علی ظهور البیوت فی الفسطاط ووجوههم الی وجه الشمس لتلوح وجوههم تلویح المسافر ثم یأمرهم ان یخرجوا الی طریق الحجاز بمصر ثم یرسلوا رسلاً یخبرون عنهم الناس لیستقبلوهم فاذا لقوهم قالوا انهم یحملون کتباً من ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الشکوی من حکم عثمان وتتلی هذه الکتب فی جامع عمرو بالفسطاط علی ملأ الناس وهی مکذوبة مزوّرة وحملتها کانوا فی مصر ولم یذهبوا الی الحجاز (انظر کتاب الاستاذ المحقق الشیخ صادق عرجون - عن - عثمان بن عفان ص ۱۳۲ و ص۱۳۳ - کذا فی حاشیة العواصم للاستاذ المحب الخطیب ص۱۰۹ - قال القاضی ابوبکر بن العربی رحمه اللہ تعالی وروی ان عائشة رضی اللہ عنها قالت (عند وصولها الی المدینة عائدة من الحج فاجتمع الیها الناس کما فی الطبری ۵ - ۱۶۵ - ۱۶۶ -) غضبت لکم من السوط ولا اغضب لعثمان من السیف - استعتبتموه حتی اذا ترکتموه کالقند المصفی ومصتموه موص الاناء وترکتموه کالثوب المنقی من الدنس ثم قتلتموه قال مسروق - فقلت لها - هذا عملك کتبت الی الناس تأمر فیهم بالخروج علیه فقالت عائشة والذی آمن به المؤمنون وکفر به الکافرون ماکتبت الیهم سواداً فی بیاض قال الاعمش فکانوا یرون انه کتب علی لسانها کذا فی العواصم ص۱۳۶

فظهر ان ماکتب علی لسانها

زور کما ان

ماکتب

علی لسان

علیٌ

ولسان

عثمان

مزور

✦

✦

✦

✦

✦

✦

خاتمة فى اسانيد المؤلف

عفا الله عنه وعن والديه ومشائخه الكرام

الحمد لله الذى لا اضطراب فى افعاله ولا انقطاع لافضاله، احمده على ان وفقنا للاشتغال بسنة نبيه المرسل، وافاض علينا من فيضه المستفيض المرسل واشكره على فضله المتواتر المسلسل والصلوٰة والسلام على سيدنا ونبينا محمد المبعوث باحسن الحديث لرفع كلمات الله العليا واعلاءها وتشييدها وخفض كلمة الذين كفروا السفلى ووضعها وتوهينها وعلى اله واصحابه الذين اتصلوا به وانقطعوا عمن سواه وضعف صبرهم فى حبه وصح عزامهم فى هواه۔

اما بعد فيقول العبد الضعيف افقر عباد الله الى رحمة مولاه **محمد ادريس** بن اسمٰعيل الكاندهلوى كان الله له وكان هو لله وجعل همه وهواه فيما يحبه ويرضاه آمين۔ قد حصلت لى الاجازة بالمؤطاين والصحيحين والسنن الاربعة قراءة وسماعة واجازة عن المحدث الجليل الفقيه النبيل العلامة الاوحد سيدى وسندى وشيخى ومولائى الشيخ خليل احمد الايوبى الانصارى الهندى السهارنفورى صاحب التاليف الجليلة الممتعة واجلها بذل المجهود فى حل سنن ابى داؤد فى خمس مجلدات وقد حصلت له الاجازة قراءة وسماعة واجازة عن المحدث الجليل مظهر العلم النبوىؒ الشيخ محمد مظهر النانوتویؒ عن الشيخ الاجل المحدث المشتهر فى الآفاق حضرة الشاه محمد اسحٰق الدهلوى ثم المهاجر المكى عن الشيخ الاجل المحدث الابجل قدوة ارباب البصائر والتمييز حضرة الشاه عبد العزيز الدهلویؒ عن والده الامام الهمام حجة الاسلام ولى العصر قطب الدهر حضرة الشاه ولى الله بن عبد الرحيم الدهلوى قدس الله اسرارهم وافشى ابرارهم باسناده المثبت فى اليانع الجنى وايضا قد حصلت له لدى شيخنا ومولانا خليل احمد، الاجازة عن المحدث الجليل ذى الشرف العلى والفخر السنى حضرة الشاه عبد الغنى الدهلوى ثم المهاجر المدنى عن حضرة الشاه محمد اسحٰق الدهلوى عن حضرة الشاه عبد العزيز الدهلوى عن والده الامام حضرة الشاه ولى الله الدهلوى رحمة الله عليهم اجمعين۔

وايضا قد حصلت له الاجازة عن حضرة الشيخ احمد دحلان مفتى الشافعية بمكة المحمية وعن حضرة الشيخ احمد البرزنجى مفتى الشافعية بالمدينة المنورة باسناديهما۔

وايضا قد حصلت له الاجازة عن حضرة الشيخ عبد القيوم البدهانوى ختن حضرة الشاه محمد اسحٰق الدهلوى عن صهره حضرة الشاه محمد اسحٰق الدهلویؒ باسناده المثبت فى اليانع الجنى۔

وايضا قد حصلت له الاجازة عن حضرة العارف الزاهد المحدث الفقيه الشيخ رشيد احمد الگنگوهىؒ (نسبة الى گنگوه قرية من ولاية سهارنفور) عن حضرة الشاه عبد الغنى الدهلوى باسناده المثبت فى اليانع الجنى۔

طريق اٰخر

وايضا اروى صحيح الامام البخاریؒ وجامع الامام الترمذى عن محدث الهند وعالمها الاكبر سيدنا ومولانا الشاه السيد محمد انور نور الله وجهه يوم القيمة ونضره امين۔ بعضها قراءة وبعضها سماعا وقد حصلت له الاجازة قراءة وسماعة عن شيخ مشائخ الهند وعلم علمائها العارف الزاهد المجاهد فى سبيل الله حضرة الشيخ محمود حسن الديوبندى قدس الله سره عن

حكيم الهند العارف بالله الذي جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه حضرة الشيخ محمد قاسم النانوتوي مؤسس دار العلوم الديوبندية وعن العارف الزاهد الشيخ رشيد احمد الگنگوهي كلاهما عن حضرة الشاه عبد الغني المجددي المهاجر المدني قال حضرة الشيخ المحمود - ايضا قد حصلت لي الاجازة عن حضرة الشيخ عبد الغني الدهلوي المهاجر المدني وعن حضرة الشيخ احمد على المحدث السهارنفوري صاحب التعليقات النفيسة على صحيح البخاري التي طبعت مرارا في البلاد الهندية وعن حضرة الشيخ محمد مظهر النانوتوي وعن الشيخ القاري عبد الرحمن الپاني پتي وكلهم عن حضرة الشاه محمد اسحٰق الدهلوي عن حضرة الشاه عبد العزيز الدهلوي عن والده المحترم الشاه ولي الله الدهلوي صاحب حجة الله البالغه وازالة الخفاء وقرة العينين وغيرها من التصانيف البديعة -

طريق اٰخر وايضا اروي الصحاح الستة وغيرها من كتب الحديث اجازة عن حضرة والدي المحترم سيدي ومولائي الحافظ لكتاب الله مولانا الشيخ محمد اسمٰعيل بن محمد اسحٰق الكاندهلوي رحمة الله عليه وهو يروي عن محدث المدينة المنورة حضرة الشيخ السيد على بن ظاهر الوتري المدني قال اما صحيح الامام البخاري عليه رحمة الكريم الباري فاني ارويه (ولله الحمد والمنة) باعلى سند يوجد في الدنيا الآن عن جملة من المشائخ الاعيان منهم شيخنا العلامة المحدث الرحلة الفهامة الشيخ عبد الغني بن ابي سعيد المجددي الفاروقي النقشبندي الدهلوي ثم المدني -

(۱) عن العلامة الحافظ الشيخ محمد عابد السندي الانصاري المدني - (۲) عن العلامة المحدث الشيخ صالح العمري الفُلّاني ثم المدني - (۳) عن المعمر الشيخ محمد بن سنة العمري الفُلّاني (۴) عن ابي الوفا احمد بن العجلي اليمني - (۵) عن العلامة مفتي مكة قطب الدين محمد بن احمد النهروالي - (۶) عن ابي الفتوح احمد بن عبد الله بن ابي الفتوح الطاؤسي - (۷) عن العلامة المعمر بابا يوسف الهروي المشهور بسه صد ساله اي المعمر ثلاث مائة سنة - (۸) عن المعمر محمد بن شادبخت الفارسي الفرغاني - (۹) عن احد الابدال بسمرقند ابي عثمان يحيٰى بن عمار بن مقبل بن شاهان الختلاني - (۱۰) عن ابي عبد الله محمد بن يوسف الفربري عن الامام البخاري فيكون بيني وبينه احد عشر واسطة وهذا اعلى ما يوجد ولله الحمد تنقع لي ثلاثياته بخمسة عشر - واما باقي اسانيدي في بقية الكتب الصحاح الستة وغيرها فانها مذكورة في اثبات مشائخنا كثبت شيخنا المسمى باليانع الجني من اسانيد الشيخ عبد الغني وثبت شيخه المسمى بحصر الشارد من اسانيد محمد عابد - انتهٰى كلام المحدث الوتري من اجازته (وقد حصلت له اي لوالدي المحترم) حين اقامته ببلدة بهوپال عن حضرة القدوة الاسوة مولانا الشيخ المفتي عبد القيوم البڈهانوي رحمة الله عليه عن حضرة الشاه محمد اسحٰق الدهلوي (واروي) الموطاين للامامين الجليلين امام دار الهجرة مالك بن انس والامام الرباني محمد بن الحسن الشيباني صاحب الامام ابي حنيفة رضي الله عنه وسنن الامام ابن ماجه سماعا وقراءة واجازة عن حضرة العالم الجليل مولانا الشيخ محمد ثابت على القاضي پوري عن حضرة الشيخ محمد مظهر النانوتوي عن شيخه الشهير في الآفاق مولانا الشاه محمد اسحٰق الدهلوي قدس الله سره -

وایضا اروی الموطأین عن حضرة الفقیه الزاهد العالم العابد مفتی الدیار الهندیة الشیخ المفتی عزیز الرحمٰن الدیوبندی عن مولانا الشیخ محمد یعقوب النانوتوی صدر المدرسین بدار العلوم الدیوبندیة عن حضرة الشاہ عبد الغنی الدهلوی باسناده المثبت فی الیانع الجنی قراءة علیه اوائلها واجازة بالباقی۔

واروی صحیح مسلم عن حضرة الشیخ العابد الزاهد الحافظ لکتاب الله مولانا الشیخ محمد احمد الدیوبندی ابن الشیخ الجلیل حجة الاسلام مولانا محمد قاسم النانوتوی موسس دار العلوم الدیوبندیة فی الدیار الهندیة

واروی سنن الامام ابی داؤد سماعا وقراءة عن حضرة العالم الجلیل المحدث النبیل مولای السید اصغر حسین الحسنی الحسینی الدیوبندی عن حضرة الشیخ فرید العصر وحید الزمن مولانا الشیخ محمود حسن الدیوبندی قدس الله سرہ۔

واروی سنن الامام النسائی سماعا وقراءة الی ابواب التشهد واجازة بالباقی عن المحدث الجلیل تقاعیٰ اوانه ولسان الاشعری فی زمانه العالم الربانی الشیخ شبیر احمد العثمانی صاحب فتح الملهم بشرح صحیح مسلم عن شیخه محدث الهند فرید العصر وحید الزمن مولانا الشیخ محمود حسن الدیوبندی رحمة الله علیه۔

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین ۔ وصلی الله تعالیٰ علیٰ خیر خلقه سیدنا ومولانا محمد خاتم الانبیاء والمرسلین وعلیٰ اله المطهرین واصحابه الاکرمین وعلینا معهم یا ارحم الراحمین ط

صورة الاجازة من المؤلف

عفا الله عنه

بسم الله الرحمٰن الرحیم

الحمد لله الذی لا اضطراب فی افعاله ولا انقطاع لافضاله والصلوٰة والسلام علیٰ نزهة الانام ونخبة الوریٰ سیدنا ومولانا محمد المصطفیٰ وعلیٰ اله واصحابه الذین هم مصابیح الدجیٰ ونجوم الهدیٰ اما بعد - فیقول العبد الضعیف **محمد ادریس** الکاندهلوی کان الله له وکان هو لله وجعله همه وهواه فیما یحبه ویرضاه قد حصلت لی الاجازة بالموطأ والصحیحین والسنن الاربعة قراءة وسماعة واجازة عن المحدث الجلیل الفقیه النبیل العلامة الاوحد شیخی ومولائی الشیخ **خلیل احمد** الایوبی الانصاری الهندی السهارنفوری شارح سنن ابی داؤد المسمیٰ بذل المجهود فی حل سنن ابی داؤد وایضا اروی صحیح الامام البخاری وجامع الامام الترمذی عن محدث الهند وعالمها الاکبر مولانا الشاہ السید محمد انور نور الله وجهه یوم القیامة ونضر وقد استجازمنی۔

فلبیت دعوته واحببت رغبته واجزته ان یحدث عنی ویروی ویسقی عطشی علم الحدیث ویروی بکل ما تجوز لی روایته من مقرواتی ومسموعاتی ومجازاتی عن مشائخی الکرام علیهم رحمة الله الباری علی الاتصال والاسناد اجازة تامة مطلقة عامة بشرط الضبط والاتقان وبشرط الاستقامة علی طریق الصحابة والذین اتبعوهم باحسان وحسن التأدب بحضرة الفقهاء والمحدثین واولیاء الله العارفین واوصیه وایای بتقوی الله تعالیٰ فی السر والعلانیة۔ وارجو من اخائه ان لا ینسانی من صالح دعواته فی خلواته وجلواته ووفقنی الله تعالیٰ وایاه لما یحبه ویرضاه وثبتنا وایاکم علی ملة الاسلام وحشرنا فی زمرة نبیه الکریم علیه

افضل الصلوٰة والتسليم ما تعاقبت الليالي والايام۔

سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين
قاله اسير ذنوبه ورهين عيوبه افقر عباد الله الى رحمة مولاه محمد ادريس الكاندهلوي
كان الله له وكان هو لله۔ آمين۔

صُورَةُ الْاِجَازَةِ الْمَنْظُومَة

هذه صورة الاجازة المنثورة واما صورة الاجازة المنظومة مني فهي هذه

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

أَلَا بَعْدَ حَمْدِ الْبَارِئِ الْمُتَكَرِّمِ ۞ وَتَقْدِيمِ تَسْلِيمٍ لِخَيْرِ مُسَلِّمِ
أَجَزْتُ لَكُمْ عَنِّي رِوَايَةَ كُلِّ مَا ۞ حَوَاهُ الصَّحِيحُ لِلْبُخَارِيِّ وَمُسْلِمِ
وَمَا فِي مُوَطَّا مَالِكٍ وَمُحَمَّدٍ ۞ وَمَا فِي كِتَابِ التِّرْمِذِيِّ الْمُفَخَّمِ
وَمَا فِي صَحِيحٍ لِلنَّسَائِيِّ مُجْتَبَى ۞ وَمَا لِأَبِي دَاوُدَ يُعْزَى وَيَنْتَمِي
وَمَا قَدْ أَخَذْتُ عَنْ كِرَامِ مَشَائِخِي ۞ سَمَاعًا وَإِذْنًا لِي وَعَرْضًا عَلَيْهِمِ
أَجَزْتُكُمُوهَا أَنْ أَنَالَ دُعَاءَكُمْ ۞ وَإِنْ كَانَ لَا يَسْوَى الْمُجِيزُ بِدِرْهَمِ
وَمِنْ فَضْلِكُمْ أَرْجُو رِعَايَةَ شَرْطِهَا ۞ مِنَ الضَّبْطِ وَالتَّقْوَى وَحُسْنِ التَّفَهُّمِ
وَأَسْأَلُهُ سُبْحَانَهُ أَنْ يَحُفَّنَا ۞ وَإِيَّاكُمُو بِالْفَضْلِ فَضْلٍ مُتَمِّمِ
وَيُسْرِي حَدِيثُ الْمُصْطَفَى فِي قُلُوبِنَا ۞ وَفِي السَّمْعِ وَالْعَيْنَيْنِ وَاللَّحْمِ وَالدَّمِ
وَيَحْشُرُنَا يَوْمَ النُّشُورِ بِفَضْلِهِ ۞ بِزُمْرَةِ أَصْحَابِ النَّبِيِّ الْمُكَرَّمِ
عَلَيْهِ صَلَوٰةُ اللهِ ثُمَّ سَلَامُهُ ۞ وَرَحْمَتُهُ تَتْرَى بِدُونِ تَصَرُّمِ

(اي ينسبه اليه والمراد ما اخرجه ابو داود)

مَعَ الْآلِ وَالصَّحْبِ الْكِرَامِ جَمِيعِهِمْ
كَوَاكِبِ رُشْدٍ لِلْهُدَى أَيَّةِ أَنْجُمِ

تمت المقدمة ولله الحمد والمنة، ٥ جمادى الثانية
يوم الخميس سنة ١٣٧١ه بهاولپور

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة

من تاليف

حضرة الاستاذ مولانا الشيخ محمد ادريس الكاندهلوي دامت فيوضه آمين

شيخ التفسير والحديث

بالجامعة الاشرفية

ببلدة لاهور من پاكستان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین و العاقبۃ للمتقین و الصلوٰۃ و السلام علیٰ خاتم الانبیاء و المرسلین سیدنا و مولانا محمد و علیٰ آلہٖ و اصحابہٖ و ازواجہٖ و ذریاتہٖ اجمعین و علینا معھم یا ارحم الراحمین۔

امّا بعد

فھٰذہ رسالۃ وجیزۃ فی شرح حدیث انما الاعمال بالنیات سمیتہا الباقیات الصالحات و اسأل اللہ سبحانہ و تعالےٰ مجیب الدعوات مفیض الخیرات و البرکات ان یجعلہا من الاعمال الزاکیات و الباقیات الصالحات و ان یغرقنی فی بحار رحمتہ

ویمن علیّ بعفوہٖ و مغفرتہ

ربنا تقبل منا انک انت

السمیع العلیم و تب

علینا انک انت

التواب الرحیم

آمین

یا رب العالمین

من الباقیات الصالحات و الاعمال الزاکیات

بسم الله الرحمن الرحيم

حديث إنما الأعمال بالنيات

عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما الأعمال بالنيات وإنما لامرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه۔

اعلم ان في هذا الحديث ابحاثا۔ (**البحث الأول**) في تخريجه فقد اخرج هذا الحديث احمد في مسنده والبخاري في سبعة مواضع من صحيحه عن سبعة شيوخ فرواه في اول كتابه عن الحميدي وفي كتاب الايمان في باب ما جاء ان الاعمال بالنية عن عبد الله بن مسلمة عن مالك وفي العتق عن محمد بن كثير وفي باب هجرة النبي صلى الله عليه وسلم عن مسدد وفي النكاح عن يحيى بن قزعة عن مالك وفي الايمان والنذور عن قتيبة بن سعيد وفي باب ترك الحيل عن ابي النعمان محمد بن الفضل واخرجه مسلم في صحيحه في آخر كتاب الجهاد عن عبد الله بن مسلمة عن مالك وجماعة آخرين وابوداؤد في الطلاق عن محمد بن كثير والترمذي في الحدود عن ابن المثنى والنسائي عن يحيى بن حبيب وجماعة عن مالك ذكره في اربعة ابواب من سننه الايمان والطهارة والعتاق والطلاق ورواه ابن ماجه في الزهد من سننه والدارقطني وابن حبان والبيهقي وبالجملة لم يبق من اصحاب الكتب المعتمد عليها من لم يخرجه سوى مالك فانه لم يخرجه في موطاه ووهم ابن دحية الحافظ فقال في املائه على هذا الحديث اخرجه مالك في الموطا ورواه الشافعي عنه وهذا عجيب منه۔ كذا في عمدة القاري ملخصا ص $\frac{٢٥}{١}$۔ وقال القلقشندي في شرح عمدة الاحكام اخرج هذا الحديث احمد في مسنده والبخاري في سبعة مواضع من صحيحه ومسلم في كتاب الجهاد من سبعة احرف وابوداؤد في الطلاق والترمذي وابوعوانة في الجهاد والنسائي وابن خزيمة وابن الجارود في الطهارة وابن ماجه في الزهد وابن حبان في صحيحه والطحاوي في الصيام من شرح معاني الآثار والبيهقي في سننه كلهم من طريق يحيى بن سعيد الانصاري عن محمد بن ابراهيم التيمي عن علقمة بن وقاص عن عمر بن الخطاب ووهم ابن دحية في زعمه ان مالكا اخرجه في الموطا۔ اھ۔

كذا في الفتوحات الربانية على الاذكار النواوية للشيخ ابن علان المكي ص $\frac{٦٢}{١}$۔ وقال الشيخ الخضر الشنقيطي ووافق ابن حجر في كون الامام مالك لم يخرجه في الموطا وذلك سهو منهما فقد اخرجه محمد بن الحسن في موطئه عنه۔ انتهى۔

(**قلت**) وقد روى هذا الحديث الامام الاعظم والهمام الاقدم العابد الزاهد الصوفي الامام ابوحنيفة النعمان الكوفي عن يحيى بن سعيد عن محمد بن ابراهيم التيمي عن علقمة بن ابي وقاص الليثي عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات الخ

كما هو مذكور في مستدلاه۔

والبحث الثانی

فی فضل هذا الحدیث قال الامام النووی هذا حدیث متفق علی صحته مجمع علی عظم موقعه وجلالته وهو احد الاحادیث التی علیها مدار الاسلام وقال الامام الشافعی یدخل هذا الحدیث فی سبعین بابا من الفقه وقال ایضا یدخل فی هذا الحدیث ثلث العلم وقال الامام احمد ایضا یدخل فیه ثلث العلم۔ آه۔ قال الحافظ العینی فان قیل ما وجه قولهم ان هذا الحدیث ثلث الاسلام قلت لتضمنه النیة۔ والاسلام قول وفعل ونیة ولما بدأ البخاری کتابه به لما ذکرنا من المعنی ختمه بحدیث التسبیح لان به تنقطر المجالس وهذه کفارة لما قد یقع من المجالس۔ کذا فی عمدة القاری ص۲۷ ج۱۔ وقال الکرمانی هو اول الاحادیث التی علیها مدار الاسلام۔ قال الامامان الشافعی واحمد یدخل فیه ثلث العلم قال البیهقی لان کسب العبد بقلبه ولسانه وجوارحه والنیة احد الاقسام الثلثة وهی ارجحها لانها تکون عبادة بانفرادها بخلاف القسمین الاخیرین ولذلک کانت نیة المؤمن خیر من عمله لان القول والعمل یدخلهما الفساد بالریاء بخلاف النیة۔ آه۔

والذا استحب العلماء ان تستفتح المصنفات بهذا الحدیث وممن ابتدأ به فی اول کتابه الامام البخاری فی صحیحه الذی هو اصح الکتب بعد کتاب الله تعالی وروینا عن الامام عبد الرحمن بن مهدی قال لو صنفت کتابا بدأت فی اول کل باب منه بهذا الحدیث وروینا عنه ایضا قال من اراد ان یصنف کتابا فلیبدأ بهذا الحدیث وقال الامام الخطابی فی اول کتابه الاعلام فی شرح صحیح البخاری قال کان المتقدمون من شیوخنا یستحبون تقدیم حدیث الاعمال بالنیة امام کل شئ ینشأ ویبتدأ من امور الدین لعموم الحاجة الیه فی جمیع انواعها۔ وروی عن الامام الشافعی فی فضل هذا الحدیث انه یدخل فیه نصف العلم ووجهه ان النیة عبودیة القلب والعمل عبودیة القالب وروی عنه ما یدل علی انه ربع العلم وقال ابوبکر بن داسة سمعت اباداؤد یقول کتبت عن النبی صلی الله علیه وسلم خمسمأة الف حدیث انتخبت منها اربعة آلاف حدیث وثمانمائة حدیث فی الاحکام فاما احادیث الزهد والفضائل فلم اخرجها ویکفی للانسان لدینه من ذلک اربعة احادیث الاعمال بالنیات والحلال بین والحرام بین ومن حسن اسلام المرء ترکه ما لا یعنیه ولا یکون المؤمن مؤمنا حتی یرضی لاخیه ما یرضی لنفسه وقد نظم طاهر بن معوذ الاحادیث الاربعة۔

عمدة الدین عندنا کلمات ؛ اربع من کلام خیر البریة
اتق الشبهات وازهد ودع ما ؛ لیس یعنیک واعملن بنیة

وروی ابن ابی الدنیا فی کتاب الاخلاص والنیة باسناد منقطع عن عمر قال افضل الاعمال اداء ما افترض الله عز وجل والورع عما حرم الله عز وجل وصدق النیة فیما عند الله عز وجل وبهذا یعلم معنی ما روی عن الامام احمد ان اصول الاسلام ثلثة احادیث حدیث انما الاعمال بالنیات وحدیث من احدث فی امرنا هذا ما لیس منه فهو رد وحدیث الحلال بین والحرام بین فان الدین کله یرجع

الی فعل المامورات وترک المحظورات والتوقی عن الشبہات وھذا کلہ تضمنہ حدیث النعمان بن بشیر وانما یتم ذلک بامرین احدھما ان یکون العمل فی ظاھرہ علی موافقۃ السنۃ وھذا ھو الذی یتضمنہ حدیث عائشۃ من احدث فی امرنا ھذا ما لیس منہ فہو رد والثانی ان یکون العمل فی باطنہ یقصد بہ وجہ اللہ عز وجل کما تضمنہ حدیث عمر الاعمال بالنیات کذا فی جامع العلوم والحکم لابن رجب۔ قال القاضی البیضاوی فی شرح المصابیح الاعمال لا تصح بلا نیۃ لان النیۃ بلا عمل یثاب علیہا والعمل بلا نیۃ ھباء ومثال النیۃ فی العمل کالروح فی الجسد فلا بقاء للجسد بلا روح ولا ظہور للروح فی ھذا العالم من غیر تعلق بجسد وفی ذلک انشد نا الصدر السعید کمال الاسلام عبد اللہ الجندی لنفسہ ۔

اغرس نوی الخیر بارض التقی	بہ ثمار الخلد مجنیہ
واخلص النیۃ فی سقیہا	فانما الاعمال بالنیہ

وما احسن قول التاج السبکی یمدح المصنف (ای الامام النووی) وفیہ جناس تام لفظا وخطا۔

للہ درک یا نوی	ووقیت من شر النوی
فلقد نشأت عالم	للہ اخلص ما نوی
وعلی سواہ فضلہ	فضل الحبوب علی النوی

کذا فی شرح الاذکار لابن علان ص $\frac{65}{ج1}$ ۔

والبحث الثالث

ان کلمۃ انما بالکسر لتقویۃ الحکم المذکور بعدھا اتفاقا ومن ثم وجب کونہ معلوما او فی منزلتہ ولافادۃ الحصر عند الجمہور۔ والکلام فیہ مشہور وخلاصتہ ان انما تفید الحصر منطوقا او حقیقۃ عند الجمہور بدلیل انہ وقع استعمال انما موقع النفی والاستثناء کقولہ تعالے انما تجزون ما کنتم تعملون وکقولہ وما تجزون الا ما کنتم تعملون۔ وقولہ انما علی رسولنا البلاغ المبین وقولہ ما علی الرسول الا البلاغ۔ وقال ابن عطیۃ انما لفظ لا یفارقہ المبالغۃ والتاکید حیث وقع ویصلح مع ذلک للحصر ان دخل فی قصۃ ساعدت علیہ فجعل ورودہ للحصر مجازا یحتاج الی قرینۃ وکلام غیرہ بالعکس فانہم ذھبوا الی ان اصل ورودہ للحصر ولعل الوجہ لابن عطیۃ ان کلمۃ انما مرکبۃ من لفظۃ انّ الموضوعۃ لتاکید الاثبات وما المؤکدۃ التی تزاد للتاکید والعموم مثل کلما وحیثما۔ فیکون لفظ انما بحسب الاصل مفید المبالغۃ والتاکید علی التاکید مع العموم فیفید القصر فی بعض الاحیان بمعونۃ المقام ومن ھھنا ظھر ان ما فی انما لیست بنافیۃ کما ظن بعض اھل العلم والتفصیل فی الفتح ص $\frac{10}{ج1}$ وعمدۃ القاری ص $\frac{3}{ج1}$

والبحث الرابع

فی معنی العمل۔ قال الامام الراغب العمل کل فعل یکون من الحیوان بقصد فہو اخص من الفعل لان الفعل قد ینسب الی الحیوانات التی یقع منہا فعل بغیر قصد وقد ینسب الی الجمادات والعمل قلما ینسب الی ذلک ولم یستعمل العمل فی الحیوانات الا فی قولہم البقر العوامل والعمل یستعمل فی الاعمال الصالحۃ والسیئۃ کما قال تعالی من یعمل من الصالحات من یعمل سوء یجز بہ ونجنی من فرعون وعملہ انہ عمل غیر صالح واشباہ ذلک وقولہ تعالے والعاملین علیہا المتولون

على العمل فله والعمالة اجرته - آه وقال ابو البقاء في كلياته ص٤٧٩ العمل يعم افعال القلوب والجوارح وعمل لما كان مع امتداد زمان نحو يعملون له مايشاء وفعل بخلافه نحو الم تركيف فعل ربك باصحاب الفيل لانه اهلاك وقع من غير بطء والعمل لايقال الا فيما كان عن فكر وروية ولهذا اقرن بالعلم حتى قال بعض الادباء قلب لفظ العمل عن لفظ العلم تنبيها على انه من مقتضاه - آه

وقال ابن علان الاعمال هي حركات البدن فيدخل فيها الاقوال ويتجوز بها عن حركات النفس واوثرت على الافعال لئلا تتناول فعل القلب المحتاج لنية كالتوحيد والاجلال والخوف لصراحة القصد والنية لئلا يلزم التسلسل والدور اهـ كذا في الفتوحات الربانية على الاذكار النواوية ص٥٢/١

فظهر الفرق

بين العمل والفعل من وجوه - الاول ان العمل مايكون بقصد والفعل يكون بقصد وبغير قصد - والثاني ان العمل ما كان عن فكر وروية والفعل عام لما كان بعلم او بغير علم والثالث ان العمل ينبئ عن الامتداد والاستمرار بخلاف الفعل فزاد دلالة له على ذلك ولذا قال تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ولم يقل وفعلوا الصالحات لان لفظ الفعل لايدل على الامتداد والاستمرار والمطلوب من العباد هو العمل الذي يدوم ويتكرر لامجرد الفعل - وقال تعالى الم تركيف فعل ربك باصحاب الفيل - وتبين لكم كيف فعلنا بهم فان هلاكهم كان في زمن يسير ولم يتكرر بخلاف العمل فانه يوجد من الفاعل في زمان ممتد مع التكرار - والرابع ان العمل يدخل فيه الاقوال - ولايطلق الفعل على القول والخامس ان الفعل يدل على التاثير بخلاف لفظ العمل فلا دلالة له على التاثير - كما قال الراغب الفِعلُ التاثير من جهةِ مؤثرٍ وهو عام لما كان باجادة او غير اجادة ولما كان بعلم او بغير علم وقصد او غير قصد كان من الانسان والحيوان والجمادات

كذا في المفردات للراغب ص٣٩٠ وكليات ابي البقاء ص٢٩٢ -

والبحث الخامس

في معنى النية - قال ابو البقاء النية لغة انبعاث القلب نحو مايراه موافقا لغرضه من جلب نفع ودفع ضر حالا او مآلا في القاموس نوى الشئ ينويه نية وتخفف قصده وهذا تخفيف غير قياسي اذ لايجيئ نية على عدة قياسا - وشرعا هي الارادة المتوجهة نحو الفعل ابتغاء لوجه الله او امتثالا لحكمه وفي التلويح قصد الطاعة والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل والنية في التروك لايتقرب بها الا اذا صار كفا وهو فعل وهو المكلف به في النهي لا الترك بمعنى العدم لانه ليس داخلا تحت القدرة للعبد والنية للتمييز فلا تصح الا في ملفوظ محتمل كعام يحتمل الخصوص ومجمل او مشترك يحتمل وجوها من المراد فيفيد فائدتها والنية في الاقوال لاتعمل الا في الملفوظ ولهذا لو نوى الطلاق او العتاق ولم يتلفظ به لايقع ولو تلفظ به ولم يقصد وقع لان الالفاظ في الشرع تنوب مناب المعاني الموضوعة هي لها والنية مع اللفظ افضل

كذا في الكليات ص٦٥٥

قال العلامة الكرماني في شرح البخاري - النية هو القصد الى الفعل قال الامام الخطابي معنى النية قصدك الشئ بقلبك وتحري الطلب منك له وقيل هي عزيمة القلب قال القاضي البيضاوي النية عبارة عن انبعاث القلب نحو مايراه موافقا لغرض من جلب نفع او دفع ضر حالا او مآلا والشرع خصصها بالارادة المتوجهة نحو الفعل ابتغاء لوجه

الله تعالى و امتثال الحكم و النية في الحديث محمولة على المعنى اللغوي ليحسن تطبيقه لما بعده و تقسيمه الى من كانت هجرته الى كذا و كذا فانه تفصيل لما اجمله و استنباط للمقصود عما اصّله اهـ ۔ كذا في شرح البخاري صـ ١٥ جـ ١ ۔ و قال الامام الغزالي اعلم ان النية و الارادة و القصد عبارات متواردة على معنى واحد و هو حال و صفة للقلب يكتنفها امران علم و عمل ۔ العلم له كالمقدمة و الشرط و العمل يتبعه فالنية هي عبارة عن الارادة المتوسطة بين العلم السابق و العمل اللاحق فيعلم الشئ فتنبعث ارادته فيعمل على وفق العلم ۔ و قوله صلى الله عليه و سلم نية المؤمن خير من عمله و نية الفاسق شر من عمله فان قوبل العمل بلا نية و نية بلا عمل فلا شك ان النية بلا عمل خير من العمل بلا نية و لان النية من اعمال القلب و هي افضل من حركات الجوارح فيجب ان تكون النية افضل لانها عبارة عن ميل القلب الى الخير و ارادته له و غرضها من الاعمال بالجوارح ان يعود القلب ارادة الخير و يؤكد فيه الميل ليفرغ من شهوات الدنيا و يكب على الذكر و الفكر فبالضرورة تكون خيرا بالاضافة الى الغرض لانه متمكن من نفس المقصود و هذا كما ان المعدة التي هي حوض البدن اذا تالمت فقد تداوى بان يوضع الطلاء على الصدر و يداوى بالشرب و الدواء الواصل الى المعدة فالشرب خير من طلاء الصدر لان طلاء الصدر ايضا انما اريد به ان يسرى منه الاثر الى المعدة فما يلاقي عين المعدة فهو خير و انفع لقرب التاثير فهكذا ينبغي ان تفهم تاثير الطاعات كلها اذ المطلوب منها تغيير القلوب و تبديل صفاتها فقط دون الجوارح فلا تظنن ان في وضع الجبهة على الارض غرضا من حيث انه جمع بين الجبهة و الارض بل من حيث انه بحكم العادة يؤكد صفة التواضع في القلب فان من يجد في نفسه تواضعا فاذا استعان باعضائه و صورها بصورة التواضع تاكد تواضعه و من وجد في قلبه رقة على يتيم فاذا مسح راسه و قبله تاكدت الرقة في قلبه و لهذا لم يكن العمل بغير نية مفيدا اصلا لان من يمسح راس يتيم و هو غافل بقلبه او ظان انه يمسح ثوبا لم ينتشر من اعضائه اثر الى قلبه لتاكيد الرقة و كذا الذي من يسجد غافلا و هو مشغول الهم باعراض الدنيا لم ينتشر من جبهته و وضعها على الارض اثر الى قلبه يتاكد به التواضع فكان وجود ذلك كعدمه هذا اذا فعل عن غفلة فان قصد به رياء او تعظيم شخص لم يكن وجوده كعدمه بل زاده شرا فانه لم يؤكد الصفة المطلوب تاكيدها حتى اكد الصفة المطلوب قمعها و هي صفة الرياء التي هي من الميل الى الدنيا فهذا وجه كون النية خيرا من العمل انتهى كلام الامام الغزالي في الاحياء ملخصا و موضحا ۔ و قال العلامة الزبيدي في الشرح و قد ذكرت في سبب الترجيح وجوه اخر غير ما ذكره المصنف فمنها[١] ان الله عز و جل يهب النية للعبد خالصة لا يشوبها شئ اذا وهبها و لا تدخل عليها الآفات فهذا اعطاء منا و سائر الاعمال مدخولة نقله صاحب قوت القلوب و منها[٢] ان النية فعل القلب و فعل الاشرف اشرف و منها[٣] ان القصد من الطاعة تنوير القلب و تنويره بها اكثر لانها صفته و منها[٤] ان النية عبودية القلب و العمل عبودية الجوارح و عمل القلب ابلغ و انفع و هو امير الجوارح ۔ و هذه الوجوه مفهومة من كلام المصنف عند التامل و منها[٥] ما قاله البيضاوي في تفسير قوله تعالى و الله يضاعف لمن يشاء بفضله على حسب حال المنفق من اخلاصه و تعبه و من اجله تفاوتت الاعمال في مقادير الثواب فالمعنى ان جنس النية راجح على جنس العمل بدلالة ان كلا من الجنسين اذا انفرد عن الآخر يثاب على الاول دون الثاني و هذا لا يتمشى في حق الكافر و لذا قال نية المؤمن خير من عمله آه و منها[٦] ان العمل يدخل تحت الحصر و النية لا اذ المتحقق في ايمانه عقد نية على ان يطيع الله ما احياه و لو اماته ثم احياه و ثم و ثم و هذا اعتقاد منبرم مستدام فيترتب له من الجزاء على نية ما كان يترتب

له علی عمله ومنها ان المؤمن کلما عمل خیرا نوی ان یعمل ما هو خیر منه فلیس لنیته فی الخیر منتهی والفاجر کلما عمل شرا نوی ان یعمل ما هو شر منه فلیس لنیته فی الشر منتهی - ومنها ان النیة هی التی تقلب العمل الصالح فاسدا والفاسد صالحا فکانت ابلغ وانفع ومنها ان المراد الخلاصه فی العمل خیر من العمل فالنیة علی هذا هو نفس الاخلاص فهذه عشرة وجوه - کذا فی الاتحاف ص ۱۹/ج ۱۰ -

الفرق بین النیة والقصد

قال الحافظ ابن القیم النیة هی القصد بعینه ولکن بینها وبین القصد فرقان (احدهما) ان القصد یتعلق بفعل الفاعل نفسه وبفعل غیره والنیة لاتتعلق الا بفعل نفسه فلا یتصور ان ینوی الرجل فعل غیره ویتصور ان یقصده ویریده -

والفرق الثانی

ان القصد لایکون الا بفعل مقدور یقصده الفاعل واما النیة فینوی الانسان ما یقدر علیه وما یعجز عنه ولهذا فی حدیث ابی کبشة الانماری الذی رواه احمد والترمذی وغیرهما عن النبی صلی اللہ علیه وسلم انما الدنیا لاربعة نفر - عبد رزقه اللہ مالا وعلما فهو یتقی فی ماله ربه ویصل فیه رحمه ویعلم للہ فیه حقا فهذا بافضل المنازل عند اللہ - وعبد رزقه اللہ علما ولم یرزقه مالا فهو یقول لو ان لی مالا لعملت فیه بعمل فلان فهو بنیته واجرهما سواء وعبد رزقه اللہ مالا ولم یرزقه علما فذلک شر منزله عند اللہ ثم قال وعبد لم یرزقه اللہ مالا ولا علما فهو یقول لو ان لی مالا لعملت فیه بعمل فلان - فهو بنیته وهما فی الوزر سواء ؛ فالنیة تتعلق بالمقدور علیه والمعجوز عنه - بخلاف القصد والارادة فانهما لایتعلقان بالمعجوز عنه لا من فعله ولا من فعل غیره کذا فی بدائع الفوائد ص ۱۹۰/ج ۳ - وقد ظهر بهذا الکلام فرق آخر - وهو ان النیة یعتبر فی مفهومها الغرض بخلاف القصد والارادة فالغرض خارج عن مفهومهما - ولذا ینسب الارادة الی اللہ تعالی ولا یجوز نسبة النیة الیه تعالی لان افعاله تعالی لاتعلل بالاغراض واما من یفسر النیة بعزیمة القلب فالفرق بین النیة والارادة علی تفسیره ایضا ظاهر لان الحق سبحانه وتعالی لا ینسب الیه عزیمة القلب -

تتمة

قال فی الاحیاء النیة انما مبدأها من الایمان فالمؤمنون یبدأ لهم من ایمانهم ذکر الطاعة فتنهض قلوبهم الی اللہ من مستقر النفس فان قلوبهم مع نفوسهم وذلک النهوض هو النیة واهل الیقین جاوزوا هذه المنزلة وصارت قلوبهم مع اللہ تعالی مزایلة لنفوسهم بالکلیة ففرغوا من امر النیة اذ هی النهوض فنهوض القلب من معدن الشهوات والعادات الی اللہ تعالی بان یعمل طاعة هو نیة والذی صار قلبه فی الحضرة الاحدیة مستغرقا محال ان یقال نهض الی اللہ فی کذا وهو ناهض بجملته مستغرق فی حیز بل عظمته قد رفض ذلک الوطن الذی کان موطنه وارتحل الی اللہ فالمخاطبون بالنیة یحتاجون ان یخلصوا

ارادتهم عن اهوائهم وتمييز واعبادانهم عن عاداتهم - كذا فی فیض القدیر شرح الجامع الصغیر للعلامة المناوی ص۳۴ ج۱

نکتة

قال السیوطی فی التوشیح قوله انما الاعمال بالنیات هو من مقابلة الجمع بالجمع ای کل عمل بنیة کانه اشار بذلک الی ان النیة تتنوع کما تتنوع الاعمال کمن قصد بعمله وجه الله او تحصیل موعوده او اتقاء لوعیده و فی معظم الروایات بالنیة مفردا ووجهه ان محلها القلب وهو متحد فناسب افرادها بخلاف الاعمال فانها متعلقة بالجوارح فناسب جمعها - کذا فی التوشیح -

والبحث السادس

ان قوله صلی الله علیه وسلم وانما لامرئ ما نوی ما الفائدة فیه بعد قوله انما الاعمال بالنیات واجیب عنه من وجوه الاول ما قاله النووی ان فائدته اشتراط تعیین المنوی فاذا کان علی الانسان صلاة فائتة لا یکفیه ان ینوی الصلوة الفائتة بل یشترط ان ینوی کونها ظهرا او عصرا او غیرها ولولا اللفظ الثانی لاقتضی الاول صحة النیة بلا تعیین کذا فی عمدة القاری - وفیه ان هذا انما یصح اذا کانت ما موصولة والمعنی وانما لامرئ الذی نواه ای منویه واما اذا کانت مصدریة فلا لانه یکون المعنی حینئذ وانما لامرئ نیته -

والثانی

ان هذه الجملة تاکید للجملة الاولی فذکر الحکم بالاولی واکده بالثانیة تنبیها علی شرف الاخلاص وتحذیرا من الریاء المانع من الاخلاص کذا فی عمدة القاری ص۳۳ ج۱

والثالث

ما قال ابن عبد السلام من ان الجملة الاولی لبیان ما یعتبر من الاعمال والثانیة لبیان ما یترتب علیها کذا فی فتح الباری ص۱۲ ج۱ ویوضحه ما قیل ان مفاد الجملة الاولی ان صلاح العمل وفساده بحسب النیة الموجبة له ومفاد الثانیة ان جزاء العامل بحسب نیته من خیر وشر کذا فی الفتوحات الربانیة ص۵۵ ج۱ وقریب منه ما قیل ان النیة فی الاول متعلقة بنفس العمل وفی الثانی متوجهة الی ما لاجله العمل من الامل کذا فی المرقاة ص۳۹ ج۱

والرابع

ما قیل فائدتها الدلالة علی الاثابة علی عمل نواه فمنعه نحو مرض والمعنی وانما لکل امرئ ثواب ما نواه وان لم یعمله فعند ابی یعلی رفعه یقول تعالی یوم القیامة للحفظة اکتبوا العبدی کذا وکذا من الاجر فیقولون لم نحفظ منه ذلک منه ولا هو فی صحفنا فیقول انه نواه -

والخامس

ما قیل فائدتها الدلالة علی ان الاعمال الخارجة عن العبادة لا تفید الثواب الا اذا نوی بها فاعلها القربة

كالاكل والشرب اذا نوى بهما التقوية على الطاعة والنوم اذا قصد به ترويح البدن للعبادة والوطأ اذا اريد به التعفف عن الفاحشة كما قال عليه السلام في بضع احدكم صدقة الحديث كذا في شرح مختصر الزبيدي

فائدة جليلة

قال الحافظ ابن رجب اعلم ان النية في اللغة نوع من القصد والارادة وان كان قد فرق بين هذه الالفاظ بما ليس هذا موضع ذكره والنية في كلام العلماء تقع بمعنيين **احدهما** تمييز العبادات بعضها عن بعض كتمييز صلوٰة الظهر من صلوٰة العصر مثلا وتمييز رمضان من صيام غيره او تمييز العبادات من العادات كتمييز الغسل من الجنابة من غسل التبرد والتنظف ونحو ذالك وهذه النية هي التي توجد كثيرا في كلام الفقهاء في كتبهم **والمعنى الثاني** بمعنى تمييز المقصود بالعمل وهل هو لله وحده لا شريك له ام لله وغيره وهذه هي النية التي تتكلم فيها العارفون في كتبهم في كلامهم على الاخلاص وتوابعه وهي التي توجد كثيرا في كلام السلف المتقدمين وقد صنف ابوبكر بن ابي الدنيا مصنفا سماه كتاب الاخلاص والنية وانما اراد هذه النية وهي النية التي يتكرر ذكرها في كلام النبي صلى الله عليه وسلم تارة بلفظ النية وتارة بلفظ الارادة وتارة بلفظ مقارب لذالك وقد جاء ذكرها كثيرا في كتاب الله عز وجل بغير لفظ النية ايضا من الالفاظ المقاربة لها وانما فرق من فرق بين النية وبين الارادة والقصد ونحوها لظنهم اختصاص النية بالمعنى الاول الذي يذكره الفقهاء فمنهم من قال النية تختص بفعل الناوي والارادة لا تختص بذالك كما يريد الانسان من الله ان يغفر له ولا ينوي ذالك وقد ذكرنا ان النية في كلام النبي صلى الله عليه وسلم وسلف الامة انما يراد بها هذا المعنى الثاني غالبا فهي حينئذ بمعنى الارادة ولذالك يعبر عنها بلفظ الارادة في القرآن كثيرا كما في قوله تعالى (منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة) وقوله عز وجل (تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة) وقوله تعالى (من كان يريد الحيوٰة الدنيا وزينتها) وقوله من كان يريد حرث الآخرة) وقوله تعالى (من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد) الآية وقوله (ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه) وقوله (واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحيوٰة الدنيا) وقوله (ذالك خير للذين يريدون وجه الله) وقوله (وما آتيتم من ربا ليربوا في اموال الناس فلا يربوا عند الله وما آتيتم من زكوٰة تريدون وجه الله فاولئك هم المضعفون) وقد يعبر عنها في القرآن بلفظ الابتغاء كما في قوله تعالى (الا ابتغاء وجه ربه الاعلى) وقوله تعالى (الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم الآية) وقوله تعالى (وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله) وقوله (لا خير في كثير من نجواهم الا من امر بصدقة او معروف) الآية فنفي الخير عن كثير مما يتناجى الناس به الا في الامر بالمعروف وخص من افراده الصدقة والاصلاح بين الناس لعموم نفعهما فدل ذالك على ان التناجي بذالك خير واما الثواب عليه من الله فخصه بمن فعله ابتغاء مرضات الله وانما جعل الامر بالمعروف من الصدقة والاصلاح بين الناس وغيرهما خيرا وان لم يبتغ به وجه الله لما يترتب على ذالك من النفع المتعدي فيحصل به للناس احسان وخير **واما بالنسبة** الى الامر فان قصد به وجه الله

وابتغاء مرضاته كان غير الله واثيب عليه وان لم يقصد ذلك لم يكن خير اله ولا ثواب له عليه و هذا بخلاف من صلى وصام وذكر الله يقصد بذلك عرض الدنيا فانه لا خير له فيه بالكلية لانه لا نفع في ذلك لصاحبه لما يترتب عليه من الاثم وفيه لا لغيره لانه لا يتعدى نفعه الى احد اللهم الا ان يحصل لاحد به اقتداء به في ذلك وآما ما ورد في السنة وكلام السلف من تسمية هذا المعنى بالنية فكثير جداً ونحن نذكر بعضه كما خرّج الامام احمد والنسائي من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من غزا في سبيل الله ولم ينو الا عقالا فله ما نوى وخرج الامام احمد من حديث ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان اكثر شهداء امتي اصحاب الفرش ورب قتيل بين صفين الله اعلم بنية وخرّج ابن ماجه من حديث جابر ابن عبد الله رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يحشر الناس على نياتهم ومن حديث ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال انما يبعث الناس على نياتهم وخرّج ابن ابي الدنيا من حديث عمر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال انما يبعث المقتتلون على نياتهم وفي صحيح مسلم عن ام سلمة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يعوذ عائذ بالبيت فيبعث اليه بعث فاذا كانوا ببيداء من الارض خسف بهم فقلت يا رسول الله فكيف بمن كان كارها قال يخسف به معهم ولكنه يبعث يوم القيامة على نيته وفيه ايضا عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم معنى هذا الحديث وقال فيه يهلكون مهلكا واحدا ويصدرون مصادر شتى ويبعثهم الله على نياتهم

والبحث السابع

ان قوله صلى الله عليه وسلم فمن كانت هجرته الخ تفصيل لبعض الاجمال فيما قبله اي اذ التقرير ان لكل امرئ منويه من طاعة وغيرها فلابد من مثال يجمع الاعمال كلها امرها ونهيها وذلك الهجرة اذ هي متضمنة لذلك اما الكف عن المنهي فظاهر ومن ثم قال صلى الله عليه وسلم المهاجر من هجر ما نهى الله عنه واما الامر فلانه لا يمكن الاتيان به الا بهجرة دواعي النفس والهوى وتتضمن الهجرة له لان الامر العام ثم صلى الله عليه وسلم ذكرها مفردا لها بالغاء والهجرة لغة الترك وشرعا مفارقة دار الكفر الى دار الاسلام خوف الفتنة ووجوبها باق وخبر لا هجرة بعد الفتح المراد لا هجرة بعد فتح مكة لانها صارت دار الاسلام وحقيقتها مفارقة ما يكرهه الله تعالى الى ما يحبه والحديث المذكور يمكن ارادة ذلك كله ولا يضر في التعميم ورود الحديث على سبب خاص لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الى الله ورسوله اي قصدا او نية فهو كناية عن الاخلاص والظرف هنا وفيما ياتي متعلق بهجرة ان جعلت كان تامة او بمحذوف هو خبرها ان قدرت ناقصة فهجرته الى الله ورسوله ثوابا واجرا وقبولا وجزاء فالجزاء كناية عن شرف الهجرة وكونها بمكانة عنده تعالى او عن كونها مقبولة مرضية فلا اتحاد بين الشرط والجزاء لانهما وان اتحدا لفظا اختلفا معنى وهو كاف في اشتراط تغاير الجزاء والشرط والمبتدأ والخبر والمراد بكان هنا وفيما ياتي اصل الكون لا بالنظر لزمن مخصوص للاجماع على استواء الازمنة في الحكم التكليفي الا لمانع - ومن كانت هجرته لدنيا اللام للتعليل او بمعنى الى لقوله فهجرته الى ما هاجر اليه واستظهر الاول وحكمة التغاير في التعبير هنا باللام وثمة بالى افادة ان من كانت هجرته لاجل تحصيل ذلك كان هو نهاية هجرته لا يحصل له غيره والدنيا فعلى من الدنو اي القرب لسبقها للا

الآخرة او لدنوها الى الزوال فهي اسم لهذا العالم المتناهي وفي القاموس الدنيا نقيض الآخرة وقيل هي ما على الارض
من الهواء والجو وقيل هي كل المخلوقات من الجواهر والاعراض الموجودة قبل الدار الآخرة وقد تطلق على كل جزء منها
مجازا واريد بها هنا شيء من الحظوظ النفسانية من مال او جاه . ولا تنون لان الفها المقصورة للتانيث وهي تانيث ادنى
وهي كافية في منع الصرف وحكي تنوينها وهو ضعيف يصيبها حال مقدرة اي قاصدا اصابتها وتحصيلها شبه تحصيلها عند
امتداد الاطماع اليها باصابة الغرض بالسهام بجامع سرعة الوصول وحصول المقصود فالتشبيه المضمر في النفس استعارة
مكنية واثبات الاصابة التي هي من لوازم المشبه به استعارة تخييلية او كانت هجرته لاجل امرأة ينكحها اي يتزوجها
كما في رواية من باب عطف الخاص على العام اشعارا بان النساء اعظم ضررا وفتنة كما قال تعالى زين للناس حب الشهوات
الآية وقال صلى الله عليه وسلم ما تركت بعدي فتنة اضر على الرجال من النساء وتنبيها على سبب الحديث وان كان العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وهو كما في التوشيح للسيوطي ما رواه سعيد بن منصور في سننه بسند على شرط الشيخين عن
ابن مسعود قال من هاجر يبتغي شيئا فانما له مثل اجر رجل هاجر ليتزوج امرأة يقال لها ام قيس فقيل له مهاجر ام قيس
وروى الطبراني بسند رجاله ثقات عن ابن مسعود قال كان فينا رجل خطب امرأة يقال لها ام قيس فابت ان تتزوجه حتى
يهاجر فهاجر فتزوجها فكنا نسميه مهاجر ام قيس . ولم يبين اسمه سترا عليه وان كان ما فعله مباحا وانما ذم طالب ما ذكر
مع كون مطلوبه مباحا لانه اظهر قصد الهجرة الى الله تعالى وابطن خلافه فخرج في الظاهر مهاجرا طالبا لفضيلة الهجرة
وفي الحقيقة كان خروجه لطلب الدنيا ونحوها ذمهم قال تعالى كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وعلى هذا فذكر
الدنيا مع زيادة على السبب تحذيرا من قصدها ولان ام قيس انضم لجمالها المال فقد يكون هما مهاجرها او لان السبب
قصده نكاحها وقصد غيره دنيا .

وقال بعض اهل العلم ذكر الدنيا لتنبيه نفر من المهاجرين وارشادهم الى ان لا يهاجروا نظرا الى مواساة
الانصار ومعونتهم لان الله فقرهم فانه هجرة الى دنيا بقصد اصابتها من الانصار وليست بهجرة الى الله ورسوله فهجرته
الى ما هاجر اليه الظرف متعلق بمحذوف خبر المبتدأ ويصح تعلقه بنفس المبتدأ فيكون خبره محذوفا والتقدير
فهجرته الى ما ذكر قبيحة اذ ليست من الله في شيء وذلك حظه ولا نصيب له في الآخرة وايراد الموصول
لافادة التحقير وذم فاعل ما ذكر كما يشعر به السياق مع كون مطلوبه مباحا لانه اظهر قصد الهجرة الى الله
وابطن خلافه وهو ذميم . والحكمة في اتحاد الشرط والجزاء نفقا في الاولى التبرك بذكر الله ورسوله
والتعظيم لهما بتكراره ولذا صرح بهما استلذاذا بذكرهما . ويكونه ابلغ في الهجرة اليهما اذ من سعى لمحبة
من تعظيمه له اجزل عطاء ممن سعى لينال كسرة من ما دينه ونزلت ذلك في الثانية اظهارا لعدم الاحتفال
بامر الدنيا والمرأة وحثا وتنبيها على ان العدول عن ذكرهما ابلغ في الزجر عن قصدهما فكانه قال الى ما هاجر
اليه وهو حقير مهين لا يعبأ به وايضا فاعراض الدنيا لا تنحصر فاتى بما يشملها وهو ما هاجر اليه بخلاف الهجرة
الى الله ورسوله فانه لا تعدد فيها فاعيدا بلفظهما تنبيها على ذلك . ملخص من شرح الاذكار ودليل
الفالحين للشيخ ابن علان رحمه الله تعالى .

والبحث الثامن

في الشرح الجملي للحديث . قال العلامة السندي في حاشية البخاري تكلموا على هذا الحديث

فی اوراق فنذکرہ الله معانی والوجه عندی فی بیان معناہ ان یقال المراد بالاعمال مطلق الافعال الاختیاریة الصادرة عن المکلفین وهذا اما لان الکلام فی تلك الافعال اذ لا عبرة بغیرها ولا یبحث عنها فی الشرع ولا یلتفت الیها او لان العمل لا یقال الا للفعل الاختیاری الصادر عن اهل العقل کما نص علیه البعض فلذلك لا یقال عمل البهائم کما یقال فعل البهائم وقد تقرر ان الفعل الاختیاری یکون مسبوقا بالقصد الفاعل الداعی له الیه وهو المراد بالنیة فالمعنی ان الافعال الاختیاریة لا توجد ولا تتحقق الا بالنیة والقصد الداعی للفاعل الی ذلك الفعل - لا یقال هذه مقدمة عقلیة فای تعلق للشارع بذکرها لانا نقول ذکرها الشارع تمهیدا لما بعدها من المقدمات الشرعیة ولا یستبعد عن الشارع ذکر مقدمة عقلیة اذا کان لتوضیح بعض المقدمات الشرعیة ثم بیّن صلی الله علیه وسلم بقوله وانما لامرئ ما نوی ان لیس للفاعل من عمله الا نیته ای الذی یرجع الیه من العمل نفعا وضرا هی النیة فان العمل بحسبها یحسب خیرا او شرا ویجزی المرء بحسبها علی العمل ثوابا وعقابا ویکون العمل تارة حسنا وتارة قبیحا بسببها ویتعدد الجزاء بتعددها ولذلك قال صلی الله علیه وسلم الا ان فی الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد کله واذا فسدت فسد الجسد کله الا وهی القلب لا یقال فیلزم من هذا ان تنقلب السیئات حسنات بحسب النیة کالمباحات ینقلب حسنات بحسبها - لانا نقول لا بد فی النیة من کون العمل صالحا لها بل یقال قصد التقرب بالسیئات بعد قصد اقبیحا ونیته تزید العمل شرا فهی داخلة فی شر النیات لا فی خیرها والمرء یجزی بحسبها عقابا فهی داخلة فی الحدیث واذا تقررها تان المقدمتان ترتب علیهما قوله فمن کانت هجرته الی الله ورسوله ای قصدا ونیة فهجرته الی الله ورسوله ای اجرا وثوابا الی آخر الحدیث ولعل المتأمل فی مبانی الالفاظ ونظمها یشهد ان هذا المعنی هو مفهوم هذه الکلمات والله تعالی اعلم - انتهی کلامه۔ - وقال الحافظ ابن کثیر فی قوله صلی الله علیه وسلم انما الاعمال بالنیات معناه انما اعتبار الاعمال عند الله تعالی بالنیات فان الله تعالی لا یخفی علیه شیئ فی الارض ولا فی السماء فلیس ظاهر العمل عنده بشیئ وانما هو بنیة عامله وهو بها علیم کما جاء فی الحدیث الصحیح ان الله لا ینظر الی صورکم واموالکم ولکن ینظر الی قلوبکم واعمالکم او کما قال - وقال تعالی لن ینال الله لحومها ولا دماءها ولکن یناله التقوی منکم فالاصل فی العمل هی النیة وهی العلة الباعثة فان کانت صالحة فانه یتقبلها منه ویثیبه علیها وان کانت فاسدة فعلی فاعلها وبالها ولهذا قال علیه الصلاة والسلام وانما لامرئ ما نوی ای ولما کان اعتبار الاعمال بالنیات فانما لکل امرئ ما نوی ای لا یحصل له الا بنیته ان خیرا فخیرا وان شرا فشر فالمعنی الحدیث انما الاعمال عند الله سبحانه وتعالی بنیاتها انتهی کلامه فظهر بهذا الکلام ان النیة فی الحدیث محمولة علی المعنی اللغوی وهو القصد والارادة لیحسن تطبیقه علی ما بعده وتقسیمه بقوله فمن کانت هجرته الخ والمعنی ان الاعمال تحسب عند الله تعالی بحسب النیة والارادة ان کانت خالصة لله تعالی فهی لله تعالی وان کانت للدنیا فهی لها وان کانت لنظر الخلق فکذلك وعلی هذا المعنی ینبغی ان یحمل ما بعد الفاء التفصیلیة لانه لا یکون المفصل خلاف المجمل وکذا عکسه فلما ظهر ان المراد بالنیة فی الحدیث مطلق القصد خیرا کان او شرا ظهر ان الحدیث غیر مسوق لاشتراط النیة فی العبادات ولذا قال شیخنا الاکبر مولانا الشاه السید محمد انور نور الله وجهه یوم القیامة ونضّر - آمین

ان الحديث انما ورد لبيان الفرق بين النية الصالحة والنية الفاسدة وبيان تفاوت ثمرتهما لا لبيان حكم الاعمال الخالية عن النية الشرعية بل لبيان ان حسن الاعمال وقبحها تابع لحسن النية وقبحها فلا ينبغي لاحد ان يغتر بحسن ظاهر العمل فان العبرة عند الله تعالى لروح العمل لا لجسده وصورته واشار الحديث الى ثلاثة اشياء ـ العمل ـ والنية والغاية فاشار الى الاول بقوله انما الاعمال والى الثاني بقوله بالنيات والى الثالث بقوله وانما لامرئ مانوى ـ وهذا في درجة الاجمال ـ واما في درجة التفصيل فاشار الى الاول بقوله فمن كانت هجرته ـ والى الثاني بقوله الى الله ورسوله وبقوله الى دنيا يصيبها والى الثالث بقوله فهجرته الى الله ورسوله ـ وقوله وهجرته الى ماهاجر اليه وقال الاستاذ الدنيا والآخرة عالمان متعاكسان ففي هذه الدنيا الاعمال والصور ظاهرة والنيات مستورة تحت الاعمال وفي الآخرة ينعكس الامر تظهر النيات كما قال تعالى يوم تبلى السرائر ويكون يومئذ ظهور الاعمال تابعا لظهور النيات فالحشر في الحقيقة موطن ظهور السرائر والنيات كما جاء في الحديث من رائى رائى الله به ومن سمع سمع الله به فهذا بيان لاظهار النيات ـ

وقال ايضا ليس المراد عندي بقوله انما لامرئ مانوى ثوابه وجزائه وثمرته وغايته بل المراد به انما لامرئ عين مانوى فان الجزاء في الآخرة هو عين العمل وانما بدلت صورته وبقيت حقيقته ويشهد لذلك قوله تعالى ووجدوا ما عملوا حاضرا ـ

والبحث التاسع
في استنباط الاحكام وفيه مسائل
المسئلة الاولى

في تفصيل الاعمال المتعلقة بالنية ـ قال الامام الغزالي قدس الله سره الاعمال منقسمة الى ثلثة اقسام طاعات ومعاص ومباحات اما المعاصي فلا تصير بالنية عبادة كالذي يغتاب انسانا مراعاة لقلب غيره او يطعم فقيرا من مال غيره او يبني مدرسة او مسجدا او رباطا بمال حرام وقصده الخير فهذا كله جهل والنية لا تؤثر في اخراجه عن كونه ظلما وعدوانا ومعصية بل قصده الخير بالشر على خلاف مقتضى الشرع شر آخر فان عرفه فهو معاند للشرع وان جهله فهو عاص بجهله اذ طلب العلم فريضة على كل مسلم وقال تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون واما الطاعات فلا بد فيها من النية فانها مرتبطة بالنيات في اصل صحتها وفي تضاعف فضلها اما الاصل فهو ان ينوي بها عبادة الله تعالى لا غير فان نوى الرياء صارت معصية واما تضاعف الفضل فبكثرة النيات الحسنة فان الطاعة الواحدة يمكن ان ينوي بها خيرات كثيرة فيكون له بكل نية ثواب اذ كل واحدة حسنة ثم تضاعف كل حسنة بعشر امثالها ومثاله القعود في المسجد فانه طاعة واحدة ويمكن ان ينوي فيه نيات كثيرة حتى يصير من فضائل اعمال المتقين ويبلغ به درجات المقربين ـ اولها ان يعتقد انه بيت الله وان داخله زائر فينوي بقعوده زيارة الله سبحانه وتعالى كما ورد في الخبر من قعد في المسجد فقد زار الله تعالى وحق على المزور ان يكرم الزائر وثانيها ان ينتظر الصلاة بعد الصلاة فيكون في صلاة وهو معنى قوله تعالى ورابطوا وثالثها ان ينوي الاعتكاف في المسجد ورابعها ان ينوي كف الجوارح عن المعاصي والتحصن بالمسجد وخامسها ان ينوي الاستماع الى ذكر الله

تعالے وتلاوة القرآن او يقصد التجرد لذكر الله فى بيته وسادسها ان يقصد افادة العلم بامر بمعروف ونهى عن منكر اذ المسجد لا يخلو عمن يسيئ فى صلاة او يتعاطى ما لا يحل له او يقصد استفادة اخ فى الله فان ذلك غنيمة وذخيرة للدار الآخرة والمسجد معشش اهل الدين المحبين لله وفى الله - وسابعها ان يترك الذنوب حياء من الله تعالے وحياء من ان يتعاطى فى بيت الله ما يقتضى هتك الحرمة فهذا طريق تكثير النيات وقس به سائر الطاعات (واما المباحات) فتصير عبادات بحسن النية اذ ما من شيئ من المباحات الا ويحتمل نية او نيات يصير بها من محاسن القربات كالتطيب مثلا فانه يقصد التلذذ والتنعم مباح واما اذا نوى به اتباع سنة رسول الله صلے الله عليه وسلم وترويح جيرانه ليستريحوا بروائحه ودفع الرائحة الكريهة عن نفسه التى تؤدى الى ايذاء مخالطيه وزيادة فطنته وذكائه ليسهل عليه درك مهمات دينه بالفكر فهذا وامثاله من النيات الحسنة التى لا يعجز عنها من غلب طلب الخيرات والحسنات على قلبه مما ينال بها معالى الدرجات واما من قصد بالتطيب اظهار التفاخر بكثرة المال ورياء الخلق ليذكر بذلك او ليتودد الى قلوب النساء الاجنبيات او لغير ذلك فهذا يجعل الطيب معصية ويكون فى القيامة انتن من الجيفة .. المباحات كثيرة لا يمكن احصاء النيات فيها فقس بهذا الواحد ما عداه - ولهذا قال بعض السلف انى لاستحب ان يكون لى فى كل شيئ نية حتى فى اكلى وشربى ونومى ودخولى للخلاء وكل ذلك مما يمكن ان يقصد به التقرب الى الله تعالے لان كل ما هو سبب لبقاء البدن وفراغ القلب من مهمات البدن فهو معين على الدين فمن قصد من الاكل التقوى على العبادة ومن الوقاع تحصين دينه وتطييب قلب اهله والتوصل به الى ولد صالح يعبد الله تعالے بعده فتكثر به امة محمد صلے الله عليه وسلم كان مطيعا باكله ونكاحه - وهذا الفن ينبغى الاعتناء به وفيه تصيير جميع الحركات والسكنات عبادات بحسن النية فيفضى به الى ان لا يضيع من عمره لحظة واحدة ويتميز عن البهائم بذلك فان من شأن البهائم الاتيان بما يتفق من غير قصد ونية انتهى كلام الامام الغزالى ملخصا من الاحياء قال السيوطى قال العلماء النية تؤثر فى الفعل فيصير بها تارة حراما وتارة حلالا وصورته واحدة كالذبح مثلا فانه يحل الحيوان اذا ذبح لاجل الله ويحرمه اذا ذبح لغير الله والصورة واحدة وكذلك القرض فى الذمة وبيع القرض بمثله الى اجل صورتهما واحدة والاول قربة صحيحة والثانى معصية باطلة وقال ابن القيم فى كتاب الروح الشيئ الواحد تكون صورته واحدة وهو ينقسم الى محمود ومذموم فمن ذلك التوكل والعجز والرجاء والتمنى والحب لله والحب مع الله والنصح والتانيب والهداية والرشوة والاخبار بالحال والشكوى فان الاول من كل ما ذكر محمود وقرينه مذموم والصورة واحدة ولا فارق بينهما الا القصد - كذا فى الاتحاف شرح الاحياء صـ ٣٩ ج ١٠ -

والمسئلة الثانية

ذكر ابن المنير ضابطا لما يشترط فيه النية ومالا يشترط فقال كل عمل لا تظهر له فائدة عاجلة بل المقصود به الثواب فالنية مشترطة فيه وكل عمل ظهرت فائدته ناجزة وتقاضته الطبيعة قبل الشريعة لملائمة بينهما فلا يشترط النية فيه الا لمن قصد بعمله معنى آخر يترتب عليه الثواب كذا فى الاتحاف صـ ٤٠ ج ١٠٦

والحاصل ان النية فی نظر الشريعة انما يشترط فيما يظهر اثره فی العقبیٰ لا فی ما يظهر اثره فی الدنيا۔

والمسئلة الثالثة فی التشريك بين العبادة وغيرها

قال ابن عبد السلام متی اجتمع باعث الدنيا والآخرة فلا ثواب مطلقا للخبر الصحيح انا اغنی الشركاء عن الشرك من عمل عملا اشرك فيه غيری فانا منه بریٔ هو للذی اشرك وقال الغزالی يعتبر الباعث فان غلب باعث الآخرة اثيب او باعث الدنيا او استويا لم يثب قال ابن حجر يؤخذ من قول الشافعی واصحابه من حج بنية التجارة كان ثوابه دون ثواب المتخلی عنها۔ ان القصد المصاحب للعبادة ان كان محرما كالرياء اسقطها مطلقا وهو محمل الحديث المذكور كما يصرح به لفظه او غير محرم اثيب بقدر قصده للآخرة اخذ العموم قوله تعالیٰ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره آه وهو تفصيل حسن وتعليل مستحسن كذا فی المرقاة ص۱۷ج۱ ۔ وقال الحافظ العينی اذا اشرك فی العبادة غيرها من امر دنيوی او رياء فاختار الغزالی اعتبار الباعث علی العمل فان كان القصد الدنيوی هو الاغلب لم يكن له فيه اجر وان كان القصد الدينی هو الاغلب كان له الاجر بقدره وان تساويا تساقطا واختار الشيخ عز الدين بن عبد السلام انه لا اجر له فيه مطلقا سواء تساوی القصدان او اختلفا وقال المحاسبی اذا كان الباعث الدينی اقوی بطل عمله وخالف فی ذلك الجمهور وقال ابن جرير الطبری اذا كان ابتداء العمل لله لم يضره ما عرض بعده فی نفسه من عجب هذا قول عامة السلف رحمهم الله تعالیٰ كذا فی عمدة القاری۔

والبحث العاشر

فی فضيلة الاخلاص وحقيقته قال الله تبارك وتعالیٰ وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين الآية وقال تعالیٰ لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوی منكم وقال تعالیٰ ربكم اعلم بما فی نفوسكم وقال تعالیٰ ومن يخرج من بيته مهاجرا الی الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره علی الله ۔ وروينا عن حذيفة بن اليمان رضی الله تعالیٰ عنه قال سألت رسول الله صلی الله عليه وسلم عن الاخلاص ما هو فقال سألت جبريل عن الاخلاص ما هو فقال سألت رب العزة عن الاخلاص ما هو فقال سر من اسراری اودعته قلب من احب من عبادی وقال الامام ابو القاسم القشيری رحمه الله تعالیٰ الاخلاص افراد الحق سبحانه وتعالیٰ فی الطاعة بالقصد وهو ان يريد بطاعته التقرب الی الله تعالیٰ دون شیٔ آخر من تصنع لمخلوق او اكتساب محمدة عند الناس او محبة مدح من الخلق او معنی من المعانی سوی التقرب الی الله تعالیٰ قال ويصح ان يقال الاخلاص تصفية الفعل عن ملاحظة المخلوقين وقال حذيفة المرعشی الاخلاص استواء افعال العبد فی الظاهر والباطن وقال الفضيل ترك العمل لاجل الناس رياء والعمل لاجل الناس شرك والاخلاص ان يعافيك الله منهما وعن سهل التستری قال نظرت الاكياس فی تفسير الاخلاص فلم يجدوا غير هذا ان تكون حركته وسكونه فی سره وعلانيته لله تعالیٰ لا تمازجه نفس ولا هوی ولا دنيا۔ وعن سهل التستری انه سئل ای شیٔ اشد علی النفس قال الاخلاص لانه شیٔ ليس لها فيه نصيب وقال ابن عيينة كان من دعاء مطرف بن عبد الله اللهم انی استغفرك مما تبت اليك منه ثم عدت فيه واستغفرك مما جعلته لك علی نفسی ثم لم اوف لك به واستغفرك مما زعمت انی اردت به وجهك فخالط قلبی منه ما قد علمت۔ ونقتصر علی هذا المقدار من الكلام علی شرح هذا الحديث فان فيه كفاية۔ وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين وصلی الله تعالیٰ علی خير خلقه سيدنا ومولانا محمد وعلی آله واصحابه وازواجه وذرياته اجمعين وعلينا معهم يا ارحم الراحمين۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قال اللہ تعالیٰ الم تر کیف ضرب اللہ مثلاً کلمۃ طیبۃ کشجرۃ طیبۃ اصلها ثابت وفرعها فی السماء تؤتی اکلها کل حین باذن ربها

وقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم الایمان بضع وسبعون شعبۃ

تحفۃ الاخوان

بشرح حدیث شعب الایمان

من تالیف

حضرۃ الاستاذ مولانا الشیخ محمد ادریس الکاندھلوی امتعنا اللہ بفیوضہ آمین

شیخ التفسیر والحدیث

بالجامعۃ الاشرفیۃ

ببلدۃ لاھور من پاکستان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ الذی ھدانا للایمان وما کنا لنھتدی لولا ان ھدانا الرحمٰن والصلاۃ والسلام علی سید الانس والجان المبعوث بنور الھدایۃ والعرفان سیدنا ومولٰنا محمد خاتم الانبیاء والمرسلین وعلی آلہ واصحابہ الذین بذلوا انفسھم فی سبیل اللہ لاعلاء الدین والایمان وھدم بنیان الکفر والضلالۃ والطغیان وعلی من تبعھم باحسان وعلینا معھم یا رحمٰن یا منّان۔

امّا بعد

فیقول العبد الفقیر الی رحمۃ مولاہ **محمد ادریس** الکاندھلوی کان اللہ لہ وکان ھو للہ آمین یا رب العالمین۔ لما رأیت نفسی واکثر اخوانی غافلین عن شعب الایمان علما وعملا اردت ان اعدّھا وابیّنھا واخرجھا لیکون تبصرۃ وتذکرۃ لنفسی اوّلاً وللاخوان ثانیا فنحاسب انفسنا قبل اَنْ نُحاسَبَ ونزن اعمالنا قبل ان نوزن فی المیزان فنعرف صدقنا وکذبنا فی دعوی الایمان عند الملک الدیّان فمن وجد نفسہ قد استکمل شعب الایمان فلیحمد اللہ عز وجل ویشکرہ علی توفیقہ وھدایتہ لیزیدہ اللہ فی نور الھدایۃ والایقان کما قال تعالٰی لئن شکرتم لازیدنکم۔

ومن لم یجد ذلک فلیجدد الایمان ویستغفر الرحمٰن ویتأسف ویندم علی ھذا الحرمان والخسران ویفتقر الی مولاہ ویطلب منہ التوفیق والتسدید والتیسیر وھو مولانا ونعم المولٰی ونعم النصیر ولیدع اللہ سبحانہ وتعالٰی ان یجعل شجرۃ ایمانہ طیبۃ کاملۃ جامعۃ للفروع والاغصان مثمرۃ کل حین واوان ویثبّتہ بالقول الثابت فی الحیوۃ الدنیا وفی الآخرۃ فانہ اھل التقوی واھل المغفرۃ ولما کان الحب فی اللہ والوفاء بحق الاخوۃ الایمانیۃ شعبۃ من شعب الایمان سمیتھا تحفۃ الاخوان بشرح حدیث شعب الایمان فان نشر العلم النافع ونصیحۃ الاخوان ومعاونتھم بالبر والاحسان شعبۃ من الایمان والانفاق مما رزقہ اللہ من العلم والطعام الطعام سواء کان الطعام حسیا او معنویا من خصال الاسلام وایضا ان العلم امانۃ واداء الامانۃ من الایمان اذ لا ایمان لمن لا امانۃ لہ وبالجملہ ان مثل ھذہ التحفۃ الدینیۃ العلمیۃ لیست شعبۃ واحدۃ من شعب الایمان او خصلۃ واحدۃ من خصال الاسلام

بل ھی جامع کثیر من شعب

الایمان وکثیر من

خصال الاسلام

فاقول وباللہ

التوفیق

وبیدہ ازمّۃ

التحقیق

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله عز وجل الم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي اكلها كل حين باذن ربها ويضرب الله الامثال للناس لعلهم يتذكرون كذلك كلمة الايمان ثابتة في قلوب المؤمنين وما يتفرع منها من الاعمال الصالحة والاعمال الزكية يصعد الى السماء وما يترتب على ذلك من ثواب الله ورضاه هو الثمرة التي تؤتيها كل حين فالايمان ثابت في قلب المؤمن وعمله وقوله وتسبيحه وتحميده عال مرتفع في السماء ارتفاع فروع النخلة وما يكسب من بركة الايمان وثوابه كما ينال من ثمرة النخلة في اوقات السنة كلها من الرطب والبسر والبلح والزهو ونحوها ويضرب الله الامثال للناس لعلهم يتفطنون بضرب الامثال لان في ضربها زيادة افهام وتذكير فانه تصوير للمعاني بصور المحسوسات والامثال في كلام الانبياء والعلماء والحكماء كثيرة لا تحصى ومثل كلمة خبيثة كلمة الكفر كشجرة خبيثة اى كمثل حنظلة اجتثت من فوق الارض مالها من قرار اى ثبات واستحكام ؎

نہ بیخے کہ آن باشد اورا مدار ✤ نہ شاخے کہ گردد بدان سایہ دار

گیا ہیست افتادہ بروے خاک ✤ پریشان و بے حاصل و خورناک

يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت هو كلمة التوحيد لانها راسخة في قلب المؤمن في الحياة الدنيا اى قبل الموت فاذا ابتلوا ثبتوا ولم يرجعوا عن دينهم ولو عذبوا بانواع العذاب والمعنى انهم لا يتزلزلون عن الدين اذا ابتلوا بالمصائب والفتن لرسوخ الايمان في قلوبهم كما جرى لاصحاب الاخدود والذين مشطت لحومهم بامشاط الحديد وكثير من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل بلال وغيره وفي الآخرة اى وبعد الموت في القبر الذي هو اول منزل من منازل الآخرة فلا يتلعثمون في القبر عند سؤال منكر ونكير فيجيبون بالصواب كما في حديث الشيخين وهذا راجع للمثل الاول واما قوله تعالى ويضل الله الظالمين فهو راجع للمثل الثاني والمراد بهم الكفرة بدليل مقابلتهم بالذين امنوا فهم لا يهتدون للحق والصواب في الدنيا وفي الآخرة هم اضل وازل واخرج ابن جرير وابن ابي حاتم والبيهقي من حديث ابن عباس ان الكافر اذا حضره الموت تنزل عليه الملائكة عليهم السلام يضربون وجهه ودبره كما في التنزيل ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وادبارهم فاذا دخل قبره اقعد فقيل له من ربك فلم يرجع اليهم شيئا وانساه الله تعالى ذكر ذلك واذا قيل له من الرسول الذي بعث اليكم لم يهتد له ولم يرجع اليهم شيئا فذلك قوله تعالى ويضل الله الظالمين والمعنى انه تعالى يضلهم عن حجتهم في قبورهم كما ضلوا في الدنيا بكفرهم فلا يلقنهم كلمة الحق فاذا سئلوا في قبورهم قالوا لا ندري فيقول لا دريت ولا تليت وعند ذلك يضرب بالمقامع كما ثبت بالاحاديث ويفعل الله ما يشاء من تثبيت خلق واضلال خلق والمعنى لا يستبعد تثبيت بعض واضلال بعض فانه تابع لمشيئة المستتمة للحكم البالغة قال الامام البغوي الحكمة في تمثيل الايمان بالشجرة هي ان الشجرة لا تكون شجرة الا بثلاثة اشياء عرق راسخ واصل قائم وفرع عال كذلك الايمان لا يتم الا بثلاثة اشياء تصديق بالقلب وقول باللسان وعمل بالابدان انتهى كلامه ولقد اجاد الامام الرازي رحمه الله تعالى الكلام على تفسير هذه الآية فليراجع اليه۔

ذکر حدیث شعب الایمان

ورد فی صحیح البخاری ومسلم من حدیث ابی هریرة رضی الله عنه عن النبی صلی الله علیه وسلم انه قال الایمان بضع وستون او بضع وسبعون شعبة اعلاها وفی روایة ارفعها وفی روایة افضلها علی اختلاف الروایات قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذی عن الطریق والحیاء شعبة من الایمان۔

والبضع والبضعة بکسر الباء علی اللغة المشهورة وبها جاء القرآن العزیز وبفتحها فی لغة قلیلة وهو مستعمل فیما بین الثلاثة الی العشرة وهو الصحیح المشهور والمراد ههنا بالبضع السبع کما قالوا فی تفسیر قوله تعالی فلبث فی السجن بضع سنین ان یوسف علیه السلام انما لبث فی السجن سبع سنین ویؤیده ذلک ما ورد فی بعض الروایات سبع وسبعون۔

وقال صاحب العین البضع سبعة وقال قطرب اخبرنا الثقة عن النبی صلی الله علیه وسلم انه قال فی البضع ما بین خمس الی سبع قال الکرمانی شبّه الایمان بشجرة ذات اغصان وشعب کما شبّه الاسلام فی حدیث بنی الاسلام علی خمس ببناء ذی اعمدة واطناب اهـ۔

(قلت) ففی الحدیث اشارة الی الآیة المذکورة وهی قوله تعالی الم تر کیف ضرب الله مثلا کلمة طیبة کشجرة طیبة اصلها ثابت وفرعها فی السماء فالاصل الثابت فی ارض القلب هو الایمان والفروع والاغصان هی اعمال الاسلام ای الاعمال الظاهرة علی الجوارح والاعضاء والثمرة هی الاحسان ای الانوار والتجلیات وقد بیّن النبی صلی الله علیه وسلم اعلی شعب الایمان وادناها واوسطها فاعلاها وافضلها التوحید وهو متعین علی کل مکلف ولا یصح غیره من الشعب الا به وهو اصل الایمان ومدار النجاة۔ وادناها ما یندفع به ضرر المسلمین۔ واوسطها الحیاء فانه خلق جبلی یمنع صاحبه من ارتکاب المعاصی قال الامام القشیری سئل الجنید عن الحیاء فقال رؤیة الآلاء ورؤیة التقصیر فیتولد من بینهما حالة تسمی الحیاء فافراده صلی الله علیه وسلم الحیاء بالذکر من سائر الشعب الایمانیة لانه کالداعی الی باقی الشعب اذ الحیی یخاف فضیحة الدنیا وفضاحة العقبی فینزجر عن المعاصی والآثام ولذا قیل حقیقة الحیاء ان مولاک لا یراک حیث نهاک وهذا مقام الاحسان المسمی بالمشاهدة۔ وبالجملة الایمان بضع وسبعون شعبة۔ یجب علینا الایمان بذلک وان لم نعرف هذه الشعب باعیانها کما نؤمن بالانبیاء والملائکة صلوات الله وسلامه علیهم وان لم نعرف اعیانهم واسماءهم ولعل مقصود الشارع فی ابهام الشعب وعدم بیانها ان یجتهد العلماء فی استخراجها من اشارات الکتاب والسنة وانما اقتصر علی بیان اعلی الشعب وادناها واوسطها لیتیسر لهم استنباطها۔

بیان المعنی الجملی للحدیث

قال الشیخ عبد الحق المحدث الدهلوی قدس الله سره ۔لا یخفی ان شعب الایمان من الاخلاق والاعمال والطاعات والقربات والواجبات والمستحبات والسنن والآداب التی ورد علیها اطلاق اسم الایمان فی الکتاب والسنة کثیرة جدا خارجة عن حد الحصر والاحصاء وتعیین عددها مفوض الی علم الشارع ولعل المراد ان اصول الاحکام وقواعد الایمان راجعة الی هذا العدد الی بضع وسبعین) فان جمیع الاخلاق والاعمال والطاعات والقربات مندرجة تحت هذه السبعین الاصول الکلیة وقد بیّن النبی صلی الله علیه وسلم اعلاها وادناها واوسطها

والطاعات والقربات كلها شعب الايمان وافرادها وجزئياتها خارجة عن حيطة البيان ودائرة الحصر والاحصاء ولكنها كلها مندرجة تحت هذه السبعين فان هذه السبعين اصول وكليات للطاعات الجزئية واختلاف الروايات في ذلك راجع الى ارجاع بعض الشعب الى بعض. فتارة اعتبر الارجاع وتارة لم يعتبر فعلى هذا يصح العد ان المذكور ان في الحديث عدد الستين والسبعين ومجامع هذه الشعب راجع الى اصل واحد وهو تكميل النفس وتحصيل السعادة باعتبار المبدأ والمعاد بتحصيل الكمال العلمي والعملي وهو بصحة الاعتقاد والاستقامة في العمل كما ذكره الله عز وجل بقوله ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا. وفي الحديث قل امنت بالله ثم استقم والله سبحانه وتعالى اعلم. انتهى كلام الشيخ الدهلوى مترجما من الفارسية بالعربية انظر ص۴۸ ج۱ من اشعة اللمعات شرح مشكوة فارسى.

ذكر اختلاف الروايات فى عدد الشعب

اعلم انه قد اختلفت الروايات هٰهنا فوقع عند البخارى الايمان بضع وستون شعبة وفى رواية لمسلم بضع وستون او بضع وسبعون بالشك والتردد وثبت عند مسلم بضع وسبعون شعبة من غير شك ورواه اصحاب السنن الثلاثة ايضا بلفظ بضع وسبعون من غير شك فاختلف العلماء فى الترجيح فمنهم من رجح رواية البخارى اى رواية بضع وستون لان العدد فيها متيقن وما عداها فمشكوك فيه ومنهم من رجح رواية بضع وسبعون لانها الاكثر والاشهر ولانها زيادة ثقات وزيادات الثقات مقبولة عند اهل العلم قال القاضى عياض الصواب ما وقع فى سائر الاحاديث وسائر الرواة بضع وسبعون وهكذا اختار الحليمى ترجيح رواية بضع وسبعون وكذلك اختارها النووى ومنهم من حاول التوفيق بين الروايتين حيث قال لا منافاة بينهما لان بعض الشعب الايمانية يمكن عدها مفرزا ومفردا اى يمكن ان يعد هذا شعبة علحدة ويمكن ادراجها وادماجها اى ادخالها تحت شعبة اعم منها فرواية بضع وستين مبنية على الادراج والادماج اى الادخال ورواية بضع وسبعين مبنية على الافراز والافراد اذ الاصل ان يفرز كل شعبة عن شعبة اُخرى وتوضيح ذلك ان من العلماء من جعل توقير الكبير ورحمة الصغير شعبة علحدة ومنهم من ادخلها تحت شعبة التواضع. وكذلك منهم من جعل اطعام الطعام واكرام الضيف شعبة علحدة ومنهم من ادرجها تحت شعبة الجود والكرم وكذلك منهم من جعل ترك العُجب وترك الحسد وترك الحقد وترك الغضب وترك الكبر كلًّا من ذلك شعبة شعبة ومنهم من ادخلها تحت شعبة حسن الخلق او تحت شعبة التواضع ونحو ذلك ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخير فان هذا الاختلاف فى مجرد العد لا فى المعدود والحافظ العسقلانى سلك فى الفتح مسلك الادراج والادماج فعد تسعا وستين خصلة وحمل لفظ البضع على التسع والحافظ العينى سلك مسلك الافراز والافراد فعد سبعا وسبعين خصلة من خصال الايمان وحمل لفظ البضع على معنى السبع وتبعه شيخ الاسلام زكريا الانصارى فى حاشيته على البخارى.

واختلف فى ان المراد بهذا العدد الحصر او التكثير فاختار كثير من اهل العلم ومنهم القاضى عياض والطيبى انه كناية عن الكثرة فان اسماء العدد كثيرا ما تجيئ كذلك فلا يرد ان العدد الذى جاء فى بيان شعب الايمان مختلف وفيه ان لفظ البضع لا يستعمل للتكثير والظاهر ان سياق الكلام للحصر والتقدير.

وقد صنّف العلماء فی تعیین هذه الشعب کتبا کثیرة من اغزرها فوائد واعظمها جلالة کتاب المنهاج لابی عبد الله الحلیمیؒ ثم حذا الامام البیهقی حذوه وزاد علیه واتی من التحقیق والفرائد بما لامزید علیه فی کتابه شعب الایمان فرحمه الله تعالیٰ ورضی عنه وقال الامام الحافظ ابوحبان (بکسر الحاء) البستی تتبعت معنی هذا الحدیث مدة وعددت الطاعات فاذا هی تزید علی هذا العدد شیئا کثیرا فرجعت الی السنن فعددت کل طاعة عدها رسول الله صلی الله علیه وسلم من الایمان فاذا هی تنقص عن البضع والسبعین فرجعت الی کتاب الله سبحانه وتعالیٰ وقرأته بالتدبر وعددت کل طاعة عدها الله تعالیٰ من الایمان فاذا هی تنقص عن البضع والسبعین فضممت الی الکتاب السنن واسقطت المُعاد فاذا کل شیٔ عده الله عزوجل ورسوله من الایمان بضع وسبعون لا یزید علیها ولا ینقص فعلمت ان مراد النبی صلی الله علیه وسلم ان هذا العدد فی الکتاب والسنة ذکر ابوحاتم کل ذلک فی کتاب وصف الایمان وشعبه والله اعلم۔

والحاصل ان احسن طریق لاستخراج هذه الشعب وتعدیدها ان تتبع القرآن الکریم وتستخرج منه الاعمال التی اطلق علیها لفظ الایمان او ذکرت فی سیاق الایمان فان بلغ العدد المستخرج العدد المذکور فی الحدیث فبها ونعمت والا فیتتبع الاحادیث الاصح فالاصح منها۔

تفصیل الشعب الایمانیه وشرحها

قد عَلِمتَ فیما سبق عداد الشعب الایمانیة وعرفتها اجمالا فحان ان اعدّها تفصیلا واُبَیِّنَها واشرحها حسب ما یلزم بیانه واُنَوِّرَ کل شعبة باستدلال اٰیة من کتاب الله او بحدیث من اصح ما روی فیه عن رسول الله صلی الله علیه وسلم او کلمة حکمة من کلام حکماء الله او حکایة من حکایات اولیاء الله فقسمتها علی ثلاثة اقسام القسم الاول۔ فی بیان الشعب الایمانیة التی تتعلق بالجنان ای بالقلب والقسم الثانی فی بیان الشعب الایمانیة التی تتعلق باللسان والقسم الثالث فی بیان الشعب التی بالجُثمان ای بالجسم والبدن والاعضاء والجوارح واستعنت فی تالیفی هذا بکتاب الشیخ ابی جعفر عمر القزوینی المتوفی سنة ۶۹۹ھ۔ الذی اختصره من کتاب شعب الایمان للامام البیهقیؒ صاحب السنن الکبریٰ المتوفی سنة ۴۵۸ھ وکان اصل کتاب الایمان للامام البیهقی فی ست مجلدات مبوبا علی سبعة وسبعین بابا فاختصره العلامة القزوینی فیما دون خمسین ورقة وطبع بالقاهرة قبل ثلاثین عاما۔ وها هو بین یدی کالمشعل الهادی فی الطریق۔ ولمّا وُفِّقْتُ من الله سبحانه وتعالیٰ بتدریس الجامع الصحیح للامام البخاری رحمة الله علیه هاج قلبی ان اضع عجالة علی حدیث شعب الایمان تنفعنی وتعیننی فی محاسبة اعمالی وتنفع امثالی من المقصرین والمخلطین لان بیان هذه الشعب واجب علی العلماء وتعلمها فرض علی الجهلاء والعمل علیها حتم لازم علی کافة العقلاء فاسمع ما عده علیک وهی هدیة منی الیک والله الهادی الی سواء الطریق وبیده ازمة التوفیق۔

بیان القسم الاول من الشعب الایمانیة

اعلم ان اصل الایمان هو التصدیق بالقلب ثم الاقرار باللسان ثم العمل بالارکان وهذه الثلاثة

يتم الايمان فهذه ثلاثة اقسام القسم الاول منها راجع الى اعمال القلب والقسم الثانى راجع الى اعمال اللسان والقسم الثالث راجع الى اعمال البدن فالاول منها يتشعب الى ثلاثين شعبة -

(الاولى) شعبة الايمان بالله عزّ وجل

هذه شعبة الايمان بالله عز وجل وهى اول شعبة من شعب الايمان واعلاها وافضلها فانه اول واجب على كل ذكر وانثى معرفة ربه الاعلى بانه خالقه وباريه وانه واحد قدوس متصف بجميع صفات الكمال ومنزه عن الشبيه والمثال وله الاسماء الحسنى والصفات العلى فالايمان بالله عز وجل اول شعبة من شعب الايمان لقوله تعالى يا ايها الذين اٰمنوا اٰمنوا بالله ورسوله والكتاب الذى نزل على رسوله وقوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله ولحديث ابن عباس فى الصحيحين ان النبى صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذ بن جبل نحو اهل اليمن قال له انك تقدم على قوم من اهل الكتاب فليكن اول ما تدعوهم الى ان يوحدوا الله فاذا عرفوا ذلك فاخبرهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات فى يومهم وليلتهم الحديث - ولحديث ابى هريرة المتفق عليه فى الصحيحين امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فمن قال لا اله الا الله فقد عصم منى نفسه وماله بحقه وحسابه على الله ولحديث عثمان بن عفان رضى الله عنه فى صحيح مسلم من مات وهو يعلم ان لا اله الا الله دخل الجنة -

ويدخل فى الايمان بالله عز وجل الاعتقاد بحدوث العالم وان كل ما سواه مخلوق لله عز وجل فان الايمان بخالقية الحق سبحانه - يستلزم اعتقاد مخلوقية الخلق فيجب على كل مكلف ذكر وانثى ان يعتقد ان جميع ما سوى الله تعالى حادث من ملائكة وجنة وسماء وارض وانبياء وغيرها كان الله ولم يكن غيره - ولا معه - كل شئ هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون -

الثانية شعبة الايمان بالرسل عليهم السلام

هذه شعبة الايمان برسل الله عز وجل صلى الله تعالى وسلم عليهم اجمعين لقوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ولما فى حديث جبريل الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر الحديث وعدة الانبياء مائة الف واربعة وعشرون الفا والرسل منهم ثلاثمائة وثلاثة عشر فمنهم من قصه الله علينا ومنهم من لم يقصص يجب الايمان بجميعهم اى بنبوتهم ورسالتهم وعصمتهم وامانتهم ونزاهتهم من العيوب المنفرة ونحو ذلك فيجب الايمان بالجميع اجمالا وبمن ورد ذكره فى الكتاب والسنة تفصيلا وتعيينا -

الثالثة - شعبة الايمان بالملائكة

هذه شعبة الايمان بالملائكة الكرام للآية والحديث المذكورين والملائكة اجسام لطيفة نورانية يتشكلون بصور حسنة بخلاف الجن فانهم يتشكلون بصور قبيحة والملائكة هم سفراء الله سبحانه لا يعصون ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون لا ياكلون ولا يشربون بل يسبحون الليل والنهار وهم لا يفترون

لا يعلم عددهم الا الله سبحانه وما يعلم جنود ربك الا هو ويجب على كل مكلف ان يعرف منهم عشرة تفصيلا وهم جبريل عليه السلام امين الوحي وميكائيل عليه السلام الموكل بالامطار واسرافيل عليه السلام الموكل بنفخ الصور وعزرائيل عليه السلام الموكل بقبض الارواح ورضوان خازن الجنة عليه السلام ومالك عليه السلام خازن النار ورقيب الموكل بكتب الحسنات وعتيد الموكل بكتب السيئات وقيل ان رقيبا وعتيد الاسم لكل واحد منهما ومنكر ونكير الموكلان بسؤال القبر

الرابعة۔ شعبة الايمان بكتب الله تعالى

هذه شعبة الايمان بكتب الله المنزلة على رسله عليهم الصلاة والسلام الايمان بالقرآن وجميع كتب الله المنزلة شعبة من الايمان بدليل الآية والحديث المذكورين۔ ولقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذى نزل على رسوله والكتب الذى انزل من قبل ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيدا وهى مائة واربعة على الصحيح يجب الايمان بها اجمالا وبالكتب الاربعة القرآن والتوراة والانجيل والزبور تفصيلا۔

الخامسة شعبة الايمان بالقدر

هذه شعبة الايمان بالقدر۔ يجب الايمان بان القدر كله خيره وشره من الله عز وجل۔ لقوله تعالى قل كل من عند الله وكان امر الله قدرا مقدورا انا كل شئ خلقناه بقدر۔ وما تشاؤن الا ان يشاء الله ولحديث جبريل ففيه ان تؤمن بالقدر خيره وشره۔ والقدر ما قدّره ازلا على العبد قبل وجوده من خيرا وشر والقضاء هو تنفيذ هذا القدر فيجب الايمان بان كل ما قدر لابد ان يكون كائنا ما كان ولا دخل للعبد فى ايجاد شئ ما۔ وانما للعبد الكسب وهو استعمال القدرة التى خلقها الله فى العبد للعمل۔

وفى الصحيحين من حديث ابى هريرة احتج آدم وموسى فقال موسى يا آدم انت ابونا خيّبتنا (اى اوقعتنا فى الخيبة وهى الحرمان) واخرجتنا من الجنة فقال له آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده اتلومنى على امر قدّره الله علىّ قبل ان يخلقنى باربعين سنة قال فحج آدم موسى۔

السادسة۔ شعبة الايمان باليوم الآخر

هذه شعبة الايمان باليوم الآخر۔ وهى شعبة عظيمة من شعب الايمان۔

المراد باليوم الآخر هو اليوم الذى تقوم فيه الساعة يجب الايمان باليوم الآخر لقوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولحديث جبريل عليه السلام قال الحليمى معناه التصديق بان لايام الدنيا آخرا وانها منقضية وهذا العالم منقض يوما ففى الاعتراف بانقضائه اعتراف بابتدائه اذ القديم لا يفنى ولا يتغير ويدخل فيه السؤال فى القبر وعذابه وثوابه

السابعة - شعبة الايمان بالبعث بعد الموت

الايمان بالبعث بعد الموت حتم لازم لقوله تعالى زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا قل بلى وربي لتبعثن ثم لتنبئن - ولقوله تعالى قل الله يحييكم ثم يميتكم ثم يجمعكم الى يوم القيامة لا ريب فيه ولحديث عمر بن الخطاب في الصحيح في حديث الايمان * الايمان ان تؤمن بالله وملائكته ورسله وبالبعث من بعد الموت وبالقدر كله -

الثامنة - شعبة الايمان بالحشر

اى الايمان بحشر الناس بعد البعث من القبور الى الموقف لقوله تعالى الا يظن اولئك انهم مبعوثون ليوم عظيم يوم يقوم الناس لرب العالمين ولحديث عبد الله بن عمر في صحيح مسلم - يقوم الناس لرب العالمين حتى يغيب احدهم في رشحه الى انصاف اذنيه - والمراد بالبعث احياء الموتى واخراجهم من قبورهم بعد جمع الاجزاء الاصلية والمراد بالحشر سوق الناس جميعا الى الموقف ويدخل فيه الحساب والميزان والصراط والحوض

التاسعة - شعبة الايمان بالجنة والنار

اى الايمان بان دار المؤمنين ومأواهم الجنة - ودار الكافرين ومثواهم النار للآيات والاحاديث التي هي اكثر من ان تحصى منها قوله تعالى ولنعم دار المتقين - لهم فيها دار الخلد واحلوا قومهم دار البوار - سأريكم دار الفاسقين -

العاشرة - شعبة محبته سبحانه وتعالى وتعظيمه

اى الايمان بوجوب محبة الله عز وجل وتعظيمه لقوله تعالى قل ان كان آباؤكم وابناؤكم واخوانكم وازواجكم وعشيرتكم واموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها احب اليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بامره والله لا يهدي القوم الفاسقين وقوله تعالى ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا اشد حبا لله - ولحديث انس بن مالك في الصحيحين ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الايمان ان يكون الله ورسوله احب اليه مما سواهما وان يحب المرء لا يحبه الا لله وان يكره ان يعود في الكفر كما يكره ان توقد له نار فيقذف فيها فيجب على كل عاقل ان يحب ذات المولى سبحانه وتعالى لانه الذي اخرجنا من العدم والبسنا خلعة الوجود وصورنا في احسن تقويم وربانا على مر ائد كرمه ونعمه وكانت رابعة اذا غلب عليها حال الحب تقول ؎

تعصي الاله وانت تظهر حبه ❊ هذا لعمري في الفعال بديع

لو كان حبك صادقا لاطعته ❊ ان المحب لمن يحب مطيع

الحادية عشر - شعبة الحب في الله والبغض في الله

هذه شعبة الحب في الله والبغض في الله وانها ايضا شعبة من شعب الايمان ومعناه ان تحب مايحبه الله وتبغض مايبغضه الله وتوالي اولياءه تعالى وتعادي اعداءه فالحب في الله والبغض في الله من الايمان - قال تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم واخوانكم اولياء ان استحبوا الكفر على الايمان ومن يتولهم منكم فاولئك هم الظالمون - فيدخل في ذلك موالاة اولياء الله ومعاداتهم ومعاداة اعداء الله ومباعدتهم قال تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين ويدخل في ذلك التشبه باعداء الله في ملبوسهم مثل السير بنطلة وفي عملهم كالاكل مثل الكلم وحلق اللحية وفي المعاشرة مثل ان يعاشر مثل الكفر بقوم بجلس شلهم وجعل العلامة القزويني مباعدة الكفار والغلظ عليهم شعبة مستقلة من شعب الايمان - انظر ص٣٤ من كتابه مختصر شعب الايمان وكذلك جعل القزويني شح المرء بدينه حتى يكون القذف في النار احب اليه من الكفر - شعبة مستقلة في ص١٢ من كتابه واستدل لذلك بحديث انس ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الايمان ثم قال وان يكره ان يعود في الكفر كما يكره ان يقذف في النار ص١٢ وكذلك جعل القزويني السرور بالحسنة والاغتمام بالسيئة شعبة مستقلة من الايمان لحديث جابر بن سمرة عن عمر بن الخطاب في سنن ابي داؤد ومن سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن انظر ص٥٢ من كتابه مثلهم -

(قلت) يمكن ان يجعل هذا وهذا اي شح المرء بدينه - والسرور بالحسنة والاغتمام بالسيئة من باب الحب في الله والبغض في الله - والله سبحانه وتعالى اعلم -

الثانية عشر - شعبة محبة النبي صلى الله عليه وسلم وتعظيمه

اي من جملة الايمان محبته صلى الله عليه وسلم وتعظيمه واجلاله فيجب على كل ذكر وانثى تقديم محبته صلى الله عليه وسلم على كل محبوب حتى نفسه بدليل قوله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم ولحديث انس المتفق على صحته لا يؤمن احدكم حتى اكون احب اليه من والده وولده والناس اجمعين وكذا يجب تعظيم النبي صلى الله عليه وسلم وتبجيله وتوقيره لقوله تعالى وتعزروه وتوقروه - وقوله تعالى فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه والتعزير ههنا التعظيم وقوله تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله وقوله تعالى لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي الآيات قال البيهقي هذه منزلة فوق منزلة المحبة اذ ليس كل محب معظما كمحبة الاب لولده والسيد لعبده بخلاف العكس اهـ -

ثم ان الله عز وجل عد ايذاءه صلى الله عليه وسلم بقوله ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة واعد لهم عذابا - ولما كان ايذاؤه كفرا - كان تعظيمه ايمانا - ومن باب التعظيم خطاب الله تعالى اياه باوصافه لا باسمه نحو قوله يا ايها النبي - يا ايها الرسول يا ايها المزمل - يا ايها المدثر وبالجملة محبته صلى الله عليه وسلم وتعظيمه شعبتان من الايمان وهما متلازمان ومتقاربان ولذلك جعلنا

هما واحدة ويدخل في ذلك الصلاة والسلام عليه وعلى آله واتباع سنته ومحبة عشيرته وازواجه وآله وعياله واصحابه واحبابه

الثالثة عشر- شعبة الاخلاص

هذه شعبة الاخلاص ويدخل فيه الصدق ولا يخفى انه لا يتم التوحيد الا بالاخلاص والصدق فمن اعظم شعب الايمان اخلاص العمل لله عزوجل وترك الرياء قال تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وماله في الآخرة من نصيب - من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف اليهم اعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون- اولئك الذين ليس لهم في الآخرة الا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون- فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا والاحاديث في ذلك اكثر من ان تحصر ويكفيك حديث ابي هريرة في صحيح مسلم قال الله عزوجل انا اغنى الشركاء عن الشرك فمن عمل لي عملا اشرك فيه غيري فانا منه بري وهو للذي اشرك - ويدخل في شعبة الاخلاص ترك الرياء والنفاق فان الرياء شرك خفي وهو اخفى من دبيب النمل- نعوذ بالله من ذلك وفي حديث جندب في الصحيحين من سمّع سمّع الله به ومن يرائي يرائي الله به- والرياء بكسر الراء وتخفيف الياء والمد اظهار العبادة لقصد رؤيته الناس فيحمدوا صاحبها والسُّمعة بضم السين وسكون الميم هي نحو ما في الرياء الا انها تتعلق بحاسة السمع والرياء بحاسة البصر ومعنى الحديث ان من عمل عملا على غير اخلاص يريد ان يراه الناس ويسمعوه يجازي يوم القيامة على ذلك بان يشهره الله ويفضحه ويظهر ما كان يبطنه على رؤس الاشهاد اعاذنا الله من ذلك-

الرابعة عشر شعبة التوبة والاستغفار

هذه شعبة التوبة من الذنوب والمعاصي خوفا من عقوبة الله وسخطه لا خوفا من عقوبة الدنيا وفضيحتها فانها ليست بتوبة شرعية والتوبة الشرعية هي انابة العبد ورجوعه الى مولاه نادما على ما صدر عنه في الماضي خائفا من سخط الله تعالى وعقوبته وعازما في المستقبل على ان لا يعود اليه وهذا هو حقيقة التوبة الشرعية واما القول بكلمات الاستغفار باللسان فهو تلفظ بالفاظ التوبة وليس بتوبة حقيقة قال الله عزوجل وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون لعلكم تفلحون- وقال تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وقال تعالى انيبوا الى ربكم واسلموا له وفي الحديث انه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في اليوم مائة مرة-

الخامسة عشر- شعبة الخوف والخشية

هذه شعبة الخوف من الله تعالى والمراد ان الخوف والخشية من جلاله تعالى وقهره وعقابه شعبة من الايمان قال تعالى فلا تخافوهم وخافون ان كنتم مؤمنين - وقال تعالى واياي فارهبون- ويدعوننا رغبا ورهبا وكانوا لنا خاشعين - فلا تخشوا الناس واخشون- وهم من خشيته مشفقون- ويخشون ربهم ويخافون سوء الحساب ولمن خاف مقام ربه جنتان- ذلك لمن خاف مقامي وخاف وعيد وقال النبي صلى الله عليه وسلم لو تعلمون ما

اعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا والخوف غم يلحق لتوقع المكروه والحزن غم يلحق من فوات نافع او حصول ضار والرهب الخوف والخشية خوف مع تعظيم ولذلك خصت بالعلماء في قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء

وكيف تنام العين وهي قريرة ❊ ولم تدر في اي المحلين تنزل

السادسة عشر۔ شعبة الرجاء

هذه شعبة الرجاء۔ وهو ان ترجو رحمة ربك بعد ان تخاف عذابه كما قال تعالى يرجون رحمته ويخافون عذابه ان رحمة الله قريب من المحسنين۔ قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم وقال تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والرجاء بالمد الامل وهو تعلق القلب بمرغوب في حصوله مع الاخذ في الاسباب فان لم يأخذ في الاسباب فهو طمع مجرد كمن طمع في الحصاد بدون الزرع ۔ وانشد ابو عثمان سعيد بن اسماعيل ؎

مابال دينك ترضى ان تدنسه ❊ وان ثوبك مغسول من الدنس

ترجو النجاة ولم تسلك مسالكها ❊ ان السفينة لا تجري على اليبس

وفي حديث ابي هريرة في الصحيحين لو يعلم المؤمن ما عند الله من العقوبة ما طمع بجنته احد ولو يعلم الكافر ما عند الله من الرحمة ما قنط من جنته احد وفي حديث جابر في صحيح مسلم لا يموتن احدكم الا وهو يحسن الظن بالله وفي حديث ابي هريرة في الصحيحين يقول الله عز وجل انا عند ظن عبدي وانا معه حين يذكرني وذكر بعض اهل العلم بعد ذلك شعبة اخرى سوى شعبة الرجاء وهو ترك اليأس والقنوط ويمكن ادخالها تحت شعبة الرجاء قال تعالى انه لا ييأس من روح الله (اي من رحمة الله) الا القوم الكافرون

السابعة عشر۔ شعبة الحياء

هذه شعبة الحياء وقال النبي صلى الله عليه وسلم الحياء شعبة من الايمان يعني انه صاحب كل شعبة ويؤيد ذلك انه عده من الايمان بعد ان ذكر اعلاها وادناها فدل ان الحياء شعبة متوسطة مركزية يدور عليها جميع الشعب لان الحياء خلق يبعث صاحبه على ترك القبائح ويمنعه من التفريط في الحق فينبغي ان يكون الحياء شعبة متوسطة قال تعالى الم يعلم بان الله يرى ۔ وقال تعالى وتخشى الناس والله احق ان تخشاه اي هو احق بالاستحياء وفي حديث عبد الله بن عمر في الصحيحين ان الحياء من الايمان وفي حديث رواه الترمذي مرفوعا استحيوا من الله حق الحياء قالوا انا نستحيي يا رسول الله قال ليس ذلك ولكن من استحيى من الله حق الحياء فليحفظ الرأس وما وعى وليحفظ البطن وما حوى وليذكر الموت والبلى ومن اراد الآخرة ترك زينة الدنيا فمن فعل ذلك فقد استحيى من الله حق الحياء ۔ والحياء يختلف قوة وضعفا بحسب حياة القلب

عہ وبکنیة ذکر العلامة القاري نقلا عن السيوطي عن الحافظ العسقلاني كما في المرقاة صدك ولكن الحافظ العيني جعل السابعة عشر شعبة ترك اليأس والقنوط تبعا لشيخ الاسلام زكريا الانصاري وقد علمت ان ترك اليأس والقنوط داخل تحت شعبة الرجاء ليس شعبة مستقلة ۔

وموته فكلما كان القلب حيا كان الحيا وانتشر عكسه بعكسه والحديث اشار الى كماله - اللهم املأ وجوهنا منك حياء وقربنا منك خوفا واسكن فى نفوسنا من عظمتك ما تذلل به جوارحنا لطاعتك آمين يا رب العالمين -

الثامنة عشر - شعبة الشكر

وهو الشكر على ما انعم الله عليه قولا وعملا ونية ؎

افادتكم النعماء منى ثلاثة ٭ يدى ولسانى والضمير المحجبا

قال الله عز وجل يا ايها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها واما بنعمة ربك فحدث . فاذكرونى اذكركم واشكروا لى ولا تكفرون - وحقيقة الشكر هو صرف العبد جميع ما انعم الله به عليه فيما خلق لاجله فيصرف اللسان فى ذكر الله وتلاوة القرآن ومدارسة العلم ويصرف القلب فى توحيد الله تعالى والتفكر فى صنعته واليد فى اجتلاب الخير ودفع الضرر والرجل فى السعى الى الخيرات والفرج فى وطى الحلال والعين فى النظر الى ما خلق الله فى السموات والارض للتفكير والاذن فى سماع القرآن والعلم والمواعظ فهذا هو العبد الشكور ولذا قال تعالى وقليل من عبادى الشكور وقد قال الامام الشافعى رحمه الله تعالى فى اول كتاب الرسالة الحمد لله الذى لا يؤدى شكر نعمة من نعمه الا بنعمة منه توجب على مؤدى ذلك الشكر ؎

اذا كان شكرى نعمة الله نعمة ٭ علىّ له فى مثلها يجب الشكر

فكيف يصح الشكر الا بفضله ٭ وان طالت الايام واتسع العمر

التاسعة عشر - شعبة الوفاء بالعهد

هذه شعبة الوفاء بالعهد قال تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود وهو نوعان وفاء بعهد الله ووفاء بعهد الخلق وكلاهما واجبان اما الوفاء بعهد الله تعالى فهو كما قال تعالى اوفوا بالعهد الى وقال تعالى والموفون بعهدهم الى ان قال اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون ومنهم من عاهد الله لئن اتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين واما الوفاء بعهد الخلق فهو كما قال تعالى ان الله لا يحب الخائنين - وقال تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود - يوفون بالنذر وليوفوا نذورهم ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها - ولحديث عبد الله بن عمرو فى الصحيحين اربع من كن فيه كان منافقا خالصا ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها اذا حدث كذب واذا عاهد غدر واذا وعد اخلف واذا خاصم فجر ولحديث انس رضى الله عنه قال قلما خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الا قال لا ايمان لمن لا امانة له ولا دين لمن لا عهد له - رواه البيهقى فى شعب الايمان

العشرون - شعبة الصبر

هذه شعبة الصبر وهو من اعظم شعب الايمان - وهو امر عظيم ويدخل فيه الاستقامة على الدين والطاعة حقا كما قال تعالى ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا بالجنة التى كنتم توعدون ولذا عدّ بعض اهل العلم الاستقامة

شعبة مستقلة د يدخل فيه الصبر على المصائب وعما تنزع النفس اليه من لذة وشهوة قال
تعالى يا ايها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة ان الله مع الصابرين وفي حديث ابي مالك
الاشعري في صحيح مسلم الصلاة نور والصدقة برهان والصبر ضياء وقال علي بن ابي طالب رض
الصبر من الايمان بمنزلة الرأس من الجسد - ولذا ذكر الله عز وجل في القرآن في نحو تسعين موضعا
وقال تعالى يا ايها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا - واتقوا الله لعلكم تفلحون -

الحادية والعشرون - شعبة التواضع وشعبة حُسن الخلق

هو ان تجعل نفسك اخسّ واحقر من غيرك حتى عن الحيوان حتى لا يبقى فيها طلب العلو والرفعة
قال تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا - وقال تعالى واذا
قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم وترك التكبر والتعزز هو التواضع وقال تعالى ولا تصعر خدك
للناس ولا تمش في الارض مرحا وقال الله عز وجل واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين و
في الحديث انا عند المنكسرة قلوبهم وهم المتواضعون قال الحافظ العسقلاني د يدخل فيه توقير
الكبير ورحمة الصغير ف ج۱ ص۵۰

ففي حديث ابي داود من لم يرحم صغيرنا ولم يعرف حق كبيرنا فليس منا وفي حديث اقسامة
كبّر الكبراء يتكلم اكبركم وفي حديث الامامة يؤمكم اكبركم والعلامة القزويني جعل اصل الشعبة
حُسن الخُلق - وادخل فيه التواضع وكظم الغيظ ولين الجانب لقوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم
وقوله تعالى والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين ولحديث عبد الله بن عمرو
في الصحيحين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن فاحشا ولا متفحشا وقال ان من خياركم
احسنكم اخلاقا - وفي رواية ان من احبكم اليّ احسنكم اخلاقا - كذا في مختصر الشعب ص۳۲

وحسن الخلق هو اختيار الفضائل وترك الرذائل وهو صفة الانبياء صلوات الله وسلامه
عليهم وخصال الاولياء وقالت عائشة الصديقة حين سئلت عن خلقه صلى الله عليه وسلم كان
خلقه القرآن يغضب لغضبه ويرضى لرضاه وقد جمعت مكارم الاخلاق في قوله تعالى خذ العفو
وأمر بالعرف واعرض عن الجاهلين ثم ان العلامة القزويني جعل رُحم الصغير وتوقير الكبير شعبة
علحدة نجعلها شعبة خامسة وسبعين من شعب الايمان - انظر ص۸۸ من مختصر الشعب -

الثانية والعشرون - شعبة الرحمة والشفقة على الخلق

هذه شعبة الرحمة والشفقة على الخلق والخلق كل مخلوق من آدمي او حيوان - والمراد به
التلطف بهم والشفقة عليهم قال تعالى وكان بالمؤمنين رحيما لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه
ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤف رحيم - وقال عليه الصلاة والسلام من لا يرحم لا يرحم -

وقال عليه الصلاة والسلام ارحموا من في الارض
يرحمكم من في السماء

(قلت) ويدخل في هذا تحريم قتل النفوس والجنايات عليها فانه مناف للشفقة والرحمة
وقد جعل العلامة القزويني تحريم قتل النفوس والجنايات شعبة علىحدة انظر ص٣٣ من مختصر الشعب

الثالثة والعشرون ـ شعبة الرضاء بالقضاء

هذه شعبة الرضاء بالقضاء ـ

وهو ان ترضى بما حكم به المولى سبحانه وتعالى وهو غير الايمان بالقدر ولا شك ان الرضا اكبر درجة من الصبر لان من رضى بالقضاء فقد صبر وليس كل من صبر راض قال تعالى ورضوان من الله اكبر فكذلك رضاء العبد عن ربه اكبر العبادات فقد ورد في اثر الهي من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليخرج من تحت سمائي وليطلب له ربا سوائي واخرج الطبراني في الاوسط عن انس بن مالك مرفوعا من لم يرض بقضاء الله ولم يؤمن بقدر الله فليلتمس الها غير الله قال الهيثمي فيه سهل بن ابي حزم وثقه ابن معين وضعفه جمع وبقية رجاله ثقات كذا في فيض القدير ص ٢٢٤ ج ٦ وقال العزيزي اسناده حسن ـ كذا في السراج المنير ص ٣٢٨ ج ٣ والرضاء بالقضاء غير الايمان بالقدر لان القدر ما قدر ازلا على العبد قبل وجوده من خير وشر اى بالنسبة لنا واما بالنسبة الى الله تعالى فكله خير وحكم عدل والقضاء هو تنفيذ هذا القدر فنؤمن بان كل ما قدر لابد كائنا ما كان هو من الله سبحانه لا دخل للعباد فيه ونرضى بما انفذه فينا وحكم به ولا شك ان الرضا اكبر درجة من الصبر لان من رضى بالقضاء فقد صبر وليس كل من صبر راضيا فالرضاء بالقضاء شعبة عظيمة من شعب الايمان ـ

الرابعة والعشرون ـ شعبة التوكل على الله تعالى

وهو الاعتماد والوثوق على ما وعد الله به فهو حق وصدق وجملة التوكل هو تفويض الامر الى الله تعالى والثقة به مع ما قدر له من التسبب فمن زعم ان التوكل هو ترك الكسب والعمل فهو غالط وغافل قال الله تعالى وعلى الله فليتوكل المؤمنون ـ وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين حسبنا الله ونعم الوكيل ومن يتوكل على الله حسبه ان الله بالغ امره انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانهم وعلى ربهم يتوكلون ـ وفي حديث ابن عباس في الصحيحين في سؤال الصحابة عن السبعين الفا الذين يدخلون الجنة بغير حساب فقال صلى الله عليه وسلم هم الذين لا يكتوون ولا يسترقون ولا يتطيرون وعلى ربهم يتوكلون ومن جملة التوكل تفويض الامر الى الله تعالى والثقة به مع ما قدر له من التسبب فلا منافاة بين التوكل واسباب المعيشة

الخامسة والعشرون ـ شعبة الورع والتقوى

الورع هو ترك كل ما فيه شبهة والتقوى الاتقاء عن المنهى عنه ـ قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون وفي الحديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك والورع هو ملاك الدين واقطع وقال بعض السلف لا يبلغ العبد حقيقة التقوى حتى يدع ما لا باس به حذرا مما به باس وجعل القزويني وجوب

التورع فی المطاعم و المشارب والاجتناب عما لا یحل له کالمیتة و لحم الخنزیر و الخمر والمیسر شعبة مستقلة من شعب الایمان وعدها شعبة تاسعة وثلاثین والاولی ان یجعل الورع و التقوی شعبة مستقلة للایمان ویجعل التورع فی المطاعم و المشارب داخلا تحتها والله اعلم۔

السادسة والعشرون ۔ شعبة ترك العجب والكبر

هذه شعبة ترك العجب و الكبر و المراد به الاعجاب بنفسه وماله وجماله وکماله وهو حرام یحبط العمل قال النبی صلی الله علیه وسلم ان العجب یأکل الحسنات کما تاکل النار الحطب وقال تعالی ویوم حنین اذ اعجبتکم کثرتکم فلم تغن عنکم شیئا و انظر الی بلعم بن باعوراء اعجب بعلمه فاداه اعجابه الی ان صار کالکلب یلهث وانظر الی ابلیس فانه نظر الی عبادته فاداه هذا النظر الی الهبوط و الطرد فاذا کان هذا حال الاعجاب ومآله فلا بد ان یکون ترکه من الایمان وفی الحدیث القدسی العظمة ازاری و الکبریاء ردائی من نازعنی فیهما قصمته ولا ابالی و الاستکبار شعبة من الکفر فلا بد ان یکون ترك الکبر شعبة من الایمان قال تعالی و اذا قیل لهم لا اله الا الله یستکبرون۔ وقال تعالی و اذا قیل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد۔ وقال تعالی و لا تصعر خدك للناس ای لا تمل وجهك عنهم اذا رأیتهم تحقیرا لهم ولا تمش فی الارض مرحا ای من غیر مبالاة بخالق السموات و الارض۔ انك لن تخرق الارض ولن تبلغ الجبال طولا ای بمد عنقك و تبخترك فی مشیك علی الارض

السابعة والعشرون ۔ شعبة ترك الحقد والحسد

هذه شعبة ترك الحقد والحسد علی نعمة غیره

والحقد هو اضمار العداوة للمسلمین و هو شعبة من الکفر فلا بد ان یکون ترکه شعبة من الایمان قال تعالی انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوة و البغضاء فدل ذلك ان العداوة یحبها الشیطان فلا بد ان تکون مبغوضة عند الرحمن۔ وقال النبی صلی الله علیه وسلم لا تباغضوا۔ وقال تعالی و الذین جاؤا من بعدهم یقولون ربنا اغفرلنا ولاخواننا الذین سبقونا بالایمان ولا تجعل فی قلوبنا غلا للذین آمنوا ربنا انك رؤف رحیم۔

والحسد هو تمنی زوال نعمة الغیر عنه قال تعالی ام یحسدون الناس علی ما آتاهم من فضله۔ وقال تعالی ومن شر حاسد اذا حسد وقال تعالی فاصبحتم بنعمته اخوانا وقال تعالی انما المؤمنون اخوة۔ وقال النبی صلی الله علیه وسلم لا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا تدابروا ومنهم من جعل ترك الحقد شعبة و ترك الحسد شعبة فجعلهما شعبتین ونحن جعلنا ترکهما شعبة واحدة لتقاربهما۔

الثامنة والعشرون ۔ شعبة ترك الغضب وحسن الخلق

الغضب جمرة من جهنم۔ فلا بد ان یکون ترکه شعبة من الایمان موجبا لدخول الجنان۔ قال تعالی و اذا ما غضبوا هم یغفرون والکاظمین الغیظ و العافین عن الناس وقال تعالی خذ العفو و أمر بالمعروف و اعرض عن الجاهلین۔ وجعل بعض اهل العلم حُسْن الخلق شعبة اصلیة وادخل فیها کظم الغیظ و لین الجانب و التواضع۔ راجع مختصر الشعب ص٦٣ الی ص٦٥

التاسعة والعشرون ـ شعبة النصيحة او ترك الغش

هذه شعبة ترك الغش مع المسلمين فان الغش معناه الخيانة وضده النصيحة وفي الحديث الدين النصيحة فلا بد ان يكون ترك الغش شعبة من الايمان قال النبي صلى الله عليه وسلم من غشنا فليس منا معناه انه ليس على سنتنا وطريقتنا في مناصحة المسلمين فالاولى ان يسمى هذه الشعبة شعبة نصيحة المسلمين فيدخل فيه ان يحب الرجل لاخيه المسلم ما يحب لنفسه ـ راجع مختصر الشعب ص۹۰

الثلاثون ـ شعبة الزهد والقناعة او شعبة ترك حب الدنيا

هذه شعبة ترك حب الدنيا فان حب الدنيا رأس كل خطيئة كما رواه البيهقي عن الحسن مرسلا وهذا ظاهر يشاهد بالتجربة والمشاهدة فان حبها يدعو الى كل خطيئة ظاهرة وباطنة فان حبها يسكر عاشقها عن ادراك قبح الخطيئة الا ترى ان جميع الامم المكذبة لانبيائهم انما حملهم على كفرهم حب الدنيا فان الرسل لما نهوا عن المعاصي التي كانوا يلتمسون بها الدنيا حملهم حبها على تكذيبهم فكل خطيئة في العالم اصلها حب الدنيا فلا بد ان يكون الزهد في الدنيا وترك حبها رأس كل طاعة فان شئت فسم هذه الشعبة. شعبة الزهد وقصر الامل[1] وان شئت فسمها شعبة ترك حب الدنيا. والمعنى واحد قال الله تعالى وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور، قل متاع الدنيا قليل، ولذا جعل العلامة القزويني الزهد وقصر الامل شعبة مستقلة من شعب الايمان.

وقال تعالى اعلموا انما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الاموال والاولاد ـ ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحياة ـ ما عندكم ينفد وما عند الله باق ـ

قال الحافظ ابن القيم قد اكثر الناس من الكلام في الزهد وكل اشار الى ذوقه وسمعت شيخ الاسلام ابن تيمية قدس الله روحه. الزهد ترك ما لا ينفع في الآخرة والورع ترك ما تخاف ضرره في الآخرة وهذه العبارة من احسن ما قيل في الزهد والورع واجمعها وقال سفيان الثوري الزهد في الدنيا قصر الامل ليس باكل الغليظ ولا لبس العباء وقال الجنيد الزهد في قوله تعالى لكي لا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم والله لا يحب كل مختال فخور فالزاهد لا يفرح من الدنيا بموجود ولا يأسف منها على مفقود. وقال الامام احمد الزهد في الدنيا هو عدم فرحه باقبالها وعدم حزنه على ادبارها ـ وهو على ثلاثة اقسام الاول ترك الحرام وهو زهد العوام والثاني ترك الفضول من الحلال وهو زهد الخواص والثالث ترك ما يشغل من ذكر الله وهو زهد العارفين. كذا في مدارج السالكين ص۲۳ج۲ فالزهد في الدنيا هو الاعراض عنها لاستقلالها واحتقارها. وارتفاع الرغبة والهمة عنها لرسوخ حقارتها في بصرها وبصيرتها وليس المراد به رفض الدنيا واخراجها من الملك ـ ويدل لذلك ما رواه الترمذي وابن ماجه عن ابي ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الزهادة في الدنيا ليست بتحريم الحلال ولا اضاعة المال ولكن الزهادة في الدنيا ان لا تكون بما في يديك اوثق مما في يد الله وان تكون في ثواب المصيبة اذا انت اصبت بها ارغب فيها لو انها ابقيت لك وما ذكر قصة بلعام بن باعوراء فقد اهلكه حب الدنيا كما قال تعالى واتل عليهم نبأ

---

[1] العلامة الكرماني ذكر هذه الشعبة باسم الزهد ص۵۸

الذی آتیناه آیاتنا فانسلخ منها۔

بیان القسم الثانی من الشعب الایمانیة

وهی الشعب المتعلقة باللسان وهی سبع شعب (الاولی) شعبة النطق بکلمة التوحید المتضمنة شهادة الرسالة ای النطق بکلمة التوحید ای لا اله الا الله راس الاسلام وعموده وهو افضل ما قاله النبی صلی الله علیه والنبیون قبله قال تعالیٰ الیه یصعد الکلم الطیب (وهو لا اله الا الله) والعمل الصالح یرفعه وقال تعالیٰ الم تر کیف ضرب الله مثلا کلمة طیبة کشجرة طیبة اصلها ثابت (فی قلب المؤمن وهو توحید الاله) وفرعها فی السماء ای ثوابها عند الله وقال تعالیٰ وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون ای لیوحدون

الثانیة - شعبة تلاوة القرآن

هذه شعبة تلاوة القرآن ویدخل فیه تعلیمه وتعلمه وحفظه وتحفیظه وتعظیمه ونحوه فتلاوة کلام الله سبحانه والبکاء من وعده ووعیده شعبة من الایمان قال تعالیٰ اتل ما اوحی الیک من الکتاب وامرت ان اتلو القرآن وذکر بالقرآن من یخاف وعید ورتل القرآن ترتیلا قال تعالیٰ الذین آتیناهم الکتاب یتلونه حق تلاوته اولئک یؤمنون به وقال الرسول یارب ان قومی اتخذوا هذا القرآن مهجورا وقال تعالیٰ لو انزلنا هذا القرآن علی جبل لرأیته خاشعا متصدعا من خشیة الله۔ وقال تعالیٰ انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون لا یمسه الا المطهرون تنزیل من رب العالمین۔ وقال تعالیٰ ولو ان قرآنا سیرت به الجبال او قطعت به الارض او کلم به الموتیٰ بل لله الامر جمیعا راجع مختصر الشعب صکا

الثالثة - شعبة تعلم علم الدین

هذه شعبة طلب العلم وهو معرفة الباری سبحانه وما جاء من عنده تعالیٰ من الاحکام ای یجب علیک ان تطلب منه قدر ما تعرف به ربک ومولاک ونبیک ورسولک وما جاء من عند الله ورسوله من الاحکام لیمکنک الطاعة قال تعالیٰ فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة لیتفقهوا فی الدین ولینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم۔ وقال تعالیٰ هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون وقال تعالیٰ انما یخشی الله من عباده العلماء وقال تعالیٰ یرفع الله الذین آمنوا منکم والذین اوتوا العلم درجات شهد الله انه لا اله الا هو والملائکة واولوا العلم قائما بالقسط والقرآن والحدیث مشحونان بفضیلة العلم والعلماء - الربانیین الراسخین فی العلم

والمراد به طلب علم الدین - لا علم الدنیا ولا العلوم العصریة فان طلب علم الدنیا للضرورة المباحة فی الشرع وان کان مباحا لکنه لیس بشعبة من الایمان۔

الرابعة - شعبة تعلیم الدین ~~نشر العلم~~

ای تعلیم العلوم الدینیة لا العلوم الدنیویة فان الاشتغال بها ربما یؤدی الی الالحاد والارتداد قال الله تعالیٰ واذ اخذ الله میثاق الذین اوتوا الکتاب لتبیننه للناس ولا تکتمونه وقوله تعالیٰ ولینذروا قومهم

اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون و الاحاديث فى ذلك اكثر من ان تحصر وقال تعالے ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب اولٰئك يلعنهم الله و يلعنهم. فواجب على العالم ان يعلّم الدين اذ سأله او طلبه سائل و طالب .

الخامسة ـ شعبة الدعاء

هذه شعبة الدعاء

اعلم ان الدعاء هو ان تطلب من الله تعالے ما يصلحك دنيا و اخرى ـ قال تعالے ادعونى استجب لكم ـ ان الذين يستكبرون عن عبادتى سيدخلون جهنم داخرين وقال تعالے ادعوا ربكم تضرعا وخفية وفى الحديث الله يغضب ان تركت سؤاله (ق) ان الله يحب الملحين فى الدعاء

السادسة ـ شعبة الذكر

هذه شعبة الذكر ويدخل فيه التسبيح والتهليل والتحميد والاستغفار قال تعالے يا ايها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا وسبحوه بكرة واصيلا ـ قال تعالے فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها واذكروا الله ذكرا كثيرا لعلكم تفلحون ولا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا ـ فسبح بحمد ربك واستغفره انه كان توابا

السابعة ـ شعبة الاعراض عن اللغو

يعنى ان الاعراض عن اللغو شعبة من الايمان وبعبارة اخرى شعبة حفظ اللسان قال تعالى قد افلح المؤمنون الذين هم فى صلاتهم خاشعون والذين هم عن اللغو معرضون ـ وقال تعالے والذين لا يشهدون الزور واذا مروا باللغو مروا كراما ـ وقوله تعالے واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه واعرض عن الجاهلين ـ

واللغو هو الباطل الذى لا يعنيه ولا يتصل بقصد صحيح ولا يكون لقائله فيه فائدة بل ربما كان عليه وبالاً وفى الحديث من حسن اسلام المرأ تركه ما لا يعنيه راجع مختصر شعب الايمان ص ٨٢ وص ٣١ ـ

(**قلت**) ذكر العلامة القزوينى شعبة اخرى سوى شعبة الاعراض عن اللغو وهى شعبة حفظ اللسان عما لا يحتاج اليه وادخل فيه الكذب والغيبة والنميمة والفحش وهو اولى عندى ـ قال تعالے اذ تقولون بافواهكم ما ليس لكم به علم وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم ـ وقال النبى صلے الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا او ليصمت ويمكن ان يقال ان حفظ اللسان عما لا ينبغى من باب الاعراض عن اللغو وبالجملة جعل القزوينى شعبة الاعراض عن اللغو سوى شعبة حفظ اللسان فجعلها شعبتين ونحن جعلناهما شعبة واحدة لتقاربهما واتحادهما معنًى

بيان القسم الثالث ـ من الشعب الايمانية

القسم الثالث من الشعب الايمانية ما يتعلق من الاعمال بالجوارح وهى اربعون شعبة وهى على ثلاثة انواع النوع الاول ما يتعلق بعين ذات المكلف وشخصه وذاته وهى ستة عشر شعبة والنوع الثانى ما يختص بالاهل والاتباع وهى ست شعب والنوع الثالث منها ما يتعلق بالعامة وهى ثمانى عشر شعبة ومجموع هذه الانواع

الثلاثة اربعون - شعبة

بيان النوع الاول من القسم الثالث

النوع الاول - من القسم الثالث (اى من الشعب الايمانية الراجعة الى اعمال البدان) ما يختص بالاعيان وهى ستة عشر شعبة -

الاولى - شعبة الطهارة من الانجاس والارجاس والادناس

الطهارة الحسية والحكمية كله شعبة من الايمان ففى حديث ابى مالك الاشعرى فى صحيح مسلم الطهور شطر الايمان الحديث لان الله تعالے سمى الصلاة ايمانا فقال وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلاتكم الى بيت المقدس ولا يجوز الصلاة الا بالوضوء فهما شيئان كل واحد منهما نصف الآخر وقال تعالے يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ويدخل فيه طهارة البدن والثوب والمكان والوضوء والغسل من الجنابة والحيض والنفاس وفى الحديث استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه قال العسقلانى ويدخل فيه اجتناب النجاسات وستر العورة ايضا فانه يحرم النظر الى عورته فى الخلوة وقال عليه الصلاة والسلام الله احق ان يستحيى منه ف صنف رجل بعضهم ستر العورة فى الصلاة وخارجها شعبة كما سيأتى والقرآن مملوّ بامر الطهارة من الاحداث والاخباث فيدخل فيه طهارة القلب من الذنوب الباطنية مثل العجب والكبر والحسد والحقد ونحوها فان الطهارة اعم من ان تكون ظاهرا وباطنا حسًّا وحكما فيدخل فيه الاجتناب عن النجاسات الظاهرة والباطنة

الثانية - شعبة الصلاة

هذه شعبة الصلاة وهى من اعظم شعب الايمان جعل النبى صلے الله عليه وسلم تركها علامة الكفر ففى صحيح مسلم من حديث جابرؓ ان بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة والصلاة هى عمود الدين اى العمود التى تقوم عليه احكام الدين بعد الايمان قال تعالے قد افلح المؤمنون الذين هم فى صلاتهم خاشعون الے والذين هم على صلوتهم يحافظون - وقال تعالے وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلاتكم -

وقال تعالے فلا صدق ولا صلے - وقال تعالے ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا -

وقال تعالے واذا قاموا الى الصلاة قاموا كسالى - وقال تعالے اقم الصلاة لذكرى -

وانظر فى هذا الزمان الے اهل الدرس نعصر ية كيف غلب التكاسل والتغافل والتساهل على اهلها فى امر الصلاة حتى ان منهم من يعتقد انها ليست من الدين ولهذا يسخرون بها ومنهم من يظن انها عبادة اخلاقية والمرأ مختار فى فعلها وتركها حفظنا الله من ذلك وليس فى العبادات بعد الايمان افضل من الصلاة وهى

العلامة الفارقة بين الكفر والايمان وهى

وهى اعظم شعائر

الاسلام

الثالثة - شعبة الصدقة والزكوٰة

هذه شعبة الصدقات والخيرات ويدخل فيه اداء الزكوٰة وصدقة الفطر وكذا الجود واطعام الطعام واكرام الضيف وجعل بعض اهل العلم شعبة الزكوٰة على حدة وشعبة الجود والكرم على حدة وشعبة اكرام الضيف على حدة وكذلك فك الرقبة جعله بعضهم شعبة على حدة بدليل قوله تعالى فلا اقتحم العقبة وما ادراك ما العقبة فك رقبة - وبعضهم ادرجه فى البر والصدقة - وبالجملة شعبة الصدقات والخيرات شعبة عظيمة قال تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوٰة ويؤتوا الزكوٰة وذلك دين القيمة - وقال تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم يوم يحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون وقوله تعالى ولا تحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيرا لهم بل هو شر لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء - انطعم من لو يشاء الله اطعمه ان انتم الا فى ضلال مبين - وفى حديث ابن عباس عند الصحيحين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذا الى اليمن قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم انك تأتى قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة لا اله الا الله فان هم اجابوك لذلك فاعلمهم ان الله قد افترض عليهم خمس صلوات فى كل يوم وليلة فان هم اجابوك لذلك فاعلمهم ان الله قد افترض عليهم صدقة فى اموالهم تؤخذ من اغنياءهم وترد على فقراءهم۔

الرابعة - شعبة الصيام

هذه شعبة الصيام لله ايمانا واحتسابا وهو جُنَّةٌ من الشيطان سواء كان فرضا ونفلا قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم ولقوله صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوٰة وايتاء الزكوٰة وصوم رمضان وحج البيت اخرجه الشيخان من حديث عبد الله بن عمرؓ

الخامسة - شعبة الحج

هذه شعبة الحج وهو قصد بيت الله الحرام تعبدا وتنسكا ويدخل فيه العمرة والطواف بالبيت قال تعالى فمن حج البيت او اعتمر - وقال تعالى واتموا الحج والعمرة لله - وقال تعالى واذن فى الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر وقال تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وفى حديث ابن عمر المتقدم بنى الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله واقام الصلوٰة وايتاء الزكوٰة وصوم رمضان وحج البيت وفى حديث عمر عند مسلم قال بينما نحن جلوس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاء رجل فقال يا محمد ما الاسلام قال ان تشهد ان

لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وان تقيم الصلاة وتؤتي الزكوة وتحج البيت وتعتمر وتغتسل من الجنابة وتتم الوضوء وتصوم رمضان قال فان فعلت هذا فانا مسلم قال نعم قال صدقت فذكر الحديث وقد روى عن ابي امامة الباهلي ان رسول الله صلے الله عليه وسلم قال من لم يحبسه مرض او حاجة ظاهرة او سلطان جائر ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا او نصرانيا وبعض اهل العلم جعل الطواف بالبيت شعبة علحدة سوى شعبة الحج -

السادسة - شعبة الاعتكاف

هذه شعبة الاعتكاف وحقيقته حبس العبد نفسه في مسجد ربه ليعود الى طاعته مرة بعد مرة - وفيه عزلة عن الدنيا واهلها قال تعالے وعهدنا الى ابراهيم واسماعيل ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود -

وقال النبي صلے الله عليه وسلم من اعتكف فواق ناقة فكانما اعتق نسمة او رقبة -

ويدخل في الاعتكاف - التماس ليلة القدر والقيام فيها ويدخل فيه احياء ليلتي العيد واحياء ليلة النصف من شعبان -

السابعة - شعبة الفرار بالدين من الفتن

هذه شعبة الفرار بالدين من الفتن وان شئت فقل هذه شعبة الهجرة والمراد ان الفرار من موضع الفتنة ومحل ضرر الدين ليحفظ دينه من الفتنة والمعصية شعبة من الايمان قال تعالے ففروا الى الله - يا عبادي الذين آمنوا ان ارضي واسعة فاياي فاعبدون وقال عليه الصلاة والسلام من فر بدينه من ارض الى ارض ولو شبرا استوجب الجنة وكان رفيق ابراهيم ومحمد ويدخل فيه الهجرة في سبيل الله - فان الفرار بالدين على مراتب فرار من دار الكفر الى دار الاسلام - وفرار من بلد الى بلد اذا لم يستقم لك دينك بان ارتكبت اهل البلد المحارمات و فشت فيها المنهيات والفواحش ولم تجد من يعينك على امر دينك فاخرج من بلدهم الى بلد آخر لتجد الاستقامة على الدين - كما قال تعالے ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الارض مراغما كثيرا وسعة وقال تعالى ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها - رب ادخلني مدخل صدق واخرجني مخرج صدق وفرار من مجلس يطعن فيه في دين الله ويستهزء بآيات الله فالقيام عن مثل هذا المجلس شعبة من الايمان كما قال تعالے وقد نزل عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزء بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره انكم اذا مثلهم وقال تعالے ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار - وقال تعالے وسكنتم في مساكن الذين ظلموا انفسهم -

والاولے عندي ان يسمي هذه الشعبة بشعبة الهجرة فان الهجرة في سبيل الله لها شان تلو الايمان وقرين الجهاد فقد ذكر الله عز وجل الايمان والهجرة والجهاد في سياق واحد -

الثامنة ۔ شعبة الوفاء بالنذر

هذه شعبة الوفاء بالنذر۔ لقوله تعالے وليوفوا نذورهم الآية والنذر هو التزام قربة لله تعالے

التاسعة ۔ شعبة حفظ اليمين

هذه شعبة حفظ اليمين والمراد به تقليل الحلف باسمائه تعالى وصفاته وان كان صادقا قال تعالے واحفظوا ايمانكم اى صونوها عن كثرة الحلف تعظيما لله عز وجل۔
وقال تعالے ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ۔ وقال تعالے لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور حليم

العاشرة ۔ شعبة اداء الكفارة

هذه شعبة الكفارة وهى تتمة المحافظة على اليمين والكفارات الواجبات بالجنايات اربع كفارة القتل وكفارة الظهار وكفارة اليمين وكفارة المسيس فى صوم رمضان والمقصود بذلك كله التقرب الى الله تعالے بازالة اثر ما صدر منه من ذنب وهذه الكفارات مذكورة فى الكتاب والسنة

الحادية عشر ۔ شعبة ستر العورة

هذه شعبة ستر العورة فان سترها فرض لازم فى الخلوة والجلوة داخل الصلاة وخارجها۔
قال تعالے يا بنى آدم قد انزلنا عليكم لباسا يوارى سوآتكم وريشا ولباس التقوى ذلك خير۔
وقال تعالے خذوا زينتكم عند كل مسجد وبعض اهل العلم ادخل ستر العورة فى باب الطهارة۔

الثانية عشر ۔ شعبة الاضحية والقربان

هذه شعبة الاضحية والقربان وهو ما يتقرب به الى الله تعالے وهو شامل للاضحية والهدى والعقيقة قال الله تعالے فصل لربك وانحر۔ والبدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير۔ ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب۔

الثالثة عشر ۔ شعبة تجهيز الميّت الى تدفينه

هذه شعبة القيام بامر الجنازة وهو تجهيز من مات من اهل القبلة وتكفينه والصلاة عليه وتدفينه لحديث ابى هريرة فى الصحيحين حق المسلم على المسلم خمس رد السلام وعيادة المرض وتشميت العاطس واتباع الجنائز واجابة الدعوة وحديث ثوبان فى صحيح مسلم من صلى على جنازة فله قيراط ومن شهد دفنها فله قيراطان ۔ والقيراط مثل احد ۔ ويتصل بذلك عيادة المريض وبعض اهل العلم جعل عيادة المريض شعبة

علحدة ولم يلحقها بشعبة القيام بامر المبين ۔

الرابعة عشر۔ شعبة اداء الدين والوفاء به

هذه شعبة اداء الدين ۔ قال الله تعالےٰ يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه الى آخر الركوع فانه كله فى بيان وجوب اداء الدين خاطب المؤمنين وناداهم بوصف الايمان فدل ذلك انه شعبة من الايمان ۔

(استدراك) هكذا ذكر الحافظ العينى حيث جعل الشعبة الثالثة عشر شعبة تجهيز الميت والشعبة الرابعة عشر شعبة اداء الدين ولكن ذكر شيخ الاسلام زكريا الانصارى بدله الرباء ۔ الجهد وفك الرقاب انتهى ص ۲۱۳/۱ج وهكذا ذكر العزيزى فى السراج المنير شرح الجامع الصغير ص ۱۲۴/۲ج وكذلك جعل الشيخ ابو جعفر القزوينى شعبة الجود والسخاء شعبة علحدة ۔ انظر ص ۵۵ من المختصر وشعبة فك الرقاب والعتق لوجه الله شعبة علحدة انظر منه ص ۲۸ وشعبة عيادة المريض علحدة انظر منه ص ۵۱ والصلاة على من مات من اهل القبلة شعبة علحدة انظر منه ص ۵۱ ولم يذكر شعبة اداء الدين ولعله ادخله فى شعبة الامانة والله اعلم

الخامسة عشر۔ شعبة الصدق فى المعاملات

هذه شعبة الصدق فى المعاملات ۔ ففى الحديث ان التاجر الصدوق الامين فى الجنة مع الانبياء والصديقين وان شئت فقل هذه شعبة حسن المعاملة ۔

السادسة عشر۔ شعبة اداء الشهادة بالحق

هذه شعبة اداء الشهادة بالحق والصدق لان كتمانها موجب لضياع الحقوق وسبب لاتلافها قال الله تعالےٰ ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه والله بما تعملون عليم ۔

بيان النوع الثانى من القسم الثالث

النوع الثانى من القسم الثالث (اى من الشعب الايمانية الراجعة الى اعمال البدن) ما يختص بالاهل والاتباع وهى ست شعب

الاولى ۔ شعبة العفة والغيرة

والمراد بالعفة التعفف بالنكاح عن الحرام ۔ والمراد بالغيرة المحافظة على ناموس الحريم بالستر والحجاب والنكاح هو سنة قديمة احلها الله تعالےٰ لآدم فى الجنة ويبقى ايضا دائما فى الجنة بعد انقراض الدنيا فلم يكن فى الاحكام مثله ۔ والمقصود منه حفظ الفروج والمحافظة على العفة قال تعالیٰ قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم ۔ وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن وقال تعالیٰ قد افلح المؤمنون الى قوله والذين هم لفروجهم حافظون ۔ ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا ۔

وقال تعالیٰ فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنىٰ وثلاث ورباع - وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم واماءكم وفي حديث ابي هريرة في الصحيحين لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولذا حرم الله الزنا ومباديه مثل زنا السمع والبصر كما قال تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا والاحاديث في فضل النكاح اكثر من ان تحصر قلت وقد عدّ العلامة القزويني الغيرة - (وهي الحمية والانفة) وترك المذاء شعبة مستقلة من شعب الايمان والاولى عندي ان شعبة الغيرة تتمة شعبة العفة ولذا جعلت شعبة العفة والغيرة شعبة واحدة لتلازمهما قال العلامة القزويني - ومن جملة شعب الايمان الغيرة وترك المذاء - والغيرة على ما في النهاية هي الحمية والانفة والمذاء بكسر الميم والمد - هو عدم الغيرة واصله اللين والرخاوة واستدل القزويني لذلك

بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا قوا انفسكم واهليكم نارا - وقال تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن وفي الصحيح عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما احد اغير من الله ومن غيرته حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن الحديث وفي الصحيح ايضا من حديث ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال - ان الله يغار وان المؤمن يغار وغيرة الله ان يأتي العبد ما حرم عليه ومما يدل على الغيرة قوله تعالى واذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا قال السري لاصحابه تدرون ما هذا الحجاب - حجاب الغيرة ولا احد اغير من الله - ان الله لم يجعل الكفار اهلا لفهم كلامه ولا اهلا لمعرفته ومحبته فجعل بينهم وبين رسوله وكلامه حجابا مستورا عن العيون غيرة عليه ان يناله من ليس اهلا له وروي عن ابي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الغيرة من الايمان وان المذاء من النفاق قال الحليمي هو ان يجمع بين الرجال والنساء ثم يخليهم يماذي بعضهم بعضا واخذ من المذي وقيل هو ارسال الرجال مع النساء من قوله مذيت الفرس اذا ارسلتها ترعى والله سبحانه وتعالى اعلم -

الثانية - شعبة القيام بحقوق العيال

هذه شعبة القيام بحقوق العيال والمراد به النفقة على العيال قال تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وقال تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق نحن نرزقهم واياكم ويدخل فيه الرفق بالخدام والاحسان الى المماليك فان المماليك والخدام في حكم العيال يجب على السيد مداراتهم ومواساتهم والاحسان اليهم لقوله تعالى واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت ايمانكم اي عبيدكم واماءكم وقد جعل العلامة القزويني شعبة الاحسان الى المماليك شعبة مستقلة ونحن ادخلناها تحت شعبة القيام بحقوق العيال انظر ص۱۱ من مختصر الشعب -

الثالثة - شعبة برّ الوالدين

هذه شعبة برّ الوالدين - لان الوالدين سبب وجوده وحقهما اعظم الحقوق وقد

اخذ الله الميثاق اولا بعبادته - ثم كذلك بجذ مة الوالدين والاحسان اليهما قال تعالے وبالوالدين احسانا - ووصينا الانسان بوالديه احسانا اما يبلغن عندك الكبر احدهما او كلاهما فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا ولحديث عبدالله بن مسعود في الصحيحين قال سألت النبي صلى الله عليه وسلم اي العمل احب الى الله عز وجل قال الصلوٰة لوقتها قلت ثم اى قال برّ الوالدين الحديث ويدخل فيه الاجتناب عن العقوق كما في الفتح صـ ١٥/١٢ -

الرابعة - شعبة تربية الاولاد

هذه شعبة تربية الاولاد والمراد بذلك تاديبهم وتمرينهم على الملة الحنيفية وتلونيهم بالصبغة الاسلامية وتعليمهم علم الدين لقوله تعالے يا ايها الذين آمنوا قوا انفسكم واهليكم نارا وقودها الناس والحجارة قال الحسن اى مروهم بطاعة الله تعالے وعلموهم الخير وروى الحاكم مرفوعا عن على رضى عنه فى قوله تعالے قوا انفسكم واهليكم نارا قال علموا اهليكم الخير - كذا فى مختصر الشعب صـ ٦٧ - وفى هذه الآية تحذير للمسلمين عن ادخال اولادهم فى المدارس العصرية والنصرانية فمن ادخل ولده فى مدارس اسلامية فقد وقاه من النار

الخامسة - شعبة صلة الارحام

هذه شعبة صلة الارحام - قال تعالے والذين يصلون ما امر الله به ان يوصل - وقال تعالے واتقوا الله الذى تساءلون به والارحام قال الله عز وجل فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا فى الارض وتقطعوا ارحامكم اولئك الذين لعنهم الله فاصمهم واعمى ابصارهم وقال تعالے والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما امر الله به ان يوصل ويفسدون فى الارض اولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار - ولحديث انس بن مالك فى الصحيحين من احب ان يبسط له فى رزقه وان ينسأ له فى عمره فليصل رحمه ولحديث جبير بن مطعم فيهما ايضا لا يدخل الجنة قاطع يعنى قاطع رحم قال ابوحفص الغزنوى ولا فرق بين ان يكون برا او فاجرا -

السادسة - شعبة طاعة الموالى

هذه شعبة طاعة العبد لسيده فيما امره به مالم يكن فى معصية الله تعالے وللسادة على المماليك حق يجب عليهم مراعاته كما قال تعالے وهو كل على مولاه اينما يوجهه لا يأت بخير - وفى الصحيحين من حديث عبدالله بن عمر رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان العبد اذا نصح لسيده واحسن عبادة ربه فله اجره مرتين وفى سنن ابى داؤد من حديث جرير بن عبدالله العبد الآبق لا يقبل الله منه صلاته حتى يرجع الى مولاه - راجع مختصر شعب الايمان صـ ٦٧ ويتصل بذلك الرفق بالعبد كما فى الفتح صـ ٥ فيدخل فيه الاحسان الى

المماليك وبعض اهل العلم جعل حق السادة على المماليك شعبة محدة والاحسان الى المماليك شعبة على حدة - فتكونان شعبتين - وادخل بعضهم الرفق بالخدم فى شعبة القيام بحقوق العيال -

بيان النوع الثالث - من القسم الثالث

النوع الثالث من القسم الثالث اى من الشعب الايمانية الراجعة الى اعمال الابدان ما يتعلق بالعامة وهى ثمانى عشر شعبة -

الاولى - شعبة العدل فى الحكم

هذه شعبة القيام بالاحكام الالهية بالقسط والعدل قال تعالى واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل - ولا تكن للخائنين خصيما - ولا تجادل عن الذين يختانون انفسهم يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله واقسطوا ان الله يحب المقسطين - الآيات وفى حديث عبد الله بن مسعود فى الصحيحين لا حسد الا فى اثنين رجل آتاه الله مالا فسلطه على هلكته فى الحق وآخر آتاه الله الحكمة فهو يقضى بها ويعلمها والحاكم العادل من جملة سبعةٍ يظلهم الله يوم القيامة تحت ظل عرشه ويدخل فى ذلك تحريم اخذ الرشوة على الحكم -

الثانية - شعبة متابعة الجماعة

لزوم الجماعة

هذه شعبة متابعة الجماعة - اى اتباع مسلك اهل السنة والجماعة كثّر الله سوادهم وهى التمسك بما عليه الجماعة قال تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا - وفى الآية اشارة الى وجوب اتباع ما اجتمعت عليه علماء الامة وصلحاؤها - فان المفارقة عن الجماعة يحل دمه - كما فى الحديث ويدخل فيه المحافظة على جماعة الصلاة كما قال تعالى واركعوا مع الراكعين - والجماعة نوعان جماعة الصلاة فيجب حضور الجماعة وجماعة اهل الرائ والفقه الذين يقتدى بافعالهم واقوالهم مثل العلماء الراسخين فى العلم فيلزم الواحد منا ان يتابع جماعة اهل الراى والفقه ففى الحديث عليكم بالجماعة فان يد الله مع الجماعة وقال تعالى وشاورهم فى الامر نزلت فى مشاورة اهل الرأى والفقه ومتابعتهم والاقتداء بهم وقال تعالى ولا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وقال تعالى اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم فيجب متابعة جماعة اهل الانعام والهدى -

الثالثة - شعبة طاعة اولى الامر من المسلمين

هذه شعبة طاعة ولاة الامور من اهل الاسلام والمعنى طاعة امراء الاسلام شعبة من الايمان مالم يامروا بمعصية فاذا امروا بمعصية فلا سمع ولا طاعة - قال تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم - وفى الصحيحين من حديث ابى هريرة من اطاعنى فقد اطاع الله ومن عصانى فقد عصا الله ومن يطع الامير فقد اطاعنى ومن يعص الامير فقد عصانى -

وهذا اذا كانت الولاة مسلمين حقا وصدقا واما اذا كان الولاة مسلمين اسما وقوما فهم ملحدون في حكم المنافقين مثل هؤلاء المتفرنجين فليس عندهم الا اسم الاسلام واسمهم اسلامي وحياتهم نصرانية غربية

الرابعة - شعبة اصلاح ذات البين

هذه شعبة اصلاح ذات البين اذا تشاجر مسلمان او طائفتان من المسلمين فيجب اصلاح ذات البين لقوله تعالى لا خير في كثير من نجواهم الا من امر بصدقة او معروف او اصلاح بين الناس ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضاة الله فسوف نؤتيه اجرا عظيما - وقوله تعالى انما المؤمنون اخوة فاصلحوا بين اخويكم - وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا تناجيتم فلا تتناجوا بالاثم والعدوان ومعصية الرسول وتناجوا بالبر والتقوى واصلحوا ذات بينكم - ولحديث ام كلثوم بنت عقبة بن ابي معيط رضي الله عنها في الصحيحين ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس فيقول خيرا وينمي خيرا قالت ولم اسمعه يرخص في شيء مما يقول الناس كذب الا في ثلاث الحرب والاصلاح بين الناس وحديث الرجل امرأته وحديث المرأة زوجها ويدخل في ذلك قتال الخوارج والبغاة فانه اصلاح بين الناس ولعل المراد بالكذب ما يكون من قبيل المعاريض والتورية بان يأتي بكلمات محتملة ويفهم المخاطب منها ما يطيب قلبه فاذا سعى في الاصلاح جاز له ان يفعل ذلك ويورّي وكذلك يجوز له في الحرب ان يأتي بالفاظ تحتمل وجهين فيورّي بها عن احد المعنيين ليغتر السامع باحدهما عن الآخر ومن هذا الباب ما روى الترمذي في شمائله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه مازح عجوزا فقال لها لا تدخل الجنة عجوز فاوهما في ظاهرها ان العجائز لا يدخلن الجنة اصلا وانما اراد انهن لا يدخلن الجنة الا شبابا وما جاء عن ابراهيم عليه السلام وغيره محمول على ذلك فتفطّن -

الخامسة - شعبة المعاونة في الخير والبرّ

هذه شعبة المعاونة على البر والتقوى والطاعة اي معاونة بعضهم بعضا على ما فيه خير لا على ما فيه شر وفي هذا الزمان انعكس الحال قال تعالى وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان وقال تعالى ويل للمصلين الذين هم الى ويمنعون الماعون - وفي الصحيحين من حديث انس بن مالك انصر اخاك ظالما او مظلوما فقال رجل يا رسول الله انصره مظلوما فكيف انصره ظالما فقال تمنعه من الظلم فذلك نصرك اياه قلت ويمكن ان يدخل في هذا فك الرقاب والاعتاق سبيل الله عز وجل والله تعالى اعلم - قال تعالى فلا اقتحم العقبة وما ادراك ما العقبة فك رقبة او اطعام في يوم ذي مسغبة يتيما ذا مقربة او مسكينا ذا متربة وجعل القزويني - العتق لوجه الله عز وجل شعبة مستقلة من شعب الايمان

انظر ص ٢٨ من مختصر الشعب -

السادسة - شعبة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

هذه شعبة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يخفى ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من اعظم شعب الايمان اذ به قوام امر الدين وحفظ الشريعة وتطهير البلاد من معصية الله عز وجل وبه يرتفع

البلاء عن المطيع ولا يعم الله الكل بالعذاب لانه اذا كثر الخبث عم العقاب الصالح والطالح واذا لم ياخذوا على يد الظالم اوشك ان يعمهم الله بعقاب من عنده فيجب على طالب الآخرة بذل الجهد فى اداء هذه الفريضة لا سيما فى هذا الزمان الذى كثر فيه الفساد وظهرت الزندقة والالحاد. قال تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون. كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله. ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة الى قوله الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله. وقال تعالى لعن الذين كفروا من بنى اسرائيل على لسان داؤد وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون. ولحديث ابى سعيد فى صحيح مسلم من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك اضعف الايمان وحديث عبد الله بن مسعود فيه ايضا ما من نبى بعثه الله فى امته قبلى الا كان له فى امته حواريون واصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بامره ثم انها تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون ويفعلون ما لا يؤمرون فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن وليس وراء ذلك من الايمان حبة خردل وجعل بعض اهل العلم الامر بالمعروف والنهى عن المنكر داخلا فى المعاونة على البر فلا يكونان شعبتين مستقلتين بل شعبة واحدة وتفصيل احكام الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فى احياء العلوم للغزالى۔

السابعة - شعبة اقامة حدود الله تعالىٰ

هذه شعبة اقامة حدود الله. والحدود الاصلية خمسة[1] حد القتل. وقد شرع لحفظ الابدان. وحد الزنا[2] وقد شرع لحفظ الانساب. وحد القذف[3] وقد شرع لحفظ الاعراض. وحد الخمر[4] وقد شرع لحفظ العقول. وحد السرقة[5] وقد شرع لحفظ الاموال وحسبنا الله ونعم الوكيل ويدخل فيه المحافظة على حدود الله تعالىٰ اى الوقوف عند الحدود التى حدها الله تعالىٰ وبيّنها فى كتابه وحرّم التجاوز عنها كما قال تعالىٰ تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين وقال عليه الصلاة والسلام ان الله سبحانه وتعالى حدّ حدودا فلا تعتدوها وقال تعالىٰ حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وبالجملة يدخل فيه المحافظة على الحدود التى حدّها الله تعالىٰ من الحلال والحرام

الثامنة - شعبة الجهاد فى سبيل الله

هذه شعبة الجهاد وفضيلته ظاهرة باهرة لان الجهاد وسيلة الى اعلاء الدين واعلاء كلمة الله ونشره وذريعة الى اخزاء الكفر واخماده ودحضه. قال تعالىٰ يا ايها النبى جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم والمراد به ان القتال فى سبيل الله لاعلاء كلمة الله شعبة من الايمان. واما اذا كان القتال للقومية والوطنية فليس بشئ من الايمان لان حقيقة الجهاد فى الشرع افراغ الجهد فى اعلاء

كلمة الاسلام واعزاز الدين - لا لاعلاء كلمة القوم والوطن وو الله ان حملة رأية القومية والوطنية قوم لا يجادون يفقهون حديثا - قال تعالى ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون فى سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا فى التوراة والانجيل - وقال تعالى يا ايها النبى حرض المؤمنين على القتال - وقال تعالى يا ايها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة - وقال تعالى وجاهدوا فى الله حق جهاده - وقال تعالى يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم - وفى حديث ابى هريرة - فى الصحيحين سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم اى الاعمال افضل قال الايمان بالله ورسوله فقيل ثم ماذا قال الجهاد فى سبيل الله قيل ثم ماذا قال حج مبرور ويدخل فيه المرابطة فى سبيل الله وهى الاقامة فى وجه العدو ومستعد اله لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله ولحديث سهل بن سعد الساعدى رضى الله عنه فى صحيح البخارى رباط يوم فى سبيل الله خير من الدنيا وما فيها والمرابطة فى سبيل الله تنزل من الجهاد والقتال بمنزلة الاعتكاف فى المساجد من الصلاة لان المرابط يقيم فى وجه العدو ومثل قيامه مستعد اله وحقيقة المرابطة الملازمة ومحافظة ثغور الاسلام عن دخول اعداء الله فى بلاد المسلمين ويدخل فى الجهاد الثبات للعدو وترك الفرار من الزحف لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار الآية وقوله تعالى يا ايها النبى حرض المؤمنين على القتال ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين الآية وفى صحيح البخارى من حديث عبد الله بن ابى اوفىٰ لا تتمنوا لقاء العدو واسئلوا الله العافية واذا لقيتموهم فاثبتوا واعلموا ان الجنة تحت ظلال السيوف ويدخل فى الجهاد ايضا اداء الخمس من المغنم فانه من متعلقات الجهاد وقد جعل القزوينى - الجهاد والمرابطة والثبات للعدو واداء الخمس من المغنم اربع شعب ذكر كلا منها علحدة وذكرها فى سلسلة واحدة لتقاربها انظر المختصر من ص۲۲ الى ص۲۷ ويدخل فيه ايضا جهاد النفس لان النفس اعدى عدو بين جنبيه وهو عدو قريب وقال تعالى يا ايها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة - وقال النبى صلى الله عليه وسلم المجاهد من جاهد نفسه -

اعلم انا قد ادخلنا المرابطة فى سبيل الله والثبات للعدو وترك الفرار من الزحف كلها داخلة فى شعبة الجهاد والعلامة القزوينى جعل المرابطة والثبات للعدو شعبتين مستقلتين سوى شعبة الجهاد فافردهما بالذكر والله اعلم -

التاسعة - شعبة اداء الامانة

هذه شعبة الامانة يجب اداءها لمن ائتمنك ولا يجوز الخيانة فيها اصلا وفى الحديث لا ايمان لمن لا امانة له وقال تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها - وقال تعالى فليؤد الذى اؤتمن امانته - وقال تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال -

ولا يخفى ان الامانة مفتاح الصلاح والفلاح ولا يشك فيه عاقل. وفي الصحيحين ثلاث من
كن فيه فهو منافق وان صام وصلى وزعم انه مسلم اذا حدث كذب واذا وعد اخلف واذا
ائتمن خان. ويدخل في الامانة تولية المناصب والاعمال لاصحابها. فمن ولى امرا الى غير اهله
فقد خان المسلمين. وجعل بعضهم اداء الخمس من باب الامانة وبعضهم جعله من باب الجهاد
والعلامة القونوي جعل اداء الخمس شعبة مستقلة شعبة تاسعة وعشرين من الايمان
انظر ص٢٧ من مختصر الشعب.

وايضا جعل العلامة القونوي قبض اليد عن مال الغير شعبة مستقلة سوى شعبة الامانة
وادخل في قبض اليد عن مال الغير تحريم السرقة وقطع الطريق واكل مالا يستحقه شرعا واكل الرشا
لقوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل. الآية وقوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا
عليهم طيبات احلت لهم الى واكلهم اموال الناس بالباطل. ويل للمطففين واوفوا الكيل اذا كلتم
وزنوا بالقسطاس المستقيم انظر ص٣٦ من مختصر الشعب. قلت يمكن ان يجعل هذا كله داخلا في
شعبة الامانة والله سبحانه وتعالى اعلم.

العاشرة . شعبة الاقراض في سبيل الله

هذه شعبة الاقراض في سبيل الله قال تعالى واقيموا الصلاة واتوا الزكوة واقرضوا الله
قرضا حسنا وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيرا واعظم اجرا.
والاقراض في سبيل الله اعظم اجرا من الصدقة. وكيف وان المحتاج يستغني به عن الهلك
ومعنى الاقراض في سبيل الله هو الاقراض المجرد عن الربا فيدخل في ذلك ترك الربا.

الحادية عشر . شعبة اكرام الجار والاحسان اليه

هذه شعبة اكرام الجار والاحسان اليه قال النبي صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم
الآخر فليكرم جاره. اخرجه البخاري ومسلم.
وقال تعالى وبالوالدين احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب
والصاحب بالجنب. ويدخل فيه اكرام الضيف ففي الحديث من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه
وقال تعالى هل اتاك حديث ضيف ابراهيم المكرمين والعلامة القونوي جعل اكرام الضيف شعبة
واكرام الجار شعبة فجعلهما شعبتين. وهما متقاربتان والامر بين يديك

الثانية عشر . شعبة حسن المعاملة

هذه شعبة حسن المعاملة قال تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واحسنوا اي عاملوا الناس
بالتي هي احسن. ان الله يحب المحسنين. وقال صلى الله عليه وسلم اتبع السيئة الحسنة تمحها وخالق الناس بخلق
حسن. ويدخل في ذلك التجارة مع الصدق والامانة والاحتراز عن التناجش والسوم على سوم اخيه

ويدخل فيه جمع المال من حله هكذا ذكر العلماء - فان فريضة اكل الحلال موقوفة على جمع المال من حله
(قلت) الاولى ان يجعل هذه الشعبة - شعبة كسب الحلال ليناسب - الشعبة اللاحقة
الآتية بعدها - ولان شعبة حسن المعاملة - قد تقدمت فلا يتكرر -

الثالثة عشر - شعبة انفاق المال فى حقه او شعبة الجود والسخاء والكرم

هذه شعبة انفاق المال فى الوجوه المرضية وحفظه عن الاضاعة والاسراف والتقتير لان المال الحلال نعمة من الله عز وجل فينبغى ان لا يقصد به التفاخر والمباهاة ويحفظه عن الاسراف والتبذير والتقتير قال الله تعالى ويسئلونك ماذا ينفقون قل ما انفقتم من خير فللوالدين والاقربين وقال تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا - وقال تعالى من كان يريد حرث الآخرة نزد له فى حرثه اى نعطه فى الدنيا والآخرة ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وماله فى الآخرة من نصيب - (والاسراف) انفاق المال فيما زاد على حاجته قال تعالى كلوا واشربوا ولا تسرفوا ان الله لا يحب المسرفين - (والتبذير) صرف المال فى الحرام كالزنا والخمر والات اللهو واللعب بالرهان وايضا صرف المال بقصد المباهاة والمفاخرة . قال تعالى ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين (والتقتير) ترك الانفاق او تقليله فنهى الله تعالى عن ذلك كله قال تعالى والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما - ويدخل فى ذلك الاقتصاد فى النفقة وتحريم الاسراف وقد جعله العلامة القزوينى شعبة مستقلة انظر ص۲۵ من مختصر الشعب والعلامة القزوينى ذكر فى مختصر الشعب فى ص۵ شعبة باسم الجود والسخاء والكرم وهو انفاق المال الكثير بسهولة من النفس فى الامور الجليلة القدر الكثيرة النفع كما ينبغى ويقابله البخل كما قال تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين الذين ينفقون فى السراء والضراء وغيرها من الآيات ونقول فى عكسه واعتدنا للكافرين عذابا مهينا الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل ، وقال تعالى ومن يبخل فانما يبخل عن نفسه - وقال تعالى ومن يوق شح نفسه فاولئك هم المفلحون وفى حديث ابى هريرة عند الصحيحين ما من يوم يصبح العباد فيه الا ملكان ينزلان فيقول احدهما اللهم اعط منفقا خلفا ويقول الآخر اللهم اعط ممسكا تلفا - انتهى كلامه ملخصا - وفى الصحيحين عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال كان النبى صلى الله عليه وسلم اجود الناس بالخير وكان اجود ما يكون فى رمضان اجود بالخير من الريح المرسلة والشيخ حسن عبد الرزاق الاطوالى جعلها شعبتين - شعبة الجود والكرم على حدة وشعبة انفاق المال فى الوجوه المرضية على حدة -

وخلاصة الكلام

ان انفاق المال فى وجوه الخير خصلة جميلة والجود والسخاء اعظم واجل منه لان الجود والكرم ليس خاصا بالمال بل هو عام فى المال وغيره يشمل الجود بالمال والجاه والعلم والمعاونة فى البر والخير وهما متقاربتان فان شئت فاجعلهما شعبتين من الايمان وان شئت فاجعلهما شعبة واحدة - والاولى عندى جعلهما شعبتين لاهميتهما ودلالة كل منهما على خصلة محمودة قلت ويمكن ان يدخل فى الجود والكرم

الاعتاق فی سبیل اللہ وفک الرقاب کما یمکن ان یدخل هذا فی المعاونة فی الخیر۔

الرابعة عشر۔ شعبة افشاء السلام

هذه شعبة افشاء السلام علی المسلمین والمقصود به مقاربة اهل الدین ومودتهم فان افشاء السلام بینهم والمصافحة لهم من اسباب تاکید المودة والاخوة الایمانیة قال تعالٰی یاایها الذین امنوا لا تدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستأنسوا وتسلموا علی اهلها و اذا دخلتم بیوتا فسلموا وقال النبی صلی اللہ علیه وسلم افشوا السلام فیما بینکم تحابوا۔ وفی حدیث ابی هریرة عند مسلم والذی نفسی بیده لا تدخلوا الجنة حتی تؤمنوا ولا تؤمنوا حتی تحابوا اولا ادلکم علی شئ اذا فعلتموه تحاببتم افشوا السلام بینکم وحدیث قتادة فی صحیح البخاری قال قلت لانس اکانت المصافحة فی اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم فقال نعم ویدخل فی ذلک رد السلام ایضا لان رد السلام فرض لقوله تعالٰی واذا حییتم بتحیة فحیوا باحسن منها او ردوها۔

والعلامة القزوینی جعل مقاربة اهل الدین ومودتهم وافشاء السلام بینهم والمصافحة لهم۔ شعبة علیحدة انظر ص۷۰ وجعل رد السلام شعبة انظر ص۶۹ من مختصر الشعب وجعل مباعدة الکفار والمفسدین والغلظ علیهم شعبة علیحدة انظر ص۷۳۔ من مختصر الشعب۔

واستدل لذلک بقوله تعالٰی لایتخذ المؤمنون الکافرین اولیاء من دون المؤمنین ومن یفعل ذلک فلیس من اللہ فی شئ الا ان تتقوا منهم تقاة۔ وقوله تعالٰی یاایها الذین امنوا لا تتخذوا آباءکم واخوانکم اولیاء ان استحبوا الکفر علی الایمان ومن یتولهم منکم فاولئک هم الظالمون وقوله تعالٰی یاایها الذین امنوا لا تتخذوا عدوی وعدوکم اولیاء تلقون الیهم الی آخر السورة۔

قلت، وحیث ان المقصود من افشاء السلام علی المسلمین والمصافحة لهم مقاربة اهل الدین ومودتهم وتاکید الاخوة الاسلامیة فیدخل فی شعبة افشاء السلام صحبة الصالحین ومجالستهم ومعیتهم والقعود معهم کما قال تعالٰی یاایها الذین امنوا اتقوا اللہ وکونوا مع الصادقین۔ ای خالطوهم وجالسوهم واغتنموا معیة الصادقین ومصاحبتهم امر اللہ عز وجل اولا بالتقوی وثانیا بمعیة الصادقین المخلصین ومصاحبتهم ففیه ترغیب فی صحبة الصالحین وعباده المخلصین۔ وقوله تعالٰی ونادی نوح ابنه وکان فی معزل یا بنی ارکب معنا ولا تکن مع الکافرین۔ وقال بندار صحبة اهل البدع تورث الاعراض عن الحق۔ وکان السلف رحمهم اللہ تعالٰی یتحرجون ویتحرزون عن رؤیة اهل القسوة والغفلة فضلا عن الصحبة والمعیة قال ابن عساکر فی کتابه تبیین کذب المفتری۔ اخبرنی الشیخ ابو المظفر احمد بن الحسن الشعیری ببسطام قال انا جدی لامی ابو الفضل محمد بن علی بن احمد السهلکی قال حکی لی واحد من اهل العلم والتصوف (والزهد) عن القاضی ابی بکر بن الباقلانی رحمه اللہ قال کنت انا والاستاذ ابو اسحق الاسفرائینی والاستاذ ابن فورک رحمهما اللہ معا فی درس الشیخ ابی الحسن الباهلی (البصری) تلمیذ الشیخ ابی الحسن الاشعری قال القاضی ابو بکر کان الشیخ الباهلی یدرس لنا فی کل جمعة مرة واحدة وکان منا فی حجاب یرخی الستر بیننا وبینه کی لا نراه قال وکان من شدة اشتغاله باللہ تعالٰی مثل واله او مجنون لم یکن یعرف مبلغ درسنا

حتے نذ کرہ ذلک قال وکنا نسأل عن سبب النقاب وارسال الحجاب بینه وبین هؤلاء الثلاثة کاحتجابه عن الکل فاجاب انکم تردن السوقه وهم اهل الغفلة نتزو فی بالعین التی تزونهم قال وکانت ایضا جاریته تخدمه فکان حالها ایضا کحال غیرها معه من الحجاب وارخاء الستر. اهکذا فی تبیین کذب المفتری ص۱۷

الخامسة عشر۔ شعبة تشمیت العاطس

هذه شعبة تشمیت العاطس فیسن لمن عطس عنده رجل من المسلمین ان یقول له یرحمك الله لکن بعد ان یحمد الله العاطس لحدیث ابی بردة فی صحیح مسلم عن ابی موسی الاشعری اذا عطس احدکم فحمد الله فشمتوه واذا لم یحمد الله فلا تشمتوه۔

السادسة عشر۔ شعبة کف الاذی عن الناس

هذه شعبة کف الاذی عن الناس ای مایؤذی الناس ومایؤذی دوابهم قال النبی صلی الله علیه وسلم اتقوا الملاعن الثلاث البراز فی الطریق وفی الموارد وفی الظل وتحت الشجرة المثمرة ومن هذا الباب قوله صلی الله علیه وسلم اذا قتلتم فاحسنوا القتلة واذا ذبحتم فاحسنوا الذبحة وفی الحدیث لاضرر ولا ضرار فی الاسلام وفی الحدیث المسلم من سلم المسلمون من لسانه ویده۔

السابعة عشر۔ شعبة اجتناب اللهو

هذه شعبة اجتناب اللهو وهی قریبة من شعبة اماطة الاذی عن الطریق ثم اللهو هو کل ما یلهی العبد عن ذکر ربه مثل المزمارة والطبل والرقص والضرب بالاکف وبالجملة کل مایلهی العبد عن ذکر الله فهو لهو قال تعالی قل ما عند الله خیر من اللهو ومن التجارة۔ یا ایها الذین امنوا لا تلهکم اموالکم ولا اولادکم عن ذکر الله۔

الثامنة عشر۔ شعبة اماطة الاذی عن الطریق

وهی الشعبة السابعة والسبعون ادنی شعب الایمان والمراد باماطة الاذی عن الطریق انه الة مایؤذی کشوك وخبث وحجر لحدیث ابی هریرة المتقدم الایمان بضع وسبعون شعبة افضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذی عن الطریق والحیاء شعبة من الایمان وانما جعلت هذه الشعبة ادنی شعب الایمان لانها دفع ادنی ضرر وجعل الحیاء اوسط شعب الایمان لانه الداعی الی باقی الشعب لانه یبعث علی الخوف من فضیحة الدنیا والاخرة فیأتمر وینزجر وفی طریق اهل التحقیق ارید بالاذی النفس التی هی منبع الاذی لصاحبها وغیره۔ وروی عن ابی ذر رضی الله عنه قال قال النبی صلی الله علیه وسلم عرضت علی اعمال امتی حسنها وسیئها فوجدت فی محاسن اعمالها الاذی یماط عن الطریق ووجدت فی مساوی اعمالها النخاعة تکون فی المسجد لا تدفن وروی عنه صلی الله علیه وسلم انه قال نزع رجل لم یعمل خیرا قط غصن شوك عن الطریق فشکر

الله تعالےٰ ذلك له فادخله الجنة و العلامة القزوینی جعل الشعبة السابعة والسبعین ـ ان یحب الرجل لاخیه ما یحب لنفسه ویکره له ما یکره لنفسه وادخل فیه اماطة الاذی عن الطریق وختم بها الکتاب والله اعلم بالصواب ولنعم ما قیل اذا ازال احدکم اذی عن طریق فلیقل عند ازالته لا اله الا الله لیکون جامعا بین اعلاها وادناها۔

هذا وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین ۔ قد تم شرح شعب الایمان نسأل الله سبحانه وتعالےٰ ان یذیقنا حلاوة الایمان ویرزقنا طعم الاسلام ویجعلنا حائزین لشعب الایمان علی وجه الکمال والتمام ویثبت اقدامنا علی ملة سید الانام ویتوفانا علی سنته وکمال محبته وطریقة اصحابه الغر الکرام ویحشرنا فی زمرته وتحت لوائه یوم القیام ۔ واغفر لنا ولآبائنا وامهاتنا وابنائنا وازواجنا ۔ ومشایخنا واقاربنا واحبابنا واسترنا بسترك الجمیل ونجنا بعفوك وحلمك من العذاب الوبیل وارضنا وارض عنا وتقبل منا انك انت السمیع العلیم وتب علینا انك انت التواب الرحیم ۔ وصل وسلم وبارك وترحم وتحنن علی کافة الانبیاء والمرسلین وخاصة علی سیدنا ومولانا ونبینا ورسولنا وشفیعنا سید الاولین والآخرین وعلی آله واصحابه الغر المحجلین ومن تبعهم باحسان الی یوم الدین ومن تبعهم باحسان الی یوم الدین وعلینا معهم یا ارحم الراحمین ویا اکرم الاکرمین ویا اجود الاجودین ۔

قال المؤلف عفا الله عنه حصل الفراغ من تالیف هذه الرسالة اولا
قبیل المغرب من یوم الجمعة ۱۱ ربیع الاول سنة ۱۳۶۷ھ
وحصل الفراغ من تکمیلها وترتیبها بعد الاضافات الجدیدة
المفیدة عند الاشراق
۸ شوال المکرم سنة ۱۳۸۷ھ
یوم الخمیس ◆
ولله الحمد اولا وآخرا ۔

تحفۃ القاری

بحل

مشکلات البخاری

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فہرس الجزء الثانی من تحفۃ القاری بشرح صحیح البخاری

عنوان	صفحہ
کتاب العلم	۲
تعریف العلم	۲
تعریف العقل	۳
باب فضل العلم	۳
باب من سئل علماء وهو مشتغل فی حدیثہ	۴
فاتم الحدیث ثم اجاب السائل	.
باب من رفع صوته بالعلم	۴
باب قول المحدث حدثنا واخبرنا وانبأنا	۵
باب طرح الامام المسئلة علی اصحابه	۶
لیختبر ما عندهم من العلم	.
باب القراءة والعرض علی المحدث	۶
باب ما یذکر فی المناولة وکتاب اهل العلم	۷
بالعلم الی البلدان بیان الفرق بین جمع ابی بکر وجمع عثمان	۸
باب من قعد حیث ینتهی به المجلس ومن	۸
رأی فرجة فی الحلقة فجلس فیها	.
باب قول النبی صلی الله علیه وسلم رب	۹
مبلغ اوعی من سامع	-
باب العلم قبل القول والعمل	۹
باب ما کان النبی صلی الله علیه وسلم	۱۰
یتخولهم بالموعظة والعلم کی لا ینفروا	-
باب من جعل لاهل العلم ایاما معلومة	۱۰
باب من یرد الله به خیرا یفقهه فی الدین	۱۱
باب الفهم فی العلم	۱۱
باب الاغتباط فی العلم والحکمة	۱۲
باب ما ذکر فی ذهاب موسی فی البحر	۱۲
الی الخضر علیهما السلام کلمة فی حیاة الخضر علیه السلام	۱۴
باب قول النبی صلی الله علیه وسلم اللهم علمه الکتاب	۱۴
باب متی یصح سماع الصغیر	۱۵
باب الخروج فی طلب العلم	۱۵
باب فضل من علم وعلّم	۱۵
باب رفع العلم وظهور الجهل	۱۷
باب فضل العلم	۱۷
باب الفتیا وهو واقف علی ظهر الدابة	۱۷
او غیرها	۴
باب من اجاب الفتیا باشارة الید والرأس	۱۸
باب تحریض النبی صلی الله علیه وسلم وفد	۱۹
عبد القیس علی ان یحفظوا الایمان والعلم	.
ویخبروا من وراءهم	۶
باب الرحلة فی المسئلة النازلة	۱۹
باب التناوب فی العلم	۲۰
باب الغضب فی الموعظة والتعلیم اذا	۲۰
رأی ما یکره	.
باب من برک علی رکبتیه عند الامام او المحدث	۲۱
باب من اعاد الحدیث ثلاثا لیفهم	۲۲
باب تعلیم الرجل امته واهله	۲۲
باب عظة الامام النساء وتعلیمهن	۲۶
باب الحرص علی الحدیث	۲۶
باب کیف یقبض العلم	۲۶
باب هل یجعل للنساء یوم علی حدة فی العلم	۲۷
باب من سمع شیئا فلم یفهمه فراجعه حتی یعرفه	۲۷
باب لیبلغ العلم الشاهد الغائب	۲۸
باب اثم من کذب علی النبی صلی الله علیه وسلم	۲۹
باب کتابة العلم	۳۰
باب العلم والعظة باللیل	۳۷

عنوان	صفحہ	عنوان	صفحہ
باب السمر بالعلم	۳۸	باب من تبرز علے لبنتین	۵۸
باب حفظ العلم	۴۰	باب خروج النساء الی البراز	۵۸
باب الانصات بعلماء	۴۱	باب التبرز فے البیوت	۶۰
باب ما یستحب للعالم اذا سئل ای الناس	۴۱	باب الاستنجاء بالماء	۶۰
اعلم فیکل العلم الی اللہ تعالے	۔	باب من حمل معہ الماء لطھورہ	۶۰
باب من سأل وھو قائم عالما جالسا	۴۲	باب حمل العنزۃ مع الماء فی الاستنجاء	۶۱
باب السؤال والفتیا عند رمی الجمار	۴۳	باب النھی عن الاستنجاء بالیمین	۶۱
باب قول اللہ تعالے وما اوتیتم من العلم	۴۳	باب لا یمسک ذکرہ بیمینہ اذا بال	۶۱
الا قلیلا	۔	باب الاستنجاء بالحجارۃ	۶۱
بیان الفرق بین الروح والنفس	۴۴	باب لا یستنجی بروث	۶۱
باب من ترک بعض الاختیار مخافۃ ان	۴۵	باب الوضوء مرۃ مرۃ	۶۲
یقصر فھم بعض الناس فیقعوا فی اشد منہ	۔	باب الوضوء مرتین مرتین	۶۲
باب من خص قدما دون قوم کراھیۃ	۴۵	باب الوضوء ثلاثا	۶۳
ان لا یفھموا باب الحیاء فی العلم	۴۶	باب الاستنثار فے الوضوء	۶۳
باب من استحی فامر غیرہ بالسؤال	۴۶	باب غسل الرجلین ولا یمسح علی القدمین	۶۳
باب ذکر العلم والفتیا فی المسجد	۴۷	باب المضمضۃ فے الوضوء	۶۶
باب من اجاب السائل باکثر مما سألہ	۴۷	باب غسل الاعقاب	۶۶
کتاب الوضوء باب فی الوضوء	۴۹	باب غسل الرجلین فی النعلین ولا یمسح	۶۷
....		علی النعلین	۔
باب لا تقبل صلاۃ بغیر طھور	۵۰	باب التیمن فے الوضوء والغسل	۶۷
باب فضل الوضوء والغر المحجلین من	۵۰	باب التماس الوضوء اذا حانت الصلاۃ	۶۷
آثار الوضوء	۔	باب الماء الذی یغسل بہ شعر الانسان	۶۸
باب لا یتوضأ من الشک حتی یستیقن	۵۲	وسور الکلاب وممرھا فے المسجد	۔
باب التخفیف فے الوضوء	۵۲	باب اذا شرب الکلب فے الاناء	۷۰
باب اسباغ الوضوء	۵۲	باب من لم یر الوضوء الا من المخرجین	۷۱
باب غسل الوجہ بالیدین من غرفۃ واحدۃ	۵۳	القبل والدبر	۔
باب التسمیۃ علی کل حال وعند الوقاع	۵۳	تحقیق وجوب الوضوء من الخارج من	۷۱
باب ما یقول عند الخلاء	۵۴	غیر السبیلین	۷۱
باب وضع الماء عند الخلاء	۵۴	تحقیق وجوب الوضوء من القھقھۃ	۷۲
باب لا تستقبل القبلۃ بغائط او بول عند	۵۴	وذکر ما جاء فیہ من المسانید والمراسیل	۔
البناء جدار او نحوہ	۔	باب الرجل یوضئ صاحبہ	۷۸

عنوان	صفحہ
باب قراءة القرآن بعد الحدث وغيره	۷۸
باب من لم يتوضأ إلا من الغشي المثقل	۷۹
باب مسح الرأس كله	۸۰
باب غسل الرجلين إلى الكعبين	۸۰
باب استعمال فضل وضوء الناس	۸۰
باب من مضمض واستنشق من غرفة واحدة	۸۱
باب مسح الرأس مرة	۸۱
باب وضوء الرجل مع امرأته وفضل وضوء المرأة	۸۲
باب صب النبي صلى الله عليه وسلم وضوءه على المغمى عليه	۸۳
باب الغسل والوضوء في المخضب والقدح والخشب والحجارة	۸۳
باب الوضوء من التور	۸۳
باب الوضوء بالمد	۸۳
باب المسح على الخفين	۸۴
حكم المسح على العمامة	۸۴
باب إذا أدخل رجليه وهما طاهرتان	۸۵
باب من لم يتوضأ من لحم الشاة والسويق	۸۶
بيان الحكمة في الوضوء مما مست النار	۸۶
باب من مضمض من السويق ولم يتوضأ	۸۶
باب هل يمضمض من اللبن	۸۷
باب الوضوء من النوم	۸۷
باب الوضوء من غير حدث	۸۷
ذكر اختلاف السلف في معنى آية الوضوء	۸۸
باب من الكبائر أن لا يستتر من بوله	۸۹
باب ما جاء في غسل البول	۹۰
باب ترك النبي صلى الله عليه وسلم والناس الأعرابي حتى فرغ من بوله في المسجد	۹۰
باب صب الماء على البول في المسجد	۹۰
باب بول الصبيان	۹۱
باب البول قائما وقاعدا	۹۱
باب البول عند صاحبه والتستر بالحائط	۹۱
باب البول عند سباطة قوم	۹۱
باب غسل الدم	۹۲
باب غسل المني وفركه وغسل ما يصيب من المرأة	۹۲
باب إذا غسل الجنابة أو غيرها فلم يذهب أثره	۹۳
باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها	۹۳
باب ما يقع من النجاسات في السمن والماء	۹۶
باب البول في الماء الدائم	۹۷
باب إذا ألقي على ظهر المصلي قذر أو جيفة لم تفسد عليه صلاته	۹۸
باب البزاق والمخاط ونحوه في الثوب	۹۹
باب لا يجوز الوضوء بالنبيذ ولا بالمسكر	۱۰۰
باب غسل المرأة أباها الدم عن وجهه	۱۰۰
باب السواك	۱۰۰
باب دفع السواك إلى الأكبر	۱۰۱
باب فضل من بات على الوضوء	۱۰۲
كتاب الغسل	۱۰۳
باب الوضوء قبل الغسل	۱۰۳
باب غسل الرجل مع امرأته	۱۰۳
باب الغسل بالصاع ونحوه	۱۰۳
باب من أفاض على رأسه ثلاثا	۱۰۳
باب الغسل مرة واحدة	۱۰۴
باب من بدأ بالحلاب أو الطيب عند الغسل	۱۰۴
باب المضمضة والاستنشاق في الجنابة	۱۰۶
باب مسح اليد بالتراب لتكون أنقى	۱۰۶
باب هل يدخل الجنب يده في الإناء قبل أن يغسلها إذا لم يكن على يده قذر غير الجنابة	۱۰۶

عنوان	صفحہ
باب من افرغ بيمينه على شماله في الغسل	۱۰۷
باب تفريق الغسل والوضوء	۱۰۷
باب اذا جامع ثم عاد ومن دار على نسائه	۱۰۸
في غسل واحد	۰
باب غسل المذي والوضوء منه	۱۰۸
باب من تطيب ثم اغتسل وبقي اثر الطيب	۱۰۸
باب تخليل الشعر حتى ظن انه قد اروى	۱۰۸
بشرته افاض عليه	۰
باب من توضأ في الجنابة ثم غسل سائر جسده	۱۰۹
ولم يعد غسل مواضع الوضوء منه مرة اخرى	۰
باب اذا ذكر في المسجد انه جنب خرج كما هو	۱۰۹
ولا يتيمم	۰
باب نفض اليدين من غسل الجنابة	۱۰۹
باب من بدأ بشق رأسه الايمن في الغسل	۱۰۹
باب من اغتسل عريانا وحده في الخلوة	۱۰۹
ومن تستر والتستر افضل	۰
باب من تستر في الغسل عند الناس	۱۱۰
باب اذا احتلمت المرأة	۱۱۰
باب عرق الجنب وان المسلم لا ينجس	۱۱۰
باب الجنب يخرج ويمشي في السوق وغيره	۱۱۰
باب كينونة الجنب في البيت اذا توضأ	۱۱۱
قبل ان يغتسل	۰
باب نوم الجنب	۱۱۱
باب الجنب يتوضأ ثم ينام	۱۱۱
باب اذا التقى الختانان	۱۱۲
باب غسل ما يصيب من فرج المرأة	۱۱۳
كتاب الحيض	۱۱۴
باب كيف كان بدء الحيض	۱۱۵
باب الامر للنساء اذا نفسن	۱۱۵
باب غسل الحائض رأس زوجها و	۱۱۶
ترجيله	۰

عنوان	صفحہ
باب قراءة الرجل في حجر امرأته	۱۱۶
وهي حائض	۰
باب من سمى النفاس حيضا	۱۱۶
باب مباشرة الحائض	۱۱۷
باب ترك الحائض الصوم	۱۱۸
باب تقضي الحائض المناسك كلها الا الطواف	۱۱۸
بالبيت	۰
باب الاستحاضة	۱۲۰
باب غسل دم الحيض	۱۲۰
باب اعتكاف المستحاضة	۱۲۰
باب هل تصلي المرأة في ثوب حاضت فيه	۱۲۰
باب الطيب للمرأة عند غسلها من المحيض	۱۲۱
باب دلك المرأة نفسها اذا تطهرت من المحيض	۱۲۱
باب غسل المحيض	۱۲۱
باب امتشاط المرأة عند غسلها من المحيض	۱۲۱
باب نقض المرأة شعرها عند غسل المحيض	۱۲۲
باب قول الله عز وجل مخلقة وغير مخلقة	۱۲۲
باب كيف تهل الحائض بالحج والعمرة	۱۲۳
باب اقبال المحيض وادباره وتحقيق معنى	۱۲۳
اقبال الحيض وادباره	۰
باب لا تقضي الحائض الصلاة	۱۲۸
باب النوم مع الحائض وهي في ثيابها	۱۲۹
باب من اتخذ ثياب الحيض سوى ثياب الطهر	۱۲۹
باب شهود الحائض العيدين ودعوة المسلمين	۱۲۹
ويعتزلن المصلى	۰
باب اذا حاضت في شهر ثلاث حيض وما	۱۳۰
يصدق النساء في الحيض والحمل فيما يمكن	۰
باب الصفرة والكدرة في غير ايام الحيض	۱۳۲
باب عرق الاستحاضة	۱۳۳
باب المرأة تحيض بعد الافاضة	۱۳۳
باب اذا رأت المستحاضة الطهر	۱۳۳

عنوان	صفحہ
باب الصلاۃ عن النفساء وسنتها	۱۳۳
باب	۱۳۴
رسالة وجيزة في تحقيق ما ورد من	۱۳۵
السياقات المختلفة في احاديث الحيض	.
والاستحاضة وبيان الفرق بينها	.
كتاب التيمم	۱۴۴
بيان الفرق بين آية النساء وآية المائدة	۱۴۵
باب اذا لم يجد ماء ولا ترابا	۱۴۶
باب التيمم في الحضر اذا لم يجد الماء	۱۴۷
وخاف فوت الصلاة	.
هل ينفخ في يديه بعد ما يضرب بهما	۱۴۷
الصعيد للتيمم	.
باب التيمم للوجه والكفين	۱۴۷
باب الصعيد الطيب وضوء المسلم يكفيه	۱۴۸
من الماء	.
باب اذا خاف الجنب على نفسه المرض	۱۵۰
او الموت اوخاف العطش تيمم	.
باب التيمم ضربة	۱۵۱
باب	۱۵۱
كتاب الصلوة	۱۵۲
بيان معنى الصلاة لغة وشرعا واشتقاقها	۱۵۲
بيان الحكمة في مشروعية الصلاة	۱۵۳
بيان الحكمة في السر في الظهر والعصر	۱۵۴
والجهر في العشائين والفجر	.
باب كيف فرضت الصلاة في الاسراء	۱۵۵
باب وجوب الصلاة في الثياب	۱۵۸
باب عقد الازار على القفا في الصلاة	۱۵۸
باب الصلاة في الثوب الواحد ملتحفا به	۱۵۹
باب اذا صلى في الثوب الواحد فليجعل	۱۵۹
على عاتقيه	.
باب اذا كان الثوب ضيقا	۱۶۰
باب الصلاة في الجبة الشامية	۱۶۰
باب كراهية التعري في الصلاة وغيرها	۱۶۱
باب الصلاة في القميص والسراويل	۱۶۱
والتبان والقباء	.
باب ما يستر من العورة	۱۶۲
باب الصلاة بغير رداء	۱۶۲
باب ما يذكر في الفخذ	۱۶۳
باب في كم تصلي المرأة من الثياب	۱۶۵
باب اذا صلى في ثوب له اعلام ونظر الى علمها	۱۶۵
باب ان صلى في ثوب مصلب او تصاوير	۱۶۶
هل تفسد صلاته وما ينهى عن ذلك	.
باب من صلى في فروج حرير ثم نزعه	۱۶۶
باب في الثوب الاحمر	۱۶۷
باب الصلوة في السطوح والمنبر والخشب	۱۶۷
باب اذا اصاب ثوب المصلي امرأته اذا سجد	۱۶۸
باب [illegible] على الحصير	۱۶۸
باب الصلوة على الخمرة	۱۶۸
باب الصلوة على الفراش	۱۶۸
باب الصلوة على الثوب في شدة الحر	۱۶۹
باب الصلوة في النعال وتحقيق ذلك	۱۶۹
باب الصلوة في الخفاف	۱۷۲
باب اذا لم يتم السجود	۱۷۲
باب يبدي ضبعيه ويجافي جنبيه في السجود	۱۷۲
ابواب القبلة	۱۷۲
باب فضل استقبال القبلة	۱۷۲
باب قبلة اهل المدينة واهل الشام و	۱۷۳
المشرق	.
باب قول الله عز وجل واتخذوا من	۱۷۳
مقام ابراهيم مصلى	.
باب التوجه نحو القبلة حيث	۱۷۳
كان	.

عنوان	صفحہ
باب ماجاء فی القبلة ومن لم یر الاعادة	۱۷۴
علی من سہی فصلی الی غیر القبلة	
باب حك البزاق بالید من المسجد	۱۷۵
باب حك المخاط بالحصی من المسجد	۱۷۶
باب لا یبصق عن یمینه فی الصلوٰة	۱۷۶
باب لیبصق عن یسارہ او تحت قدمه	۱۷۶
الیسری	۰
باب کفارة البزاق فی المسجد	۱۷۷
باب دفن النخامة فی المسجد	۱۷۷
باب اذا بدرہ البزاق فلیاخذ بطرف ثوبه	۱۷۷
باب عظة الامام الناس فی اتمام الصلوٰة	۱۷۷
وذکر القبلة	۰
باب هل یقال مسجد بنی فلان	۱۷۸
باب القسمة وتعلیق القنو فی المسجد	۱۷۸
باب من دعی لطعام فی المسجد ومن	۱۷۹
اجاب منه	۰
باب القضاء واللعان فی المسجد	۱۷۹
باب اذا دخل بیتا یصلی حیث شاء او حیث	۱۷۹
امر ولا یتجسس	۰
باب المساجد فی البیوت	۱۸۰
باب التیمن فی دخول المسجد وغیرہ	۱۸۰
باب هل ینبش قبور مشرکی الجاهلیة	۱۸۱
ویتخذ مکانها مساجد	۰
باب الصلوٰة فی مرابض الغنم	۱۸۲
باب الصلوٰة فی مواضع الابل	۱۸۳
باب من صلی وقدامه تنور او نار او شیٔ	۱۸۳
مما یعبد فاراد به وجه الله عز وجل	۰
باب کراهیة الصلوٰة فی المقابر	۱۸۴
باب الصلوٰة فی مواضع الخسف و	۱۸۵
العذاب	
باب الصلوٰة فی البیعة	۱۸۵

عنوان	صفحہ
باب قول النبی صلی الله علیه وسلم جعلت لی	۱۸۵
الارض مسجدا وطهورا	۰
باب نوم المرأة فی المسجد	۱۸۶
باب نوم الرجال فی المسجد	۱۸۶
باب الصلوٰة اذا قدم من سفر	۱۸۶
باب اذا دخل احدکم المسجد فلیرکع	۱۸۷
رکعتین قبل ان یجلس	۰
باب الحدث فی المسجد	۱۸۷
باب بنیان المسجد	۱۸۷
باب التعاون فی بناء المسجد	۱۸۹
باب الاستعانة بالنجار والصناع فی اعواد	۱۹۰
المنبر والمسجد	۰
باب من بنی مسجدا	۱۹۰
باب یاخذ بنصول النبل اذا مر فی المسجد	۱۹۱
باب المرور فی المسجد	۱۹۱
باب الشعر فی المسجد	۱۹۱
باب اصحاب الحراب فی المسجد	۱۹۲
باب ذکر البیع والشراء علی المنبر فی المسجد	۱۹۲
باب التقاضی والملازمة فی المسجد	۱۹۳
باب کنس المسجد والتقاط الخرق والقذی	۱۹۳
والعیدان	۰
باب تحریم تجارة الخمر فی المسجد	۱۹۳
باب الخدم للمسجد	۱۹۴
باب الاسیر او الغریم یربط فی المسجد	۱۹۴
باب الاغتسال اذا اسلم وربط الاسیر	۱۹۴
ایضا فی المسجد	۰
باب الخیمة فی المسجد للمرضی وغیرهم	۱۹۵
باب ادخال البعیر فی المسجد للعلة	۱۹۵
باب	۱۹۵
باب الخوخة والممر فی المسجد	۱۹۶
باب الابواب والغلق للکعبة والمساجد	۱۹۶

عنوان	صفحہ	عنوان	صفحہ
باب دخول المشرکات في المسجد	۱۹۷	باب الصلوة بين السواري في غير جماعة	۲۰۸
باب رفع الصوت في المسجد	۱۹۷	باب الصلوة الى الراحلة والبعير	۲۰۹
باب الحلق والجلوس في المسجد	۱۹۸	والشجر والرحل	٠
باب الاستلقاء في المسجد	۱۹۹	باب الصلوة الى السرير	۲۰۹
باب المسجد يكون في الطريق من غير	۱۹۹	باب ليرد المصلي من مر بين يديه	۲۰۹
ضرر بالناس	٠	باب اثم المار بين يدي المصلي	۲۱۰
باب الصلوة في مسجد السوق	۲۰۰	باب استقبال الرجل الرجل وهو يصلي	۲۱۰
باب تشبيك الاصابع في المسجد وغيره	۲۰۰	باب الصلوة خلف النائم	۲۱۰
باب المساجد التي على طرق المدينة و	۲۰۱	باب التطوع خلف المرأة	۲۱۰
المواضع التي صلى فيها النبي صلى الله عليه وسلم	٠	باب من لا يقطع الصلوة شيء	۲۱۱
ابواب السترة	۲۰۶	باب اذا حمل جارية صغيرة على عنقه	۲۱۱
باب سترة الامام سترة من خلفه	۲۰۶	في الصلوة	٠
حديث الخط في السترة	۲۰۷	باب اذا صلى الى فراش فيه حائض	۲۱۲
باب قدر كم ينبغي ان يكون بين المصلي	۲۰۷	باب هل يغمز الرجل امرأته عند	۲۱۲
والسترة	٠	السجود لكي يسجد	٠
باب الصلوة الى الحربة	۲۰۷	باب المرأة تطرح عن المصلي شيئا	۲۱۲
باب الصلوة الى العنزة	۲۰۷	من الاذى	
باب السترة بمكة وغيرها	۲۰۷	....	
باب الصلوة الى الاسطوانة	۲۰۸	....	

الحمد لله قد تم فهرس الجزء الثاني من تحفة القاري بحل ابواب صحيح البخاري
ولله الحمد اولا وآخرا

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ الذی فضلنا علی کثیر من عبادہ المؤمنین ووفقنا لشرح معانی آثار نبیہ سید الاولین والآخرین صلے اللہ تعالے علیہ وعلی آلہ واصحابہ اجمعین وعلینا معھم یا ارحم الراحمین

اما بعد فھذا الجزء الثانی من کتاب مستطاب اسمہ

تحفۃ القاری

بحل

مشکلات البخاری

من تالیف حضرۃ الاستاذ مولانا الشیخ محمد ادریس الکاندھلوی حرسہ اللہ تعالے بعین عنایتہ ونفع المسلمین وایاہ بعلومہ امین

طبع علی نفقۃ

المکتبۃ العثمانیۃ

لصاحبھا القاری محمد عثمان الصدیقی شکر اللہ سعیہ وجعل الصدق شعارہ ودثارہ - امین

نزیل الجامعۃ الاشرفیۃ

ببلدۃ لاھور من پاکستان

در حمایت اسلام پریس لاہور

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب العلم

اى فى بيان ما يتعلق بالعلم قدّمه على سائر الكتب التى بعده لان مدار تلك الكتب كلها على العلم وانما لم يقدمه على كتاب الايمان لان الايمان اوّل واجب على المكلف ولانه افضل الامور واشرفها على الاطلاق ولانه مدار كل خير وسعادة وانما يجب تحصيل العلم الشرعى بعد الايمان وعلى العلم مدار كل شئ ولذا قدّمه على الحقه فيجب على المؤمن بعد الايمان ان يعلم الدين وشرائع الاسلام واما تقديم كتاب الوحى فلتوقف معرفة الايمان وجميع ما يتعلق بالدين عليه اولانه اول خير نزل من السماء الى اهل الارض والمراد بالعلم علم ما يتعلق بالايمان وبالاسلام وبالاحسان ومعرفة اصول الدين فرض بالاجماع ومعرفة شرائع الاسلام والاحكام الظاهرة فرض بفتوى علماء الشريعة ومعرفة الاحسان والاحكام الباطنة مثل الاخلاص والتوحيد والصبر والشكر وغيرها مما يتعلق بتزكية الباطن فرض بفتوى علماء الاخرة ؛

تعريف العلم

اعلم انهم اتفقوا على ان العلم هو ما به الانكشاف لكن اختلفوا فى تعيين مصداق هذا المفهوم فذهب الامام ابو منصور الماتريدى الى ان العلم صفة بسيط يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به اى ينظر وينكشف به المذكور اى المعلوم سواء كان موجودا او معدوما وما وهذا هو التفسير الماثور عن مشائخنا الماتريدية كثرهم الله تعالے وقد يفسر ذلك ويعبر عنها بالحالة الانجلائية الحاصلة عند توجه النفس الے شئ فے انكشافه وليس العلم زائدا على هذا القدر اى الحالة الانجلائية التى ينكشف بها الشئ المتوجه اليها للنفس فے الكشف نحوا من الانكشاف سواء كان الشئ موجودا او معدوما ممكنا او ممتنعا ثم ان كان المراد بالانكشاف مطلق الانكشاف كان التعريف شاملا للظن والتقليد وان كان المراد به الانكشاف التام مخرج منه الظن والتقليد وذهب جمهور الحكماء الى ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة فى الذهن ولا يخفى على اولى الالباب ان ماقاله المشائخ الماتريدية هو الاقرب الى الصواب لانهم اتفقوا على ان العلم هو مبدأ الانكشاف ومنشأ الظهور فيجب ان يكون العلم نورا ظاهرا بنفسه مظهرا لغيره كما قالوا ان الوجود نور والعدم ظلمة والفرق بين النورين والظلمتين ان الوجود ينوّر الاشياء فے ظرف الخارج والعلم ينوّر الاشياء ويظهرها فے ظرف الذهن ـ والعدم ظلمة خارجية يزيلها نور الوجود والجهل ظلمة ذهنية يزيلها نور العلم وقد ورد التعبير عن العلم فے الكتاب والسنة

وفقهاء الامة بالنور ولله در القائل ؎

شكوت الى وكيع سوء حفظي ✿ فاوصاني الى ترك المعاصي
فان العلم نور من إله ✿ ونور الله لا يعطى لعاصي

تعريف العقل

قال صدر الاسلام البزدوي اجمع اهل القبلة ان العقل آلة وقوع العلم بالاشياء كالعين آلة وقوع العلم بالمرئيات والاذن آلة وقوع العلم بالمسموعات والانف آلة وقوع العلم بالمشمومات والفم آلة وقوع العلم بالمذوقات واليد آلة وقوع العلم بالملموسات لان الله تعالى اجرى العادة ان العبد يصير فاعلا بالآلات وان لم تكن الآلة شرط وجود الفعل فان الله تعالى فاعل بلا آلة والله تعالى خلق العقل وجعله آلة لمعرفة الاشياء في حق العباد وهو جسم لطيف مضيئ محله الرأس عند عامة اهل السنة والجماعة واثره يقع على القلب فيصير القلب مدركا بنور العقل الاشياء كالعين تصير مدركة بنور الشمس وبنور السراج الاشياء فاذا قل النور وضعف قل الادراك وضعف، واذا انعدم النور انعدم الادراك وعند بعض المعتزلة العقل عرض وعند بعض الاشعرية العقل نوع من العلم، ووجه قول عامة اهل السنة والجماعة حديث سمعناه من ائمتنا باسانيد متصلة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال خبرا عن الله انه قال ما خلقت شيئا احسن من العقل فقلت له تقدم فتقدم فقلت له تأخر فتأخر فقلت بك اعبد وبك اثيب وبك اعاقب قد قلنا هذا الحديث انه جسم لطيف نوراني يدرك به الاشياء وقال اكثر العلماء ان محله الدماغ واثره في القلب بنوره يدرك القلب الاشياء واليه اشار اصحابنا فانهم قالوا اذا ضرب انسان رأس غيره فزال عقله جعلوا العقل في الرأس وبهذا الحديث يبطل ما قالوا من ان العقل عرض او نوع من العلم، ولكن يقال عقل اذا علم كما يقال ابصر اذا علم لان بالعقل يعلم ويقال فلان عاقل اي عالم لان العقل يذكر ويراد به العلم ويقال عاقل اي ذو عقل كما يقال تامر ولابن اي ذو تمر وذو لبن۔ كذا في اصول الدين ص٢٠٥

بَابُ فَضْلِ الْعِلْمِ

اي في بيان فضيلة العلم وعلو منزلته عند الله عز وجل وكثرة ثوابه في الدار الآخرة بدأ المصنف رح بالنظر في فضل العلم من غير نظر الى حقيقته لان النظر في حقائق الاشياء ليس من فن ذلك الكتاب واقتصر في هذا الباب على آيتين ولم يخرج حديثا مسندا في ذلك لانه رأى الآيتين كافيتين لاثبات ذلك او لانه لم يجد حديثا على شرطه او لكثرة الاحاديث الدالة على فضل العلم التي اخرجها في هذا الكتاب والله اعلم۔ والاحاديث الواردة في فضل العالم العابد اكثر من ان تحصر قال المناوي المراد بالعالم في هذه الاحاديث من صرف زمنه للتعليم وللافتاء والتصنيف ونحو ذلك والمراد بالعابد من انقطع للعبادة تاركا

ذلك وان كان عالما - كذا في فيض القدير ص۴۲۳ ج۴ والاتحاف ص۹۸ ج۱ - وفي الحديث فضل العلم احب الي من فضل العبادة وخير دينكم الورع اخرجه البزار والطبراني في الاوسط والحاكم عن حذيفة وقال المنذري واسناده لا باس به وقال في موضع آخر حسن واخرجه الحاكم عن سعد بن ابي وقاص ومعنى الحديث ان نفل العلم افضل من نفل العمل كما ان فرض العلم افضل من فرض العمل وفضل العلم ما زاد على المفترض - كذا في فيض القدير ص۴۳۲ ج۴

فائدة جليلة

قال السيوطي عن ابن الزملكاني اعلم ان التفضيل تارة يكون بين الصفتين وتارة يكون بين المتصفين ثم التفضيل بين المتصفين قد يراد به الاكثر منهما ثوابا وقد يراد به الاقرب الي الله تعالى ثم قال واعلم ان فضيلة العمل على العمل او الوصف على الوصف والشخص على الشخص من الامور الدقيقة لان الدرجات تتفاوت تارة بحسب تفاوت رتب الاعمال وتارة بحسب خصوصية عمل خاص بوقت خاص - كذا في الاتحاف ص۹۵ ج۱ -

باب من سئل علما وهو مشتغل في حديثه فاتم الحديث ثم اجاب السائل

المقصود منه التنبيه على ادب العالم والمتعلم اما العالم فلما تضمنه من ترك زجر السائل بل ادبه بالاعراض عنه اولا حتى استوفى ما كان فيه ثم رجع الى جوابه فرفق به لانه من الاعراب وهم جفاة - واما المتعلم فلما تضمنه من ادب السائل ان لا يسأل العالم وهو مشتغل بغيره لان حق الاول مقدم كذا في الفتح وقال الشاه ولي الله الدهلوي غرض الامام من عقد هذا الباب على ما استفدناه من شيخنا دام ظله ان تاخير جواب السائل لاتمام الحديث ليس من باب كتمان العلم فانه غير داخل تحت قوله عليه الصلاة والسلام من كتم علما الجم بلجام من نار بل الكتمان عدم الاجابة مطلقا او تاخيرها بشرط فوات وقتها كذا في الرسالة - قوله اذا ضيعت الامانة المراد بتضييع الامانة عدم استعمالها على وجهها والامانة صفة ينصبغ القلب اولا بلونها ثم ينصبغ بلون الايمان قاله الشيخ الانور قوله اذا وسد الامر اي فوض الحكم المتعلق بالدين مثل خلافة او امارة او قضاء او افتاء او تدريس وغير ذلك الى غير اهله اي الى من ليس له باهل والمعنى اذا اسود وشرف من لا يستحق السيادة والشرف فانتظر الساعة لانه قد جاء اشراطها كذا في فيض القدير ص۴۵ ج۱ ولما كان العلم بتعيين وقت الساعة مخصوصا بعلام الغيوب اخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن امارة وعلامة لها ليؤذن ظهورها بقربها

باب من رفع صوته بالعلم

اي بكلام يدل عليه اذ العلم صفة معنوية لا يتصور رفع الصوت به - (ت) مقصد

المؤلف ان كونه عليه الصلاة والسلام ليس بصخاب المراد نفي كونه صخابا في اللهو واللعب لا في افادة العلم والاحكام كذا في الرسالة وقال المحدث الديوبندي مقصود المصنف بيان ان رفع الصوت بالعلم والجهر به لاجل الضرورة مستحسن اذ لم يكن منشأه الكبر والترفع والله اعلم۔ وقال البدر العيني وجه المناسبة بين البابين من حيث ان المذكور في الباب السابق سؤال السائل عن العلم والعالم قد يحتاج الى رفع الصوت في الجواب لاجل غفلة السائل ونحوها (ع) والحاصل ان رفع الصوت عند الافادة مستحب اذ ربما يكون رفع الصوت مفيدا للعلم ومعينا على الفهم ومزيلا للغفلة عن المتعلم قوله نمسح على ارجلنا معناه نغسل غسلا خفيفا مُبقَّعًا حتى يرى كانه مسح فامرهم النبي صلى الله عليه وسلم باسباغ الغسل ونبههم على ان وظيفة الرجلين هو الغسل الوافي لا الغسل المشابه بالمسح كغسل هؤلاء وليس معناه ما اشار اليه بعضهم انه دليل على انهم كانوا يمسحون فنهاهم النبي صلى الله عليه وسلم وامرهم بالغسل والدليل على ما قلنا ما ورد في رواية اخرى رأى قوما توضأوا وكانهم تركوا من ارجلهم شيئا فهذا يدل على انهم كانوا يغسلون ولكن غسلا قريبا من المسح فلذا قال لهم اسبغوا الوضوء (ع) قوله ويل للاعقاب من النار اي ويل لاعقاب المقصرين في غسلها (ك) فكان مقصودهم غسل الرجلين لا مسحها لكن لما تعجلوا في غسل الرجلين ولم يسبغوا الغسل لئلا تفوتهم الصلاة فصاروا كانهم يمسحون لا يغسلون فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم ويل للاعقاب من النار تنبيها على هذا التهاون في الغسل۔ والله اعلم۔

بابُ قول المحدث حدثنا واخبرنا وأنبأنا

مراده هل هذه الالفاظ بمعنى واحد ام لا يعني ان هذه الالفاظ متحدة ومتساوية لا فرق بينها في الاطلاق او مختلفة ومتفاوتة وايراده قول ابن عيينة دون غيره دال على انه مختاره۔ وحاصله انه لا فرق بين صيغ الاداء وان التحديث والاخبار والانباء عندهم واحد وهو مذهب الائمة الاربعة واليه مال الطحاوي وقال آخرون بالتفرقة بين الصيغ بحسب افتراق التحمل فلما سمعه من لفظ الشيخ سمعت او حدثنا ولما قرأه على الشيخ اخبرنا والاحوط الافصاح بصورة الواقع فيقول ان كان قرأ قرأت على فلان او اخبرنا قراءة عليه وان كان سمع قرئ على فلان وانا اسمع وانبأنا ونبأنا بالتشديد للاجازة التي يشافه بها الشيخ من يجيزه وهذا مذهب ابن جريج والاوزاعي وابن وهب قاله البخاري هذه التعاليق تنبيها على ان الصحابي تارة يقول حدثنا وتارة اخبرنا وتارة سمعت فدل ذلك على انه لا فرق بينها۔ وتنبيها على ان العنعنة حكمها الوصل عند ثبوت اللقي وعلى رأي الجمهور لها حكم الاتصال۔ وقال السندي مراد المصنف بهذه الترجمة هل لهذا القول ونحوه اصل بان ورد في كلامه صلى الله عليه وسلم وكلام اصحابه ام لا وقيل مراده هل هذه الالفاظ بمعنى واحد ام لا وانت خبير بان ما ذكره في الباب لا يدل على ذلك الا بتكلف ولعله لا يتم۔ وعلى ما ذكرنا فذكر قول ابن عيينة استطرادي والله اعلم

انتہی کلامہ ۔ والمراد بالمحدث الذی یحدث غیرہ او المعنی الاصطلاحی وھو الذی یشتغل بالحدیث النبوی (ع) ۔ وقیل المقصود بھذا الباب بیان آداب التحدیث والفاظ الاداء التی کانوا یراعونھا عند الروایۃ ۔

تنبیہ

مرادھم بالتسویۃ بین ھذہ الالفاظ انما ھی التسویۃ فی صحۃ الاخذ بھا رداً علی من انکر جوازھا ولیس مرادھم التسویۃ فی المرتبۃ اذ لا شک انھا متفاوتۃ المراتب بالبداھۃ

باب طرح الامام المسئلۃ علی اصحابہ لیختبر ما عندھم من العلم

مقصودہ ما استفدنا ان نھیہ علیہ الصلوٰۃ والسلام من الاغلوطات ای الکلام الذی لا یفہم منہ المقصود ۔ مخصوص بموضع لا یتعلق بہ غرض علمی اما اذا قصد العالم امتحان فہم المخاطبین حتی یتکلم مع کل احد علی قدر فہمہ فلا بأس بہ کذا فی الرسالۃ

باب القراءۃ والعرض علی المحدث

ای فی بیان القراءۃ علی العالم حفظاً وفی بیان عرض الکتاب علی العالم ای فی بیان مشروعیۃ الامرین وفی بیان جوازھما فقولہ علی المحدث تنازع فیہ القراءۃ والعرض وقد اشرنا الی الفرق بینھما وھو ان القراءۃ علی الشیخ تکون حفظاً والعرض یکون من کتاب وقیل العطف للتفسیر اذ المراد ھٰھنا عرض القراءۃ علی الشیخ بدلیل ما یأتی فی الباب مقصود البخاریؒ من وضع ھذا الباب الرد علی طائفۃ لا یعتدون الا بما یسمع من الفاظ الشیخ دون ما یقرأ علیہ ولذا قال جوز الحسن والثوری ومالک القراءۃ جائزۃ ووجہ المناسبۃ بین البابین انہ لما ذکر فی الباب الاول قراءۃ الشیخ وھو قولہ باب قول المحدث حدثنا واخبرنا وانبانا عقبہ بھذا الباب فذکر فیہ القراءۃ علی الشیخ والسماع علیہ ۔ فالمذکور فی الباب الاول ھو قراءۃ الشیخ والمذکور فی ھذا الباب ھو القراءۃ علی الشیخ والسماع علیہ وھذہ مناسبۃ قویۃ ۔ کذا فی عمدۃ القاری وقال الحافظ ابن الملقنؒ مراد البخاری بالعرض القراءۃ علی الشیخ سمیت بذلک لان القاری یعرض علی الشیخ ما یقرأہ کما یعرض القاریؒ علی المقریؒ وسواء قرأتہ او قرأ غیرک ولا خلاف انھا صحیحۃ الا ما حکی عن بعض من لا یعتد بخلافہ فیحتمل ان البخاری اراد بعقد ھذا الباب الرد علی ھؤلاء واحتج علیھم بقول الحسن وغیرہ واللہ اعلم کذا فی مجمع البحرین قال الکرمانی فی قولہ علی

قولہ ان من الشجر شجرۃ لا یسقط ورقھا ای نمی افتد برگ او بود بدن باد یا بمیسم خزاں ہیچ برگ درختاں بگیم وانھا مثل المسلم وبہ ہستی آں درخت مانند مسلمان است در کثرۃ منافع ودوام آن باحلاوت ثمرانہ ابتداء تا انتہاء ۔ شرح شیخ الاسلام صـ ۱۲۷ ج ۱

المحدث متعلق بالقراءة والعرض من باب تنازع العاملين على معمول واحد۔ والعرض على قسمين۔ عرض قراءة على الشيخ وعرض مناولة وهي ان يجيئ الطالب الى الشيخ بكتاب فيعرضه عليه فيتأمله الشيخ وهو عارف متيقظ ثم يعيده اليه ويقول له وقفت على ما فيه وهو حديثي عن فلان فاجزت لك روايته عني ونحوه واراد البخاري بالعرض القراءة لا عرض المناولة بقرينة ما يذكر في الترجمة الاتية انتهى كلامه ملخصا۔ (الكواكب الدراري) فعطف العرض على القراءة عطف تفسيري۔ قوله بينما اصله بين فزيدت عليه ما وهو من الظروف الزمانية اللازمة للاضافة الى الجملة وبين وبينما يتضمنان معنى المجازاة ولابد لهما من جواب والعامل فيها الجواب اذا كان مجردا عن كلمة المفاجاة والا فمعنى المفاجاة۔ كذا في عمدة القاري صـ۲۰ ج۲۔

قوله اجبتك معناه سمعتك والمراد منه انشاء الاجابة وانما اجابه بهذه العبارة لانه اخل بما يجب من رعاية التعظيم والادب بادخال الجمل المسجد وخطابه بايكم محمد وبابن عبد المطلب

كذا في عمدة القاري صـ۲۱ ج۲

باب ما يذكر في المناولة الخ

اى في بيان جواز الرواية الحاصلة بطريق المناولة وبطريق المكاتبة بلفظ حدثنا واخبرنا المقصود منه اثبات المناولة المصطلحة عند المحدثين۔ لما فرغ المصنف من تقرير السماع والعرض اردفه ببقية وجوه التحمل المعتبرة عند الجمهور فمنها المناولة وهي على نوعين احدهما المقرونة بالاجازة كما ان يدفع الشيخ الى الطالب اصل سماعه مثلا ويقول هذا اسماعي واجزت لك روايته عني۔ وهذه حالة محل السماع عند مالك والزهري ويحيى بن سعيد الانصاري فيجوز فيه اطلاق حدثنا واخبرنا والصحيح انه منحط عن درجته وعليه اكثر الائمة والاخر المناولة المجردة عن الاجازة بان يناوله اصل السماع ولا يقول له اجزت لك الرواية عني وهذه لا تجوز الرواية بها على الصحيح ومراد البخاري هو القسم الاول۔ كذا في الفتح والعمدة۔

ثم ان الظاهر من كلام المصنف ان المكاتبة في القوة والصحة كالمناولة المقرونة بالاجازة فان الامام البخاري قد سوى بينهما في الترجمة ولكن رجح قوم منهم الخطيب المناولة عليها لحصول المشافهة فيها بالاذن دون المكاتبة وهذا وان كان مرجحا فالمكاتبة ايضا تترجح بكون الكتابة لاجل الطالب خاصة (قس)

تنبيه

لم يذكر المصنف من اقسام التحمل الاجازة المجردة عن المناولة او المكاتبة ولا الوجادة ولا الوصية ولا الاعلام المجردات عن الاجازة وكأنه لا يرى بشيء منها فتح الباري۔ قوله وكتاب اهل العلم بالعلم الى البلدان وكتاب بالجر عطف على المناولة اى وباب ما يذكر في كتاب اهل العلم ذكر في الترجمة امرين المناولة وكتاب اهل العلم بالعلم الى البلدان واثبت بحديثي الباب الامر الثاني فثبوت الامر الاول بالطريق الاولى والمقصود

ان کتاب عالم الی عالم اذا وصل بواسطة ثقة امین مامونا من التغییر والتبدیل والزیادة والنقصان فهذه الکتابة فی حکم المناولة المقرونة بالاجازة یجوز للعالم الذی وصل الیه هذا الکتاب ان یرویه عنه بایة صیغة شاء والاولی ان یقیده بکیفیة الروایة مثل ان یقول اخبرنا کتابة بیدا فلان قوله وقال انس نسخ عثمان الصاحف الخ یعنی امر عثمان بکتابة نسخ المصحف علی نهج واحد ولغة واحدة وهی لغة اهل الحجاز التی نزل بها القرآن واسقط اللغات المختلفة التی تطرقت الیه والله اعلم۔

بیان الفرق بین جمع ابی بکر وجمع عثمان

الفرق بین الجمعین ان جمع ابی بکر کان لخشیة ان یذهب شئ من القرآن بذهاب حملته وحفظته فی مشاهد الجهاد وکان جمعه علی سبع لغات وکان جمع عثمان للاختلاف فی وجوه القراءات فاقتصر علی لغة واحدة وهی لغة قریش التی نزل بها القرآن ومنع الناس عن القراءة بباقی اللغات والناس کانوا یقرءون قبل ذلک بجمیع اللغات فلما امرهم عثمان بالقراءة علی لغة واحدة اذعنوا له وسلموا۔ وکان ذلک خیرا والله الحمد۔ ویؤخذ منه استحسان التقلید الشخصی بل وجوبه فان الصحابة رضی الله عنهم باجمعهم قد اتبعوا فی ذلک سیدنا عثمان رضی الله عنه مع انهم کانوا عارفین ان القرآن نزل علی سبعة احرف ثم وافقه علی ذلک جمیع الصحابة فصار اجماعا ولم یقرءوا علی خلاف ذلک

فائدة

مقصود المصنف بایراد هذه الابواب ذکر بعض مسائل اصول الحدیث لیکون معینا علی فهم الاسانید والمتون۔

باب من قعد حیث ینتهی به المجلس ومن رأی فرجة فی الحلقة فجلس فیها

مقصود الباب بیان ادب الطالب الحاضر فی مجلس العلم انه یستحب له الجلوس فی حلقة العلم والقعود حیث ینتهی به المجلس من غیر ان یزاحم احدا لان التجلاس وان الاعراض عن مجلس العلم مذموم فانه دلیل الحرمان والتراجم الماضیة کلها کانت متعلقة بصفات العالم وهذا متعلق بالمتعلم طالب العلم ووجه المناسبة بین البابین انه لما ذکر فی الباب الاول المناولة وهی تکون فی مجلس العلم ذکر فی هذا الباب شأن من یأتی الی المجلس کیف یقعد والله اعلم۔ وقوله ومن رأی الخ عطف علی من قعد۔ وعبر هنا بتعا الحدیث بالحلقة وفی الترجمة بالمجلس اشارة الی ان حکمهما واحد۔ ت۔

قوله الا اخبرکم عن النفر الثلاثة لیس المقصود منه بیان ان الاول افضل من الآخر بل بیان ترتب الجزاء بمناسبة العمل فان الدخول فی الحلقة یدل علی وفور الشوق والرغبة فجوزی بالایواء الی کنف الله ورحمته۔ والجلوس فی آخریات الناس یدل علی الحیاء والوقوف علی حد الادب وعدم التجاوز

عنہ تعاملہ اللہ تعالے بالاستحیاء عن نزلائہ تکرما وحیاء واللہ اعلم۔

باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم رب مبلغ اوعی من سامع

ای افہم لما اقولہ من سامع منی۔ قال الشیخ قطب الدین اراد البخاری بہذا التبویب الاستدلال علی جواز الحمل عمن لیس بفقیہ من الشیوخ الذین لا علم عندہم ولا فقہ اذا ضبط ما یحدث بہ کذا فی عمدۃ القاری ولا یبعد ان یقال ان المقصود منہ الترغیب فی التبلیغ اذرب مبلغ اوعی من سامع فلعلہ یستنبط منہ ما لم یستنبط منہ السامع فینتفع بہ الخلق وان لم یبلغ فقد سد باب النفع واللہ اعلم وہذا الامر شاہد فی المحدثین والفقہاء فان المحدثین حفظوا اللفظ وبلغوہ الی الفقہاء وہم فہموا المعنی والملحظ اکثر من المحدثین ولذا قال الامام الترمذی فی جامعہ الفقہاء ہم اعرف بمعانی الحدیث ولا یخفی ان المقصود الاصلی من الدین ہو طاعۃ اللہ عز وجل ورسولہ صلی اللہ علیہ وسلم وانما ذالک بفہم المعنی دون روایۃ اللفظ فالامۃ احوج الی الفقہاء بالنسبۃ الی المحدثین ونسبۃ الفقیہ الی المحدث کنسبۃ المفسر الی حافظ القرآن فکما لا یمکن لاحد ان یستغنی عن حفاظ القرآن وحفاظ الحدیث کذلک لا غنی عن تفسیر القرآن وفقہ الحدیث فالنسبۃ بینہما کالنسبۃ بین اللفظ والمعنی۔ فان الکلمۃ لفظ وضع لمعنی مفرد رحمۃ اللہ علیہم اجمعین علی مر اللیالی والایام الی یوم الدین وحشرنا فی زمرتہم آمین یارب العالمین

باب العلم قبل القول والعمل

المراد بالعلم العلم الشرعی ای العلم باحکام الشریعۃ من اصول الدین وقواعدہ وفروعہ وشعبہ واحکامہ والمعنی ان ہذا باب فی بیان ان العلم قبل القول والعمل اراد ان الشئ یعلم اولا ثم یقال ویعمل بہ فالعلم مقدم علیہما بالذات وبالشرف والرتبۃ والمقصود من ہذا الباب التحریض والتحریص علی طلب العلم الشرعی وکسبہ وعدم التساہل فیہ قبل العمل لان صحۃ العمل تابعۃ لصحۃ العلم فما لم یکن العلم صحیحا لم یکن العمل صحیحا فلا بد للعامل من تصحیح العلم اولا فان الرغبۃ فی العمل بقدر العلم والمعرفۃ وکذا الرہبۃ تابعۃ للعلم والمعرفۃ

قولہ ان العلماء ہم ورثۃ الانبیاء لان المیراث ینتقل الی الاقرب واقرب الامۃ فی نسبۃ الدین العلماء لما انہم لہم فی الشرف والمنزلۃ لانہم القوام بما بعثوا من اجلہ والمبینون لشرائعہم فکانوا للامۃ بدلا من الانبیاء فی تبلیغ الشریعۃ والدین۔ راجع فیض القدیر ص۳۸۴ ج۴۔

قولہ فمن اخذہ اخذ بحظ وافر ای فمن ورث علم النبوۃ فقد اخذ حظا وافرا من خیری الدنیا والآخرۃ فاز فوزا عظیما ونال کنزا کبیرا لان النبوۃ من الکمالات العلمیۃ فالوارث لہا العلماء ویحتمل ان یکون المراد من اراد ان یأخذ من ہذا العلم فلیاخذ بحظ وافر منہ ولا ینبغی لہ ان یقنع بالقلیل من العلم قولہ ومن سلک طریقا یطلب بہ علما ای علم کان من علوم الآخرۃ سہل اللہ لہ طریقا الی الجنۃ ذکر التسہیل ولم یقل ادخلہ الجنۃ لان دخول الجنۃ انما ہو بالاعمال

بفضل الله تعالیٰ کذا فی بهجة النفوس صـ ۱/۱۲ وقوله تعالیٰ انما يخشى الله من عبادہ العلماء معناه انه لا يخشى الله من عبادہ الا العلماء وحاصله انه لا خشية الا بالعلم فيكون هذا الحصر مثل ما ورد فی الحديث لا صلاة الا بطهور ومدلوله ان الطهور شرط لصحة الصلاة لا يمكن ان تتحقق الصلاة بدون الطهور وليس معناه ان وجود الطهور مستلزم لوجود الصلاة فكذلك معنى لا خشية الا بالعلم ان العلم شرط لحصول الخشية لا يمكن ان تتحقق الخشية بدون العلم وليس معناه ان وجود العلم مستلزم لحصول الخشية ووجه ذلك ان العلم شرط للخشية لا علة لها ووجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط بل وجود العلة يستلزم وجود المعلول نعم انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط وبهذا التقرير يندفع ما يقال ان كثيرا من العلماء لا نرى فيهم الخشية هكذا افادنا حكيم الهند الشيخ اشرف علی التهانوی قدس الله سره وقال شيخنا مولانا الشاه السيد محمد انور قدس الله سره - المراد بالعلماء فی الاية علماء الاخرة لا العلماء الرسميون - وعالم الاخرة لا يمكن ان يكون عاريا عن الخشية الالهية

قوله وانما العلم بالتعلم ای العلم المعتبر ما كان ماخوذا من افواه المشائخ لا ما كان مستفادا من مجرد مطالعة الكتب وامعنی ان بقاء العلم انما هو ببقاء سلسلة التعلم قوله وقال ابن عباس كونوا ربانيين علماء فقهاء منسوب الى الرب واصله ربيون فزيدا الالف والنون للتوكيد والمبالغة فی النسبة وسموا ربانيين لانهم منسوبون الى الرب تعالیٰ كانهم لاخلاصهم انفسهم لله تعالیٰ وشدة تعلقهم بربهم لا ينسبون الا الى الرب او لانهم يربون العلم ای يقومون به -

باب ما كان النبی صلى الله يتخولهم بالموعظة والعلم كيلا ينفروا

التخول التعهد يعنی يعظهم ولا يديم موعظتهم لئلا ينفروا قال الكرمانی ای كان يتعهدهم ويراعی الاوقات فی وعظهم ويتحری منها ما يكون مظنة القبول ولا يفعل ذلك كل يوم لئلا يسأموا وانحائل القيم ومنه قولهم خال المال يخوله اذا احسن القيام عليه انتهى ووجه المناسبة بين البابين ان المذكور فی الباب الاول هو العلم والمذكور فی هذا الباب هو التخول بالعلم كذا فی عمدة القاری - قال تعالیٰ ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وقوله فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى فكل ذلك اشارة الى آداب التبليغ والدعوة

باب من جعل لاهل العلم اياما معلومة

مقصوده انه يجوز تعيين الايام للتذكير والتخول بالموعظة وليس ذلك ببدعة ولا التباس

ے باب بودن پیغمبر علیہ الصلاۃ والسلام کہ تعہد می کرد صحابہ را بپند گفتن وعلم در اوقات فرصت ونشاط تا تقرب بگیرند وملول نشوند وعطف علم بر موعظت بطریق عطف عام بر خاص بنا بر استنباط از حدیث شرح شیخ الاسلام صـ ۱۳۸ ج ۱-

فيها بالدين فان المقصود فيها التسهيل لا التعيين ولا يخطر ببال احد ان هذا التعيين عبادة والبدعة ما احدث في الدين من جهة العبادة و اعتقاده دينا۔

باب من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين

المقصود بهذا الباب بيان شرف الفقه و الفقيه وكفاه انه اراد الله به خيرا حيث جعله فقيها في دينه و الفقه هو العلم الدقيق العميق لا الادراك المقصور على ظواهر الالفاظ قال مالك ليس العلم بكثرة الرواية وانما هو نور يضعه الله تعالى في القلوب يعني بذلك فهم معانيه واستنباطه وقد نفى صلى الله عليه وسلم العلم عمن لا فهم له حيث قال رب حامل فقه ليس بفقيه ووجه المناسبة بين البابين ان المذكور في الباب الاول شأن من يذكر الناس امور دينهم وليس هذا الاشان الفقيه في الدين والمذكور في هذا الباب هو مدح الفقيه في الدين والفرق بين المحدث والفقيه مثل الفرق بين حافظ القرآن ومفسره فالاول حامل للالفاظ والثاني حامل للمعاني والالحاظ وقد تقدم۔ قوله انما انا قاسم لا مالك۔ والمالك هو الله تعالى يعطي من يشاء ما يشاء وكم يشاء وانما وظيفتي تقسيم ما جاء لي من عند الله فيما بينكم واما التفاوت في الفهم فهو راجع الى ارادة الله ومشيته على حسب قابلية الفاهم واستعداده والا فتبليغه صلى الله عليه وسلم بالنسبة الى الجميع سواء فمنهم من كان يسمع ويقتصر فهمه على ظواهر الالفاظ ومنهم من كان بقوة فهمه يفهم العبارة والاشارة والاقتضاء ويستنبط من كلمة واحدة مسائل كثيرة وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء۔

در ازل آنرا که بهبودے نه بود ؛ دیدن روئے نبی سودے نبود

قوله ولن تزال هذه الامة اى الامة الفقيهة التي اراد الله بها خيرا ففقهها في الدين فالظاهر ان المراد بهذه الطائفة طائفة الفقهاء۔ وقال الامام احمد ان لم يكونوا اهل الحديث فلا ادري من هم قال القاضي عياض انما اراد الامام احمد اهل السنة والجماعة يعني الفقهاء منهم

باب الفهم في العلم[1]

اى في بيان فضل الفهم في العلوم۔ والعلم هو الادراك مطلقا والفهم هو التفرس والتعقل وجودة الذهن وسرعة الانتقال الى المطلوب وقال السندي المقصود بيان ان الفهم مختلف وان الفضل على حسب الفهم حتى ان ابن عمر رضي الله عنه مع صغر سنه فهم ما خفي على الكبار وليس المراد بيان فضل الفهم اذ لا دلالة للحديث عليه انتهى۔ والفرق بين البابين ان الباب المتقدم وهو باب من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين۔ كان المقصود منه بيان ان الفهم والفقه في الدين خير عظيم وانه محض موهبة ربانية لا مدخل فيها لكسب العبد والمقصود

---

[1] وفي نسخة شيخ الاسلام الدهلوي باب فضل الفهم في العلم۔ ص ۱۲۱ ج ۱۔

من هذا الباب بيان التفاضل في الفهم - ولا يبعد ان يقال ان الفقه غلب استعماله في الفهم في الدين والعلم باحكام الشريعة والفهم عام لا يختص بالدين وايضا الفهم فطنة يفهم بها صاحبها من الكلام ما يقترن به من قول او فعل والفقه سجية وامر جبلي وخلقي ولذا جاء من باب كرم والفهم من باب سمع فافهم ذلك واستقم ولا يبعد ان يكون غرض البخاري بهذا الباب الاشارة الى انه لا يكفي مجرد الرواية ومحض الحفظ بدون الفهم فان المقصود هو المعنى ويمكن ان يقال ان المصنف لما ذكر في الباب السابق التفقه في الدين اردفه بما هو اجل وارفع رتبة من التفقه وهو الافهام الغيبي والتفهيم الالهي والالقاء الرباني كما قال تعالى ففهمناها سليمان فالمراد بالتفهيم في الآية انما هو التفهيم الالهي ويؤيده ما ورد في بعض طرق حديث الباب قال ابن عمر فالقى الله في روعي انها النخلة الحديث فقد خص عبد الله بن عمر بالفهم في هذه الواقعة المعينة وخفي ذلك على غيره من الصحابة رض لان العلم منحة الهية وموهبة ربانية لا تعلق له بالصغر والكبر ولاجل هذا الفهم كان عمر بن الخطاب يدني ويقرّب ابن عباس ويفضله على الكبراء والله اعلم۔

باب الاغتباط في العلم والحكمة [1]

اى في بيان جواز الاغتباط في العلم والاغتباط افتعال من الغبطة وهي تمني مثل ما للمغبوط من غير ان يريد زواله ومقصود الباب التحريض على تحصيل العلم وان الاغتباط في العلم والحكمة مطلوب ومحبوب ومرغوب واشارة الى ان المراد بالحسد في حديث الباب هو الاغتباط وقال الحافظ العيني وجه المناسبة بين البابين من حيث ان في الباب الاول الفهم في العلم وكلما ازداد فهم الرجل في العلم ازدادت غبطته (ع) وبالجملة مقصود الترجمة ان الاحق بالغبطة هو العلم والحكمة لان الحديث قد دل على ان الغبطة لا تكون الا باحد امرين۔ العلم او الجود۔ ولا يخفى ان الجود بالعلم اولى بالغبطة من الجود بالمال۔

باب ما ذكر في ذهاب موسى عليه الصلاة والسلام في البحر الى الخضر عليه السلام

المقصود من هذا الباب الترغيب في احتمال المشقة في طلب العلم واثبات السفر والرحلة لاجل تحصيل العلم بعد السيادة والارشاد الى طريق الادب مع المعلّم فان ذهاب سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام الى الخضر لالتماس العلم منه والتزام اتباعه انما كان بعد النبوة فهو دليل لقوله المذكور وبعد ان تسوّدوا الخ - وقال الحافظ ابن الملقن المراد به التنبيه على شرف العلم حتى جازت المخاطرة في طلبه بركوب البحر - وركبه الانبياء في طلبه بخلاف ركوبه في طلب الدنيا فهو مكروه عند البعض - كذا في مجمع البحرين ووجه المناسبة بين البابين ان المذكور في الباب الاول هو الاغتباط في العلم وهذا الباب في الترغيب في احتمال المشقة في طلب العلم وما يغتبط

---

[1] بیان رغبت وآرزو کردن در علم وحکمت - شیخ الاسلام ص ۱۴۱ ج ۱۔

فيه يحتمل فيه المشقة (وجه آخر) وهو ان المغتبط من شانه الاغتباط وان بلغ المحل الاعلى من الفضائل - (ع) ولايبعد ان يقال ان غرض الباب بيان رحلة النبي الى غير النبي للتعلم ممالیس من علوم الشريعة فالرحلة لطالب علم الشريعة اولى واحق - قوله هل تعلم احدا اعلم منك فقال موسى عليه السلام لا اى لا اعلم احدا اعلم مني فاوحى الله اليه بلى عبدنا خضر اعلم منك بما اعلمته من الغيوب وحوادث القدرة مما لايعلمه الانبياء الا ما اعلموا والافلاريب ان موسى عليه السلام كان اعلم بوظائف النبوة وامور الشريعة وسياسة الامة ولاشك ان سيدنا موسى عليه السلام كان اعلم الخلق باحكام الشريعة لكن لما كان ظاهر قوله انا موهما للاطلاق اى الاعلمية المطلقة في كل نوع من العلم نبهه الله سبحانه على ذلك فكان هذا السفر لاجل مجرد التنبيه والتاديب على هذا الاطلاق الموهم فانه لايليق بشان الانبياء عليهم الصلاة والسلام وقوله تعالى في جوابه هو اعلم منك اى في بعض العلوم اى في الامور التكوينية وكان الغرض من هذا السفر تاديب سيدنا الكليم لا تعليمه حتى ظهر له في كل موضع قصور علمه حتى جعل الله عزوجل الحوت ايضا آية على قصور علمه وابتلاه بالنسيان مرة بعد مرة فكان هذا السفر للتاديب لا للتعليم لان العلم الذي كان عند الخضر لم يكن واجب التحصيل ولا من لوازم الشريعة واركانها فلعل هذا السفر انما كان للقاء الخضر ومشاهدة انموذج من العلم الذي لم يكن عنده وقد حكى الله عزوجل هذه القصة في تنزيله لبيان ان العلم بالامور التكوينية ليس من شرائط النبوة فيجوز ان يتعلم النبي من غير النبي ماليس من علم النبوة ولقد صدق الخضر عليه السلام انك لن تستطيع معي صبرا - انك لم تخلق ولم تبعث لهذا النوع من العلم فموسى عليه السلام لم يكن في عصره احد اعلم منه بوظائف النبوة وعلوم الشريعة وعلوم الدين - واما الخضر فكان اعلم منه بما علمه الله من الغيوب الكونية والحوادث التكوينية مما لا تعلم الانبياء منه الا ما اعلموا به ولذا تمنى اكرم الاولين والآخرين خاتم الانبياء والمرسلين ان يكون موسى عليه السلام صبر حتى ينكشف له امور اخر سوى ذلك حيث قال وددنا ان موسى صبر حتى يقص الله علينا من خبرهما فظهر ان الانبياء الكرام لايعلمون من الغيب الا ما اوحى الله اليهم فكان هذا الحديث تتمة حديث جبريل - في خمس لايعلمهن الا الله - ولقد صدق الله عزوجل وما اوتيتم من العلم الا قليلا فالرب ربّ تبارك وتعالى والعبد عبد وان عرج السموات العلى -

فائدة

كما راعى سيدنا الكليم عليه الصلاة والسلام ادب الخضر عليه السلام حيث قال هل اتبعك على ان تعلمن مما علمت رشدا كذلك راعى الخضر عليه السلام ادب موسى عليه السلام حيث قال انت على علم من الله تعالى

علمكه الله تعالى لا اعلمه

فائدة

اعلم ان جميع ما فعله الخضر عليه السلام انما كان بامر الله عز وجل بدليل قوله وما فعلته عن امري۔ وقد جاز هذا له لا لغيره۔ لانه كان مامورا من الله بنص قطعي وكان ينكشف له ما لا ينكشف لغيره ولذا اجاز له قتل نفس زكية لا لغيره ؎

گر خضر در بحر کشتی را شکست ❊ صد درستی در شکست خضر ہست
وآن پسر را کش خضر ببرید حلق ❊ سر آن را در نیابد عام خلق
آنکہ جان بخشد اگر بکشد رواست ❊ نائب ست و دست او دست خداست

قوله عن ابن عباس انه تمارى هو والحر بن قيس كان لابن عباس في هذه القصة تماريان تمار بينه وبين الحر بن قيس اهو الخضر ام غيره وتمار بينه وبين نوف البكالي في موسى اهو موسى بن عمران الذي انزلت عليه التوراة ام هو موسى بن ميشا هكذا قاله الكرماني في التماري الثاني وليس كذلك فان هذا التماري كان بين سعيد بن جبير وبين البكالي على ما يجيئ في التفسير كذا في عمدة القاري صلا ج۲

كلمة في حياة الخضر عليه السلام

اختلف العلماء في حيات الخضر ومماته۔ والكتاب والسنة ساكتان عن ذكر حياته ومماته فلذا اختلف في ذلك فمن قال بوفاته مشى على ظاهر الحال۔ ومن قال لحياته فهولاء هم اهل الكشف والالهام وهم قد اتفقوا على حياته وهم الحجة والقدوة في المكاشفات الكونية والامور التكوينية واما اذا كانت المسئلة من باب التشريعات فالقول فيه قول ابي يوسف ومحمد بن الحسن لا قول جنيد والشبلي رحمة الله عليهم اجمعين راجع الاصابة من ص $\frac{۲۲۹}{۱ج}$ الى ص $\frac{۲۵۲}{۱ج}$ ترجمة الخضر عليه السلام وخواتم الحكم ص۱۸۰

باب قول النبي صلى الله عليه وسلم اللهم علمه الكتاب

اى حفّظه وعَلِّمه ويله علمه لابن عباس بقرينة الحديث السابق والآتي والكتاب القرآن لعل المراد ان العلم نعمة عظيمة ربما ينالها العبد ببركة دعاء الصالحين فلا يجوز لاحد ان يغتر بفهمه وذكائه ويتكل على جدّه وجهده فان ابن عباسؓ انما حصل له ما حصل ببركة دعاء النبي صلى الله عليه وسلم ولا يبعد ان يكون اشارة الى ان ابن عباسؓ تفقه في الصغر قبل التسود وان السادة الكبراء من الصحابة رض كانوا يستفيدون من ابن عباس وهو اصغر منهم سنا فكان هذه الاستفادة منهم تعلما وتفهما بعد السيادة وببركة هذا الدعاء صار ابن عباس مدار الفقه الشافعي كما صار ابن مسعود مدار الفقه الحنفي۔ قوله ضمني رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يبعد ان يكون هذا اصلا اصيلا للسادة الصوفية رح في ايصال الفيوض والبركات بضم الصدر بالصدر وقد صار ابن

عباس رضی اللہ عنہ بحر العلم وحبر الامۃ ببرکۃ ضم النبی صلی اللہ علیہ وسلم ایاہ الی صدرہ

باب متی یصح سماع الصغیر

المراد بالصحۃ جواز قبول مسموعہ مقصود الباب الاستدلال علی ان البلوغ لیس شرطا فی صحۃ التحمل بل یصح تحمل الصبی العاقل الممیز بین الخیر والشر (ع وف) والمراد بالسماع مطلق التحمل ویؤخذ من مجموع حدیثی الباب ان سن صحۃ السماع والتحمل مطلق سن التعقل واللہ اعلم۔

باب الخروج فی طلب العلم

ای فی بیان جواز واستحباب السفر لطلب علم الدین ارادبہ اثبات الرحلۃ فی طلب العلم براو بحرا وترجم فیما تقدم الذھاب فی البحر کذا فی مجمع البحرین لابن الملقن۔ فالمقصود من ھذا الباب اثبات الخروج فی طلب العلم مطلقا والسفر لتعلم العلم واما الباب السابق وھو باب ماذکر فی ذھاب موسی فی البحر فکان المقصود منہ اثبات التعلم بعد السیادۃ فان سیدنا موسی علیہ الصلاۃ والسلام انما خرج لطلب العلم بعد النبوۃ والرسالۃ وکان ھذا الخروج الی غیر النبی ثم ان العلم الذی خرج فی طلبہ لم یکن من شروط الدین فلما ثبت خروج النبی فی طلب العلم الی غیر النبی فغیر النبی اولی بالخروج فی طلب العلم واللہ اعلم ووجہ المناسبۃ بین البابین انہ ذکر فی الباب السابق رحلۃ النبی لطلب العلم وذکر فی ھذا الباب رحلۃ غیر النبی (ای الصحابی) لطلب العلم قولہ ورحل جابر بن عبد اللہ مسیرۃ شھر الی عبد اللہ بن انیس فی حدیث واحد ای فی طلبہ ولاجل تحصیلہ فقیل انہ الحدیث الذی ذکرہ البخاری فی آخر کتاب المظالم وقیل حدیث الستر علی المسلم وقال العینی الصحیح ان المراد من حدیث واحد ما اخرجہ البخاری فی کتاب الرد علی الجھمیۃ ویذکر عن جابر بن عبد اللہ عن عبد اللہ بن انیس سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول یحشر اللہ العباد فینادیھم بصوت یسمعہ من بعد کما یسمعہ من قرب انا الملک انا الدیان ولم یزد البخاری علی ھذا۔ اھ وسیاتی الکلام مفصلا علی ان کلام اللہ سبحانہ وتعالی ھل فیہ حرف او صوت ام لا انشاء اللہ تعالی فی کتاب التوحید

باب فضل من علم وعلم

ای بیان فضل العالم والمتعلم الاولی بکسر اللام الخفیفۃ ای صار عالما والثانیۃ بفتحھا وتشدیدھا ای علم غیرہ والمقصود بالباب بیان فضل العالم العامل بعلمہ المعلم لغیرہ الذی شبہت ارض قلبہ غیث العلم والھدایۃ فانتفعت فی نفسھا وانبتت فنفعت غیرھا۔ قولہ فذلک مثل من فقہ فی دین اللہ الخ معنی التمثیل ان الارض ثلثۃ انواع فکذا الناس ثلثۃ انواع ای الاول المنتفع النافع ای العلماء الربانیون فانھم علموا وعلّموا ای ما علموا وعلّموا الناس قد انتفعوا بانفسھم ونفعوا غیرھم فھولاء قد اصاب غیث علم الشریعۃ ارض قلوبھم فجذبت ونشربت ورسخ فیھا حسن

الاعتقاد وبرد اليقين والعرفان فانبتت واثمرت حتى انتفع الناس بثمرات علمه وتبركوا ببركاته (والثانى) النافع الغير المنتفع اى النقلة وحملة العلم الذين ليس لهم رسوخ واجتهاد فى العلم فهم يحفظونه حتى يجيئ اهل العلم فياخذونه منه فهؤلاء نفعوا غيرهم بعلمهم ولم ينتفعوا بانفسهم كما هو حق العلم ولم يصل برد اليقين والعلم الى جذر قلوبهم ولم يتنور باطنهم بانوار الشريعة فكان علمهم لغيرهم لا لانفسهم وليس لهم نصيب من هذا العلم سوى الجمع والاتصال والامساك فى صدورهم كما ان الارض الصلبة لا تشرب ماء ولا تنبت لكنها تمسك الماء فينفع الله به الناس فكذلك هؤلاء انتفع الناس بحياض علومهم لكن لم تنتفع ارض قلوبهم من ماء العلم سوى رطوبة الماء (والثالث) من هو غيرهما اى من لا علم له ولا نقل فهو كالارض السبخة لم تقبل الماء ولم تمسكه حتى ينتفع به غيره ويقال لها الغدراء والفرق بين القسمين الاولين ان القسم الاول من الناس قسم ينتفع بثمرات علمه ونتائجه كاهل الاجتهاد والاستنباط وقسم ينتفع بعين علمه ذلك كاهل الحفظ والرواية والحاصل انه صلى الله عليه وسلم شبّه ما اعطاه الله تعالى من الهدى والعلم بالماء النازل من السماء فى التطهير وكمال التنظيف والنزول من العلو الى السفل وكونه موجبا لحياة ارض القلب ثم قسم الارض بالنظر الى ذلك الماء النازل من المطر قسمين قسما هو محل الانتفاع وقسما الانتفاع فيه وكذا قسم الناس بالنظر الى العلم قسمين على هذا الوجه الا انه قسم القسم الاول من الارض الى قسمين واكتفى به فى قسمة القسم الاول من الناس الى قسمين لوضوح الامر وعلى هذا فاصل التمثيل تام بلا تقدير فى الكلام والله اعلم ولیراجع شرح شیخ الاسلام[له] الدهلوى فقد اجاد وافاد وانظر منه ص١٢٩ ج١۔

[له] شیخ الاسلام دہلوی در شرح این حدیث می نویسد۔ پس این مذکور از اقسام مثل کسی است کہ فقیہ و عالم گشتہ در دین خدا و سود کرد او را آنچہ فرستادہ مرا خدا تعالیٰ بدان پس دانست آنچہ آوردہ بودیم آنرا و دانا گردانید دیگران را و این دو قسم است یکے آنکہ منتفع گردد باین علم بنحوی کہ در باطن وے جا گیرد و ثمرات و نتائج آن از حسن اعتقاد و قوت یقین و طاعت و عبادت بر منصہ ظہور جلوہ گر باشد۔ ہمچنین زمین لطیف و پاک کہ چون اندرون انتفاع بآب پذیرفتہ سرسبز و شاداب است و ہم مثمرات ثمرات کہ بدان مردم کامیاب شوند و دیگر آنکہ انتفاع باین کمال جز بظاہر نگشتہ و اصلا بباطن وے نہ پیوستہ کہ محل انوار و مظہر آثار گردد بلکہ این علم کہ بظاہر جمع شدہ و در دل وے تاثیر نہ کردہ گویا برائے دیگران است کہ ازان اخذ نمودہ منتفع شدہ اند و او را نصیب از جز جامعیت و اتصال نیست چون زمین سخت کہ نگہدارد آب را و قبول نکند او را انتفاع جز رطوبت نباشد اگرچہ دیگران منتفع شوند و این تقریر بہتر از تقریر آنکہ شارحان کردہ اند کذا فی

شرح شیخ الاسلام

دہلوی

ص ١٤٩/١٥

باب رفع العلم وظهور الجهل

مقصود الباب الحث على تعلم العلم فانه لا يرفع الا بقبض العلماء فما دام يتعلم العلم لا يحصل الرفع وقد تبين في حديث الباب ان رفعه من علامات الساعة۔ ولا شك ان رفع العلم وظهور الجهل مصيبة من المصائب فغرض المؤلف من الترجمة التحريض على التعليم والتبليغ لئلا يضيع العلم ويظهر الجهل فان الجهل انما يظهر بكتمان العلم وترك التبليغ والله اعلم۔

قوله وقال ربيعة هو ابن ابي عبد الرحمن الفقيه المدني المعروف بربيعة الرأي باسكان الهمزة قيل له ذلك لكثرة اشتغاله بالاجتهاد۔ كذا في فتح الباري ص١٧٨ج١ ۔ كأنه عين الرأي (قلت) وكذا قيل لابي حنيفة واصحابه۔ اصحاب الرأي لكثرة اشتغالهم بالاستنباط والاجتهاد والحجة في اثبات حجية الرأي حديث معاذ بن جبل واقضي برأيي وهو حديث صحيح وحديث اول من قاس ابليس حديث موضوع ولعله وضعه بعض الظاهرية وان صح فمعناه ان اول من عارض امر الله المنصوص برأيه هو ابليس لعنة الله عليه والرأي الذي يقول به الفقهاء انما يكون في امر غير منصوص كما سيأتي في كتاب الاحكام۔

باب فضل العلم

المراد بالفضل هنا الزيادة والبقية وفي اول كتاب العلم بمعنى الفضيلة او بمعنى كثرة الثواب فلا تكرار او المراد في اول كتاب العلم بيان فضل العلم باعتبار العلماء وفي هذا الباب بيان فضل العلم باعتبار نفسه من غير اعتبار اهله وانما ترجم به لمعنى غريب في العلم لان العلم لا ينقص بالاعطاء والتقسيم بخلاف المال وغيره فانه ينقص بالاعطاء والله اعلم وقال السندي المراد بقوله باب فضل العلم اي ماذا يفعل به وحاصل مايفيده الحديث انه اذا فضل من العلم فضل عند الرجل يؤثر به بعض اصحابه فان قلت هل لفضل العلم تحقق في هذا العالم حتى يستقيم ما ذكرت والا فتحققه في عالم المثال والرؤيا لا يفيد قلت يمكن تحققه في الكتب فان زادت الكتب على رجل على قدر حاجته يؤثر به بعض اصحابه والله اعلم وكذا في الانتفاع بالشيخ فاذا بلغ الرجل مبلغ الشيخ او قضى حاجته منه يتركه حتى ينتفع به غيره۔ ولا يشغله عن انتفاع الغير به۔ انتهى۔ وبالجملة المقصود من الباب انه ينبغي للعالم اذا ذاق لذة العالم ان يذيق ما بقي منه بعض اصحابه من كان اهلا للاذاقة۔ ولا يقتصر على ذوقه فان النفع المتعدي خير من النفع اللازم۔

باب الفتيا وهو واقف على ظهر الدابة او غيرها

اي انه جائز ثابت الاصل وان كان الاحوط في هذا الزمان جلوس المفتي للافتاء في مكان مع الاطمينان والمشاورة مع الاصحاب ولم يثبت الوقوف على الدابة بحديث الباب ولكنه اعتمد في ذلك على ثبوت وقوفه عليه الصلاة والسلام بمنى في حجة الوداع بطريق آخر فاحفظ هذا

التفتي بر فانه سيفعلت فى مواضع كثيرة من هذا الكتاب - كذا فى الرسالة وقال شيخنا الشاه السيد محمد انور رح لعل هذه الترجمة اشارة الى ان ما ورد من النهى عن جعل ظهر الدابة منبرا انما هو فى غير ضرورة شرعية وان الفتيا ضرورة شرعية غير داخلة تحت النهى والله اعلم

بابٌ مَنْ اجَابَ الفتيا باشارةِ اليدِ والرأسِ

اى هو جائز وان كان الاحوط فى هذا الزمان خلاف ذلك كذا فى الرسالة وهو اشارة الى ان الاشارة معتبرة فى باب التعليم والتلقين وان لم تكن معتبرة فى باب الحكم والقضاء والمصنف اعتبر الاشارة فى الطلاق ايضا - قوله فاذا الناس قيام فى هذه الرواية تقديم وتاخير كما يظهر من باب من لم يتوضأ الا من الغشى المثقل قوله فقالت اى عائشة رض سبحان الله تنزيها لله عن قبول التغير - لما رأت الشمس منكسفة متغيرة سبحت الله تعالى ونزهته عن التغير قوله الا رأيته فى مقامى هذا قال العلماء يحتمل ان يكون قد رأى رؤية عين بان كشف الله تعالى له عن الجنة والنار وازال الحجب بينه وبينهما كما فرج له عن المسجد الاقصى حين وصفه بمكة وقال القرطبى ويجوز ان الله تعالى مَثّلَ له الجنة والنار وصوّرهما له فى الحائط كما تمثل المرئيات فى المرآة ويعضده ما رواه البخارى من حديث انس فى الكسوف فقال عليه الصلاة والسلام رأيت الجنة والنار ممثلتين فى قبلة هذا الجدار وفى مسلم صورت لى الجنة والنار فرأيتهما دون هذا الحائط ولا يستبعد هذا من حيث ان الانطباع كما فى المرآة انما هو فى الاجسام الصقيلة لانا نقول ان ذلك الشرط عادى لا عقلى ويجوز ان تنخرق العادة خصوصا للنبوة ولو سلم ان تلك الامور عقلية لجاز ان توجد تلك الصور فى جسم الحائط ولا يدرك ذلك الا النبى عليه الصلاة والسلام (ع)

قوله فجعلت اصب على رأسى يجوز مثل هذا العمل القليل فى الصلاة عند الضرورة والغشى لم يكن مثقلا فان صب الماء على الرأس يدل على بقاء شئ من ادراك الحواس ولذا لم يصر هذا الغشى ناقضا للوضوء قوله ما علمك بهذا الرجل اشارة الى ذات النبى صلى الله عليه وسلم باعتبار شهرة امره - ويُلقى من الله تعالى فى ذهن المسؤل بالضرورة والبداهة ان هذا سؤال عن فلان او اشارة اليه باراءة صورته ومثاله او اشارة اليه برفع الحجاب بينه وبين قبره الشريف وقال السيوطى اشارة الى الحاضر فى الذهن - كذا فى تنوير الحوالك ولم يقولا رسول الله لئلا يتلقن منهما اكرام الرسول ورفع مرتبته فيعظمه تقليدا لهما لا اعتقادا ويمكن ان يذكر الملكان بعد قولهما هذا الرجل شيئا من صفاته المشهورة ويقولان له ما تقول فى هذا الرجل الذى صفته كذا وكذا فيعرف الميت مرادهما بذلك والله اعلم - قوله هو محمد ثلاثا اى يتلفظ المؤمن باسمه الشريف ثلاث مرات استلذاذا باسمه ويحتمل ان يكون قوله ثلاثا

راجعا الى

جميع

ما تقدم -

قوله واما المنافق او المرتاب اعلم ان المنافق مقابل للمؤمن والمرتاب مقابل للموقن ثم اعلم انه قد ذهب ابن عبد البر الى ان السؤال فى القبر لا يكون الا من مؤمن او منافق واما الكافر المجاهر فلا يسئل۔ والجمهور على ان الكافر والمنافق كلاهما يسئلان فان الاحاديث قد وردت فى بعضها المنافق وفى بعضها الكافر بدل المنافق وفى بعضها جمع بين الكافر والمنافق بواو الجمع ويشهد له قوله تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الأخرة ويضل الله الظالمين حيث ذكر الظالمين فى مقابلة الذين امنوا والظالم يعم الكافر والمنافق وكذلك قوله تعالى ومن اعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا نزل فى سؤال القبر وهو ايضا يعم الكافر والمنافق واما الحديث فقد روى بالفاظ مختلفة ففى رواية واما الكافر او المنافق بلفظ الشك والترديد وفى رواية واما المنافق والكافر فيقال له۔ الخ۔ بواو العطف ومدلوله الجمع بين المعطوفين فيدل على ان كلا من الكافر والمنافق يسئل فى القبر وفى رواية واما المنافق فقط وفى رواية واما الكافر فقط بدون قرينه وهو صريح فى المراد ولفظ الكافر عام يتناول المنافق والمرتاب واما افراد المنافق بالذكر فهو لا يدل على ان لا يسئل غيره من الكفار لان افراد الذكر لا يدل على الحصر فكيف اذا ذكر معه بعض الكفار بقيت رواية الترديد فيحتمل ان يكون الترديد للشك او لمنع الخلو او للتعميم۔ اى سواء كان كافرا او منافقا فانه يسئل فافهم ذلك واستقم۔

بَابُ تَحرِيضِ النَّبِىِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ وَفدَ عَبدِ القَيسِ الخ

اى ينبغى للعالم ان يحرّض الطالبين على ان يحفظوا العلم ويخبروا به من وراءهم ويبلغوا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فان حفظ العلم واجب وما وجب حفظه يجب التحريض عليه ايضا وبالجملة المقصود بهذا الباب تحريض حفظ العلم وانه يجب على الطالب ان يحفظ العلم ولا يتغافل عنه فيذهب عن قلبه۔

بَابُ الرِّحلَةِ فِى المَسئَلَةِ النَّازِلَةِ

اى هذا الباب لبيان مشروعية الرحلة اى الارتحال فى حادثة مخصوصة ونازلة نزلت به لطلب علم خاص بها فلا ينبغى له ان يقعد بل ينبغى له ان يرحل حتى يحصّل العلم المتعلق بها بنفسه ثم يعلمه اهله واما الباب السابق اى باب الخروج فى طلب العلم فانه كان عاما لطلب العلم العام۔ وهذا الباب اى باب الرحلة فى المسئلة النازلة فانه لطلب علم خاص متعلق بالمسئلة النازلة اى لمسئلة خاصة نزلت به فظهر الفرق بين هذه الترجمة وترجمة الخروج لطلب العلم فتدبر

عله قوله فيقول لا ادرى سمعت الناس يقولون شيئا فقلته۔ پس مى گويد آن كس بے ايمان نميدانم در رسمى يا بم حقيقت حال را شنيدم مردم را كه مى گفتند در حق او چيزے پس گفتم انچه مى گفتند يعنى نظر وتامل نكردم تا بحقيقت در رسم وبقول مردم تكذيب وانكار كرديم اورا۔ شيخ الاسلام صـ٥٣ ج ا۔

لمطلق العلم وهذه لمسئلة خاصة والمقصود منه الترغيب والتاكيد فى التعلم والتعليم و فى ذلك اشارة الى انه لا يجب عليه معرفة المسائل قبل وقوعها بل انما يجب عليه معرفة الحكم عند نزول حادثة وواقعة ويجب عليه الرحلة لمعرفة الحكم الشرعى عند نزول حادثة اذا لم يكن ببلده من يفتيه - فان الرحلة لتحقيق معرفة حكم المسألة النازلة ثابتة من عهد النبى صلے الله عليه وسلم۔

مسئلة

اخذ بظاهر الحديث الامام احمد واجاز شهادة امرأة واحدة وعند السادة الحنفية النصاب شرط فى الشهادة كما ثبت بنصوص الكتاب والسنة والحديث عندنا محمول على الديانة والتقوى والتورع احتياطا فتقبل شهادة المرضعة عند تديانة لا قضاء كما صرح به كثير من مشائخ الحنفية وكان هذا الحكم من النبى صلے الله عليه وسلم من حيث الافتاء لا من حيث القضاء احتياطا وتورعا عن الشبهة كما ورد دع ما يريبك الى مالا يريبك واتقاء عن موضع التهمة

باب التناوب فى العلم

اى فى بيان جواز التناوب فى كسب العلم وتحصيله بان ياخذ العلم هذا مرة ويذكره لهذا والآخر مرة ويذكره له والباعث على هذا التناوب انما هو شدة الحرص على العلم وكذلك الرحلة فى طلب معرفة حكم المسئلة لا تكون الا من شدة الحرص فى طلب العلم والمقصود انه ان لم يتيسر له الاشتغال بتحصيل العلم بالكلية لاجل مشاغله المعاشية فلا يقصر عن تحصيله بطريق التناوب قوله امر عظيم ولعل المنافقين هم الذين اذاعوا ان رسول الله صلے الله عليه وسلم طلق نساءه لما رأوه معتزلا فى الغرفة. فقلت الله اكبر تعجب عمر رضى الله عنه من فهم الانصارى حيث فهم من اعتزاله صلے الله عليه وسلم فى الغرفة انه طلق نسائه مع ان اعتزاله كان لمصلحة لا للطلاق۔

باب الغضب فى الموعظة والتعليم اذا رأى ما يكره

اى فى بيان جواز الغضب على حسب الضرورة فى التعليم والتذكير بخلاف القضاء فانه لا يجوز للقاضى ان يقضى وهو غضبان اراد البخارى بهذا الباب الاشارة الى الفرق بين قضاء القاضى وهو غضبان وبين التعليم والتذكير فيجوز الغضب فى الموعظة والتعليم دون القضاء والحكم لان الحاكم مامور ان لا يقضى وهو غضبان بخلاف الواعظ فان من شانه الانذار والتحذير ولاسيما يكون الغضب منه ادعى للقبول ولا يبعد ان يقال ان الرفق واللين محمود فى التعليم والتلقين كما قال تعالى واغضض من صوتك ولكن يستحسن الشدة والغضب حسب ما يقتضى المحل والمقام وربما يكون الغضب اعون فى التعليم والتفهيم قوله لا ادرك الصلاة مما يطول بنا فلان قيل هو

معاذ بن جبل وقيل ابي بن كعب وهو الاظهر كما سيظهر من باب تخفيف الامام في القيام مر. شم عر فهاسنته هذا ما ذهب اليه الجمهور وعند ابي حنيفة وابي يوسف لا توقيت ولا تعيين في مدة التعريف بل على حسب مايراه مناسبا لحال اللقطة والحديث انما ورد لبيان التقدير والتخمين لا لبيان التحديد والتعيين. قوله ثم استمتع بها بعد التعريف ذهب الشافعي واحمد الى انه يجوز الاستمتاع للفقير والغني وعند ابي حنيفة ينبغي للغني ان يتصدق به لانه لا يجوز لاحد ان ينتفع بمال الغير بغير رضاه واذنه الا انا جوزنا التصدق على الفقير جبرا لهذا التقصير على ما فهمنا من اشارات النصوص وفي النهاية شرح الهداية ان التصدق بعد التعريف رخصة. والعزيمة حفظها كذا في شرح شيخ الاسلام الدهلوي مترجما من الفارسية بالعربية ص۵۸ ج ۱۷. قوله فضالة الابل فغضب ووجه الغضب ان السؤال انما كان عن اللقطة واللقطة ما يسقط عن يد الرجل ويبقى متروكا ومنبوذا في الطريق ولا يعرف صاحبه اين سقط واين وقع من يده ولا يصدق هذا المعنى على الابل ثم ان حكم الالتقاط لاجل الاحتفاظ والاحتياط مخافة الضياع والابل لا يخاف عليها الضياع لما انها معها حذاءها وسقاءها ثم ان الابل شيء كبير لا يخفى على الناس وكان الزمان زمان الديانة والورع والتقوى واما في زماننا هذا فانقلب الحال فيمكن التقاط الفيل والفيلة والابل والبقر والسيارة في هذا الزمان. قوله سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن اشياء كرهها لانه ربما كان فيها شيء سببا لتحريم شيء على المسلمين فيكون سببا لحرجهم وضيقهم كما سيأتي في تفسير سورة المائدة ان شاء الله تعالى وقيل كان السؤال عن الساعة والاول اظهر. قوله فلما اكثر عليه غضب وسبب غضبه صلى الله عليه وسلم تعنتهم في السؤال وتكلفهم فيما لا حاجة لهم فيه (ع) ولان النبي صلى الله عليه وسلم لم يبعث لبيان الانساب وانما بعث لتعليم الكتاب والحكمة.

باب من برك على ركبتيه عند الامام او المحدث

المقصود به بيان ادب المتعلم عند العالم والمحدث اي يحدث عنده فالمراد بالمحدث معناه اللغوي اي الذي يحدث غيره لا معناه الاصطلاحي قال البدر العيني وجه المناسبة بين البابين من حيث ان المذكور في الباب الاول غضب العالم على السائل لعدم جريه على موجب الادب وهذا الباب فيه بيان ادب المتعلم عند العالم (في وقت الغضب) فتناسبا

والله اعلم (ع)

عــه وسبب غضب آن بود که نافهمیده حرف زد وقیاس کرد به نقطه شتر را از سوء فهم و در نکر کرد معنی لقطه را که آن چیزیست که از دست صاحب بیفتد و نداند که کجا افتاد (تیسیر القاری ص۵۸ ج ۱)

٭

بَابُ مَنْ اَعَادَ الحَدِيثَ ثَلَاثًا لِيُفْهَمَ عَنْهُ

اى فى بيان جواز اعادة الحديث وتكراره عند الحاجة مثل قصد المبالغة فى التعليم والتفهيم والتذكير والتحذير ليفهمه المخاطب تماما۔ او عند عدم سماع الكلام او عند عدم فهم المخاطب وعند الخطبة والانذار والا فيكفى الاشارة ايضا اذا لم يشتد الحاجة اليه كما ثبت الاكتفاء عنه صلى الله عليه وسلم بالاشارة فى كثير من المواضع وقوله فى الترجمة ليفهم عنه اشارة الى هذا القيد اى الاعادة والتكرير انما هو فيما يراد به تفهيم المخاطب لا مطلقا فالمعنى انه يستحسن اعادة الحديث ليفهم عنه حق الفهم او ليسمع منه حق السماع لكثرة الزحام ولبعد السامع من المتكلم قال ابن المنير نبّه البخارى بهذه الترجمة على من كره اعادة الحديث وانكر على الطالب الاستعادة وعدّه من البلادة والحق ان هذا يختلف باختلاف القرائح فلا عيب على المستفيد الذى لا يحفظ من مرة اذا استعاد ولا عذر للمفيد اذا لم يعد بل الاعادة عليه آكد من الابتداء لان الشروع ملزم كذا فى الفتح قال شيخنا السيد الانور اعادة الكلام وتكريره اعون على الحفظ وبيان التعليل والحكمة اعون على الفهم وان كان التعليل مُعِينًا فى الحفظ فى الجملة۔ كما ان اعادة الكلام وتكريره مُعِينٌ فى الفهم فى الجملة فلا يبعد ان يكون البخارى اشار بقوله ليفهم عنه الى هذا المعنى والله اعلم۔ قوله واذا اتى على قوم فسلّم عليهم سلّم عليهم ثلاثا الاول للاستئذان والثانى للقاء والدخول والثالث للوداع ولكن تفريق السلام بهذا النحو غير معروف فى الشرع ولا يبعد ان يكون التثليث باعتبار مروره على جماعة من الناس فقد كان صلى الله عليه وسلم اذا مر بجماعة عظيمة لم يكن يكتفى بسلام واحد بل كان يسلّم اوّلاً فى اول مرة ثم يسلّم ثانيا اذا بلغ وسطهم ثم يسلّم ثالثا اذا بلغ آخرهم والله اعلم ويشبه ان يكون تثليث السلام عند الاستئذان لحديث اذا استاذن احدكم ثلاثا ولم يؤذن له فليرجع ويؤيد ذلك ما روى عن ابى موسى الاشعرى رض انه جاء عند عمر رض فسلّم عليه ثلاثا فلما لم يؤذن له رجع۔ ولكن لم يكن هذا عادة مستمرة له صلى الله عليه وسلم بل وقع احيانا انه سلّم ثلاثا والله اعلم۔

بَابُ تَعْلِيمِ الرَّجُلِ اَمَتَهُ وَاَهْلَهُ

اى فى بيان فضل ذلك۔ لما ذكر فى الباب الاول التعليم العام ذكر فى هذا الباب التعليم الخاص المتعلق بالاهل والعيال اذ الاعتناء بالاهل اهم واوكد كما قال تعالى يايها الذين امنوا قوا انفسكم واهليكم نارا۔ وأمر اهلك بالصلوٰة واصطبر عليها۔ وانذر عشيرتك الاقربين وعطف الاهل على الامة من عطف العام على الخاص اذ امة الرجل من اهل بيته۔

قوله ثلاثة لهم اجران مبتدأ وخبر رجل بدل تفصيل من ثلاثة او بدل بعض وهو مع ما عطف عليه بدل كل او خبر مبتدأ محذوف من اهل الكتاب اليهود والنصارى آمن بنبيه موسى او عيسى عليهما الصلاة والسلام وآمن بمحمد صلى الله عليه وسلم فله اجران اجر الايمان بنبيه واجر الايمان بسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم والمراد به الكتابي الذي ادرك سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم اي ادرك زمان بعثته ولو بعد وفاته ثم آمن به واتبعه وصدقه فيما جاء به فله اجران من عند ربه والظاهر ان لفظ الكتاب يعم التوراة والانجيل فيدخل فيه اليهود والنصارى والكتابية ايضا لان النساء شقائق الرجال كما هو مطرد في جل الاحكام حيث يدخلن مع الرجال تبعا الا ما خصه الدليل (فان قلت) ان يهود المدينة لم يؤمنوا بعيسى عليه الصلاة والسلام فكيف استحقوا الاجر مرتين ولا يخفى ان قوله تعالى اولئك يؤتون اجرهم مرتين نزل في عبد الله بن سلام فالجواب عنه ان عيسى عليه الصلاة والسلام كان قد ارسل الى بني اسرائيل خاصة فمن اجابه منهم نسب اليه ومن كذبه منهم واستمر على يهوديته لم يكن مؤمنا بنبيه نعم من دخل في اليهودية من غير بني اسرائيل او لم تبلغه دعوته يصدق عليه انه يهودي مؤمن بنبيه موسى عليه السلام ولم يكذب نبيا آخر من هذه القبائل العرب الذين كانوا باليمين وغيرها ممن دخل منهم في اليهودية ولم تبلغهم دعوة عيسى عليه الصلاة والسلام فمن ادرك بعثة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ممن كان بهذا المثابة وآمن به فلا شك انه يدخل في الخبر المذكور ويستحق الاجر مرتين، فيمكن ان يقال ان اليهود الذين كانوا بالمدينة لم تبلغهم دعوة عيسى عليه السلام لانها لم تنتشر في اكثر البلاد فاستمروا على يهوديتهم مؤمنين بنبيهم موسى عليه الصلوة والسلام الى ان جاء الاسلام فآمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم فبهذا يرتفع الاشكال انشاء الله كذا في فتح الباري والحاصل ان لفظ اهل الكتاب شامل

عه حضرت شیخ نور الحق محدث دہلوی در شرح خود می نویسد۔ مقصود بیان اجر است مر مؤمن کتابی را بر ایمانے کہ بہ پیغمبر خود داشتہ با آنکہ انچہ ایمان بآن داشتہ منسوخ شدہ است و آن ایمان از اعتبار بر افتادہ یعنی لعید از ایمان بمحمد صلے اللہ علیہ وسلم و برکت قبول ایمان محمدی بالفعل ثابت است او را اجر بر ایمان سابق او۔ و ہمچنین گوئیم مقصود بیان اجر بندۂ مملوک بر خدمت مولائے او ست با آنکہ اجر عبادر را نمی باشد مگر بر عمل محض برائے خدا باشد و اینجا ببرکت اداء حقوق اللہ کہ در بندگان مشغول بخدمات مولٰی خالی از دشواری نیست بر خدمت مولی نیز اجر می دہند و ہمچنین بیان اجر صاحب داہ است بر تزویج او برائے خود با آنکہ فعلے خالص لوجہ اللہ اعتاق است بریں فعل او نیز اجرے ثابت کردند فافہم و می تواند کہ مراد آن باشد کہ این سہ جنس مردم را دو اجر ثابت است بہر یکے ازیں سہ عمل کہ ایمان بمحمد است صلے اللہ علیہ وسلم و نفتے کہ مقرون با یمان پیغمبر سابق باشد دوم بر عبادت عبد مر خدا را و نفتے کہ مقرون بہ خدمت مولے گردد سیوم بر اعتاق امہ کہ مقرون بہ تادیب و تعلیم و تزویج بود و اللہ اعلم کذا فی تیسیر القاری صـ۵۶ ج ا۔
و کذا فی شرح شیخ الاسلام الدہلوی صـ۱۶ ج ا ۔

لليهود والنصارى كما دل عليه سبب نزول قوله تعالى اولئك يؤتون اجرهم مرتين وهذا
الصحيح وقال شيخنا الاكبر مولنا الشاه السيد محمد انور نوّر الله وجهه يوم القيامة ونضّر آمين
ان بعثة الانبياء والمرسلين كلهم عامة في حق التوحيد وخاصة في حق الشريعة فلا يجوز
لاحد ان ينكر دعوة نبي في حق التوحيد بل يجب على كل احد اجابة دعوة النبي في حق التوحيد
وان لم يكن هذا من القوم الذين بعث اليهم ذلك النبي صلى الله عليه وسلم. نعم يشترط بلوغ
الدعوة واما التعبد بالشريعة فهو مختص بمن بعث اليهم ذلك النبي واذا علمت هذا فاعلم
ان الظاهر ان عبد الله بن سلام وان لم يكن متعبدا بشريعة عيسى عليه السلام اذ لم تبلغه
دعوة شريعته لكنه بلغه خبر عيسى عليه السلام فآمن به ولم يكذبه وهو الظاهر من كمال
عقله وفهمه وحاشا ان يكفر مثله بعيسى عليه السلام فيثبت له الخبر المذكور ويناله الاجر
المسطور فعبد الله بن سلام كان مؤمنا ومصدقا بعيسى عليه السلام وان لم يكن داخلا في شريعته
وفرق بين تصديق النبي والدخول في شريعته ولكن هذا الفرق في نبينا محمد صلى الله عليه
وسلم مشكل فانه خاتم الانبياء ودعوته عامة لكافة الانام بخلاف دعوة موسى وعيسى
فانها كانت خاصة لقومه فالفرق بين الدخول في شريعتهم وتصديق دعوتهم في حق سيدنا موسى
وعيسى عليهما السلام واما في حق خاتم الانبياء فمشكل لان دعوته عامة للخلق فقبول دعوته
وتصديق نبوته هو الدخول في شريعته قال المناوي اعلم ان اهل الكتاب قسمان قسم غيّروا وبدّلوا
وماتوا على ذلك فهم كفرة وقسم لا ولا وماتوا قبل بعث النبي صلى الله عليه وسلم فهم مؤمنون
ولهم اجر واحد. وقسم ادركوا البعثة ودعاهم فلم يؤمنوا به فهم كفار وقسم آمنوا به فلهم
اجران والحديث فيهم. ثم لا يلزم على ذلك ان الصحابي الذي كان كتابيا اجره اثنان على كبار
الصحابة كالخلفاء الاربعة لان الاجماع خصهم واخرجهم من هذا الحكم كذا في فيض القدير ص $\frac{۳۳۲}{ج ۳}$
وقال الحافظ العيني اختلفوا في المراد باهل الكتاب فقال بعضهم هم الذين بقوا على ما بعث به
نبيهم من غير تبديل ولا تحريف فمن بقي على ذلك حتى بعث نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
فآمن به فله الاجر مرتين ومن بدّل منهم وحرّف لم يبق له اجر في دينه فليس له اجر الا بايمانه
بمحمد صلى الله عليه وسلم وقال بعضهم يحتمل اجراؤه على عمومه اذ لا يبعد ان يكون طريان
الايمان به سببا لاعطاء الاجر مرتين. مرة على اعمالهم الخير الذي فعلوه في ذلك الدين و
ان كانوا مبدلين محرفين فانه قد جاء ان مبرات الكفار وحسناتهم مقبولة بعد الاسلام ومرة
على الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم والحاصل انه يقبل ايمانه السابق ببركة الايمان اللاحق
حقا وان لم يعتبر الايمان السابق بانفراده فكما يتبدل السيئات حسنات بالتوبة كذلك يتبدل
الايمان السابق (وان كان سيئة) حسنة بفضله تعالى ورحمته والله يختص برحمته من يشاء.
وقال السندي الظاهر ان المراد لهم اجران على كل عمل لا ان لهم اجرين على العملين اذ ثبوت
اجرين على عملين لا يختص باحد دون احد نعم يمكن لهؤلاء ان يكون لهم اجران على كل
واحد من هذين العملين او لهم اجران على كل عمل من جميع اعمالهم والله اعلم انتهى.

وحاصله ان المقصود بیان مضاعفة الاجر فی جمیع الاعمال لهؤلاء الاصناف الثلاثة قوله ثم اعتقها فتزوجها فله اجران المراد بحصول الاجرین له هنا بالاعتاق والتزوج فاحدهما لاعتاقها والثانی لتزوجها والمقصود بیان الاجر علی التزویج لنفسه مع ان الفعل الخالص لوجه الله تعالی هو فعل الاعتاق فاثبت له الاجر علی ما فعله لنفسه تبعا لما فعله لوجه الله تعالی وقیل المراد بحصول الاجرین ههنا ان احدهما فی مقابلة تعلیمها وتادیبها والثانی لاعتاقها وتزوجها لان رب الامة لما قام بما خوطب به من تربیة امته وادبها فقد احیاها احیاء التربیة ثم انه لما اعتقها وتزوجها احیاها احیاء الحریة التی الحقها فیه بمنصبه فقد قام بما امر فیها کذا فی تفسیر الامام القرطبی ص۱۹۷ ج۱۳ وخص هذه الثلاثة بالاجرین لان الفاعل فی کل منهما جامع بین امرین بینهما مخالفة عظیمة فکان العامل لهما فاعل الضدین عامل بالمتنافیین بخلاف غیره فان قیل ینبغی ان یکون للاخیر اجور اربعة التادیب والتعلیم والاعتاق والتزوج قلنا لم یعتبر فیهما الا الاجرین اللذین هما کالمتنافیین کاخواته ۔ کذا فی فیض القدیر ص۳۲۲ ج۳۔

وقوله ثم اعتقها عطف بثم وذکر فی اخواته بالفاء لان الاعتاق نقل من صنف الی صنف ولا یخفی ما بین صنف الرقیة وصنف الحریة من البعد بل ومن الضدیة والمنافاة فی الاحوال والاحکام فجیئ بلفظ دال علی التراخی بین حال الرقیة وحال الحریة والله سبحانه وتعالی اعلم۔

تنبیہ

عدد الثلاثة فی الحدیث لا مفهوم له لما ورد فی حدیث آخر ان المتصدق علی قریبه یؤتی اجره مرتین بخلاف التصدق علی اجنبی فیؤتی اجره مرة واحدة قال السیوطی ممن یؤتی اجره مرتین ازواج النبی صلی الله علیه وسلم الآیة وصرح بهن فی حدیث الطبرانی عن ابی امامة رفعه ۔ اربعة یؤتون اجرهم مرتین وذکر الثلاثة [1-2-3] وزاد ازواج النبی [4] صلی الله علیه وسلم ومن توضأ مرتین [5] وحدیثه فی سنن ابن ماجه والذی یقرأ [6] القرآن وهو علیه شاق وحدیثه فی الصحیح والمجتهد [7] اذا اصاب فی اجتهاده وحدیثه ایضا فی الصحیح ۔ والمتصدق [8] علی قریبه وحدیثه فی الصحیح ومن عمر [9] جانب المسجد الایسر لقلة اهله وحدیثه فی الطبرانی الکبیر ولابن ماجه عن ابن عمر قال قیل للنبی صلی الله علیه وسلم ان میسرة المسجد تعطلت فقال من عمر میسرة المسجد کتب له کفلان من الاجر والغنی الشاکر [10] لاثر فی تفسیر ابن ابی حاتم وقد کملت بذلک عشرة وقد نظمتها فی ابیات وهی

وجمع اتی فیما رویناه انهم ❊ یثنی لهم اجر روده محققا

ا۔ وہمچنین بیان اجر صاحب واه است به تزویج او بهرائے خود باآنکه فعل خاص لوجه الله اعتاق است برین فعل او نیز اجر ثابت است شرح شیخ الاسلام دہلوی ص۱۶۲ ج۱۔

فازواج خير الخلق اولهم ومن ❊ يخص ذوي ارحامه ان تصدقا
وقار مجهد ذو اجتهاد اصاب قل ❊ لوضوء اثنثين والكتابي صدقا
وعبد اتى حق الاله وسيدا ❊ وعامر بيسري مع غنى له تقا
ومن امة يشري فادب محسنا ❊ وينكحها من بعد لاحين اعتقا

ويزاد على ذلك من سن سنة حسنة وحديثه في الصحيح ومن صلى بالتيمم ثم وجد الماء فاعاد الصلاة وحديثه في سنن ابي داؤد - وفي مصنف ابن ابي شيبة عن ثمران الجوني مرفوعا عا لبجيان اجرين وهو مرسل صحيح الاسناد فيقال سه ومن سن خيرا واعاد صلاته ❊ كذا الدجيان للمشقه الحقا - ثم وقفت بعد ذلك على خصال اخرى بلغت اربعين وقد افردتها بكراسة كذا في التوشيح

باب عظة الامام النساء وتعليمهن

اي من جملة امور الدين العظة والموعظة وهي التذكير بالعواقب - ت - نبه بهذه الترجمة على ان ماسبق من الندب الى تعليم الاهل ليس مختصا باهلهن بل ذلك مندوب للامام الاعظم ومن ينوب عنه واستفيد الوعظ بالتصريح من قوله في الحديث فوعظهن (ف)

باب الحرص على الحديث

اي على تحصيل الحديث النبوي لما فرغ المصنف عن فضائل العلم مطلقا شرع يذكر فضل الحرص على الاحاديث النبوية خاصة - والمراد بالحديث في عرف الشرع مايضاف الى النبي صلى الله عليه وسلم وكانه اريد به مقابلة القرآن لانه قديم - والحديث حادث -

باب كيف يقبض العلم

اي في بيان كيفية قبض العلم والمراد بالقبض الرفع والانطواء والمقصود بالباب الحث على حفظ العلم والاهتمام بتحصيله قبل ان يقبض ويرفع فان بقاء العلم انما هو بالاشتغال به وافشاءه وعقد المجالس للعلم وفتح المدارس الدينية ونشره بالتصنيف والتاليف حتى لا يضيع بالكتمان قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول زاد احمد والطبراني في حجة الوداع - ان الله لا يقبض العلم انتزاعا اي محوا من الصدور قال ابن المنير مع انه جائز في القدرة الا ان هذا الحديث دل على عدم وقوعه قلت وفيه اشارة الى كرامة العلماء على الله حيث لا ينزع منهم ما وهبهم - كذا في التوشيح -

---

عـــه قوله ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد يعني عادت ندارد كه محو مي كند از سينهٔ علماء بسبب تكريم ايشان وليكن مي ستاند علم را بباز گرفتن ارواح علماء شيخ الاسلام صـ ١٦٤ / ١٢

قوله الفربری هو من تلامذة البخاری ولیس هذا من کلام البخاری وعبارته وانما هو الحاق من صاحب النسخة فهذا الاسناد عند الفربری من غیر طریق البخاری وکثیرا ما یفعله الفربری فانه کلما وجد اسنادا غیر اسناد البخاری اتی به (فیض الباری ۱۹۹ ج ۱)۔

باب هل یجعل للنساء یوم علیٰ حدة فی العلم

فیه مزید حث وتحریض علی اشاعة العلم وافشائه حتی یجعل للنساء التی اُمرن بالتستر والقرار فی بیوتهن۔ یوم علحدة للعلم والموعظة واللہ اعلم۔

بابٌ مَنْ سَمِعَ شَیْئًا فَلَمْ یَفْهَمْهُ فَرَاجَعَهُ حَتّٰی یَعْرِفَهُ

ای یجوز له المراجعة حتی یفهمه ولا ینبغی له ان یترک المراجعة لاجل الحیاء بل المراجعة لاجل الفهم مستحبة وامر مرغوب فیها قال البدر العینی وجه المناسبة بین البابین من حیث ان المذکور فی الباب الاول وعظ النساء وتعلیمهن وفی فهمهن قصور ربما یحتجن الی مراجعة العالم وهذا الباب ایضا فی مراجعة العالم لعدم الفهم فیما سمع منه الخ قوله لا تعرفه الا راجعت فیه هذا هو موضع الترجمة۔ قوله قالت عائشة فقلت اولیس یقول اللہ فسوف یحاسب حسابا یسیرا ای سہلا ھینا لا یناقش فیه ولا یعترض بما یشق علیه کما یناقش اصحاب الشمال ووجه المعارضة ان الحدیث عام فی تعذیب کل من حوسب والآیة یدل علی عدم تعذیب بعضهم وهم اصحاب الیمین وجوابها ان المراد بالحساب فی الآیة العرض یعنی الابراز والاظهار وعن عائشة رضی اللہ عنها هو ان یعرف ذنوبه ثم یتجاوز عنه کذا فی شرح الکرمانی ص ۱۰۲ ج ۲ قوله فقال انما ذلک العرض ای لیس الحساب الیسیر الا مجرد عرض الحساب لا مضاء العفو والمغفرة فان من یحاسب حسابا یسیرا ینقلب الی اهله مسرورا انما هو تتمة الآیة الشریفة واما حقیقة الحساب فهی المناقشة والمؤاخذة بان یقال لم فعلت هذا ولم ترکت هذا فالحساب فی الحقیقة هو هذا وهو سبب الهلاک لا محالة وهذا السؤال نظیر السؤال عن قوله تعالیٰ الذین امنوا ولم یلبسوا ایمانهم بظلم وقولهم رضی اللہ عنهم اینالم

ے یعنی نیست حساب آسان مگر عرض محض کہ کتاب اعمال بوے بنمایند ودرگذرند ولیکن مراد نیست کہ کسی کہ مناقشہ کردہ شود در حساب دوقت کردہ شود کہ چون کردی وچرا کردی ہلاک می شود وحساب بہ حقیقت ہمیں است شیخ الاسلام ص ۱۶۵ ج ۱ خلاصۂ کلام یہ کہ حساب سے مراد کرید اور چھان بین ہے اور ظاہر ہے کہ جب چھوٹے اور بڑے اعمال کی چھان بین ہونے لگے تو پھر بندہ کا بچنا بہت مشکل ہے اسلئے کہ انسان معصوم نہیں کہ مناقشہ اور محاسبہ سے بچ نکلے اور قرآن کریم میں جس حساب کا ذکر ہے وہ درحقیقت حساب نہیں بلکہ اس سے پیش کیا جانا مراد ہے جس کا مقصد محض اغماض اور مسامحت ہوگا اور بندہ کو چھوڑنا ہی مقصود ہوگا۔
اللّٰھم حاسبنی حسابا یسیرا آمین یارب العالمین۔

يظلم۔ والسؤال لاستكشاف الحقيقة مطلوب ومحمود واما سؤال التعنت فهو مذموم مردود كالنهى عنه بقوله لا تسألوا عن اشياء۔

فَائِدَةٌ

اعلم ان الترتيب المذكور فى هذا الحديث هو الترتيب الصحيح وعليه يتوجه سؤال عائشة ام المؤمنين وجوابه صلى الله عليه وسلم وقد انعكس الترتيب فى بعض طرق الحديث كما سيأتى فى الصفحة الآتية فقدم فيه قوله من نوقش عذب ولا يأتى عليه سؤال عائشة الصديقة فانه صلى الله عليه وسلم لم يقل فيه من حوسب عُذّب بل قال من نوقش عذب ولا يتوجه عليه سؤال فافهم ذلك واستقم۔

بَابُ لِيُبَلِّغِ الْعِلْمَ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ

مقصوده ان الطالب اذا تعلم العلم وراجع العالم ما يفهمه حتى فهمه وعرفه ووعاه فعليه ان يبلغ العلم ولا يكتمه فان العليم يهلك بالسر والكتمان۔ قوله فقيل لابى شريح المذكور ما قال عمرو بن سعيد المذكور فى جوابك فقال قال عمرو انا اعلم منك يا ابا شريح ان مكة لا تعيذ عاصيا يعنى صح سماعك وحفظك يا ابا شريح لكن ما فهمت المعنى المراد من الحديث فان مكة لا تعصم عاصيا ولا باغيا مقصوده بذلك الكلام ان ابن الزبير من العصاة والبغاة خرج عن طاعة الامام فالحرم لا تعيذ العاصى الباغى المتجئ بالحرم ولقد حاد عمرو عن الجواب۔ واتى بكلام ظاهره حق لكن اراد به الباطل فان ابن الزبير لم يرتكب معصية بل هو اولى بالخلافة من يزيد بن معاوية وعبد الملك فانه صحابى وقد بويع له قبله۔ قوله وكان محمد اى ابن سيرين يقول صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم اى فيما يفيده قوله ليبلغ الى آخره من الحاجة الى التبليغ والله اعلم۔ كان ذلك هذا تتمة[1] قول ابن سيرين وتكملته وقعت فى اثناء الحديث والمعنى وقع ما اخبر به النبى صلى الله عليه وسلم انه سيقع التبليغ بعده فيكون الامر فى قوله ليبلغ متضمنا للاخبار بما سيكون وهذا من ابن سيرين حسن ادب وتصديق لكلام النبى صلى الله عليه وسلم قوله كان ذلك قال الكرمانى (فان قلت) ذلك اشارة الى ماذا اذ لا يحتمل ان يشار به الى ليبلغ الشاهد وهو امر لان التصديق والتكذيب من لوازم الخبر (قلت) اما ان تكون الرواية عند ابن سيرين ليبلغ بفتح اللام فيكون خبرا او اما ان يكون الامر فى معنى الخبر ومعناه اخبار الرسول الله صلى الله عليه وسلم بانه سيقع التبليغ فيما بعد واما ان يكون اشارة الى تتمة الحديث

---

[1] تتمہ قول ابن سیرین کہ در اثنائے حدیث واقع شدہ یعنی ہست دروواقع انچہ فرمودہ واین حسن ادب و تاکید تصدیق و این توجیہ بہتر از ست از انچہ شارحان کردہ اند کہ اشارت بجزو اخیر است یا بہ تتمہ محذوف عسی ان یبلغ من ادعی منہ یا بہ مضمون ما بعد و تکلفہا کنند۔ شرح شیخ الاسلام ص ۱۶۷ ج ۱۔

وهو ان الشاهد عسى ان يبلغ من هو اوعى منه يعني وقع تبليغ الشاهد الغائب واشارة الى مابعده وهو التبليغ الذي في ضمن الاهل بلغت يعني وقع تبليغ الرسول عليه السلام الى الامة وذلك نحو قوله تعالى هذا فراق بيني وبينك - اه (ك) وقال البدر العيني الجواب الاول موجه ان ساعدته الرواية عن محمد بفتح اللام وكون الامر بمعنى الخبر يحتاج الى قرينة اقول لم لا يجوز ان يكون للاشارة الى التبليغ الذي يدل عليه ليبلغ ومعنى كان ذلك وقع ذلك التبليغ المامور به من الشاهد الى الغائب (ع) وثبت ان رب غائب اوعى واحفظ من سامع وقال شيخ مشائخنا الشيخ رشيد احمد الكنگوهي رح معنى قوله صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم انه صدق فيما اشار اليه مما كان يخاف على امته من التقاتل وسفك الدماء فيما بينهم والفتن التي تقع بعده كما يشير اليه قوله صلى الله عليه وسلم فان دماءكم واموالكم واعراضكم حرام عليكم فكان ذلك اي وقع سفك الدماء وسلّ السيوف فيما بين الامة -

بَابُ اِثْمِ مَنْ كَذَبَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

اي في بيان حكم الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم اَعَاذَنَا الله من ذلك وسائر المهالك الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم تعمدا حرام بالاجماع وكفر عند الجويني والد امام الحرمين فانه يفتح باب التحريف في الشريعة وذهب طائفة من الصوفية والكرامية الى جواز الوضع في الترغيب والترهيب وقالوا هذا ليس كذبا عليه بل هو كذب له وهو باطل لانه حينئذ يرتفع الامان من الشريعة ولعل البخاري اشار بهذا الباب الى ردّ الكرامية الذين يجوزون وضع الاحاديث للترغيب والترهيب واشار ايضا الى انه يجب التثبت والاحتياط في الرواية ولا يجوز فيها التخمين والمجازفة والمساهلة قال الشهاب العسقلاني رح رتب المصنف رح احاديث الباب ترتيبا حسنا لانه بدأ بحديث علي وفيه مقصود الباب وثنّى بحديث الزبير الدال على توقي الصحابة وتحرزهم من الكذب عليه وثلّث بحديث انس الدال على ان امتناعهم انما كان من الاكثار المفضي الى الخطأ لا عن اصل التحديث لانهم مامورون بالتبليغ وختم بحديث الى هريرة الذي فيه الاشارة الى تحريم الكذب عليه في اليقظة او المنام كذا في فتح الباري ص۱۸۱ ج۱ - قوله من كذب عليّ فليتبوأ مقعده من النار اي من اوقع الكذب عليّ ونسب اليّ ما لم اقله او لم افعله فليتخذ له مقعدا من النار وهذا كقوله تعالى فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس - فالمراد به نسبة الكذب الى الله عز وجل وليس المراد بيان انه يجوز الكذب له ولا يجوز الكذب عليه فمعنى قوله كذب عليّ نسبة الكلام اليه كذبا سواء كان له او عليه - قوله قال انس انه ليمنعني ان احدثكم حديثا كثيرا الخ - فلم يكثر انس رض من الرواية على حسب علمه واطلاعه على احوال النبي صلى الله عليه وسلم وشؤنه فلو لم يمنعه الخوف من الوقوع في الخطأ والكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم لروى اكثر مما روى بكثير فانس بن مالك وان كان من المكثرين عند الناس لكنه من المقلين عند نفسه باعتبار

علمه ومعرفته - قوله حدثنا المكي بن ابراهيم هو حنفي من اصحاب ابی حنیفة وهذا اول ثلاثیات البخاری وعند ابی حنیفة ومالك ثنائیات کثیرة وعند ابی حنیفة احادیات ایضا لانه تابعی رأی سبعة من الصحابة الکرام وقد روی عن بعضهم وفی کتب محمد بن الحسن ایضا ثنائیات کثیرة ولابن ماجه ایضا ثلاثیات وفی جامع الترمذی ثلاثی ولعل اما صحیح مسلم فلیس فیه ثلاثی وکذا ابوداؤد والنسائی لیس فیهما ایضا ثلاثی - راجع الحطة ص۱۰۳ و ص۱۰۴

قوله ومن رآنی فی المنام فقد رآنی فان الشیطان لا یتمثل بی الحدیث لان الشیطان مظهر الغوایة والاضلال وانا المظهر الاتم للهدایة والارشاد فکیف یمکن ان یتمثل الشیطان بمثالی وصورتی نعم یمکن للشیطان ان یتمثل فی صورة الحق سبحانه وتعالی لان الله سبحانه یهدی من یشاء ویضل من یشاء ویعز من یشاء ویذل من یشاء فهو سبحانه جامع بین شأنی الارشاد والاضلال والاعزاز والاذلال فیمکن للشیطان ان یتمثل بصورة الحق سبحانه لیضل عباده راجع تعطیر الانام ص۲۱۳ ج۲ - من باب المیم فی ذکر سیدنا محمد صلی الله علیه وسلم والمذهب المنصور انه محمول علی ظاهره ولکن یری کل علی حسب مرتبته وحالته والله اعلم -

باب کتابة العلم[۱]

ای فی بیان جواز کتابة العلم وضبطه فی الکتاب واستحبابه وبیان انه لیس ببدعة بل هو ماثور عن النبی صلی الله علیه وسلم واصحابه الکرام فکتابة العلم سنة بلا شبهة ولا یبعد ان تکون واجبة عند خوف النسیان وبتعین الوجوب علی من علیه تبلیغه - وغرض المصنف بهذا الباب بیان مشروعیة کتابة الحدیث لانه علم لا علم فوقه والعلم حری ان یکتب فان اول وحی نزل علیه صلی الله علیه وسلم نزل فیه علم بالقلم - واول ما خلق الله القلم - وقال تعالیٰ ن والقلم وما یسطرون وقد فسرهما الحسن بالدواة والقلم وبالجملة لا شك فی استحسان کتابة العلم النبوی واستحبابها لکن النبی صلی الله علیه وسلم فی اول الامر صرف جلّ عنایته وهمته الی کتابة القرآن الکریم وجمعه فی الاوراق لانه متعبد بتلاوته فی نفسه وفی الصلوات اللیلیة والنهاریة بخلاف الحدیث فان المقصود الاصلی فیه المعنی دون اللفظ مثل القرآن ولذا یجوز روایة الحدیث بالمعنی دون القرآن فاهتم النبی صلی الله علیه وسلم بکتابة القرآن ونهی عن کتابة الحدیث وکان مقصوده بذلك ان الاهم والاعنی بالکتابة هو الوحی المتلو لا الوحی الغیر المتلو لیظهر الفرق بین الکتاب والسنة والقدیم والحادث فاحب صلی الله علیه وسلم ان لا یکون جمع الاحادیث مثل جمع القرآن بان تحفظ الفاظها وکلماتها مثل کلمات القرآن وحروفه لیظهر للناس ان السنة تالیة للکتاب - وان الحدیث فی مرتبة ثانیة وان القرآن کلام الله غیر مخلوق وحدیث الرسول حادث مخلوق ولیتسع للفقهاء والمستنبطین مجال الاجتهاد

---

[۱] باب در بیان جواز نوشتن علم در صحائف وماثور بودن آن تیسیر القاری ص۸۰ ج۱ -

والاستنباط فان الحديث الواحد اذا ورد بالفاظ مختلفة اتسع الدخول في قصر الشريعة من ابواب مختلفة فظهر ان نهيه صلى الله عليه وسلم في اول الامر عن كتابة الحديث انما كان للتنبيه على الفرق بين الكتاب والسنة باعتبار المرتبة والحكم ولما تنبهوا على هذا الفرق اذن لمن استاذن للكتابة مثل عبد الله بن عمرو بن العاص رضـ حتى شاعت كتابة الحديث النبوي بين الناس باذنه صلى الله عليه وسلم وعلم الناس ان النبي صلى الله عليه وسلم اذن في كتابة الحديث وفشت وكثرت حتى صار يستحسنها من يكرهها في اول الامر ويحتمل ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم لم يؤمر اولاً من الله تعالى بكتابة حديثه صلى الله عليه وسلم فنهاهم عن فعل مالم يؤذن له - ولما استجازه عبد الله بن عمرو بن العاص اجازه بعد تامل فلعله توقف في انتظار الوحي فاجازه بعد ما نزل الوحي فيه هذا توضيح ما افاده شيخنا الاكبر مولانا الشاه السيد محمد انور قدس الله سره في درس البخاري واستدل الامام الطحاوي لجواز كتابة الحديث بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه وقوله تعالى ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله - وحديث النبي صلى الله عليه وسلم وعلمه دَيْنٌ على الامة فهو احق بلزوم الكتابة وكيف وقد جعل حكم الكتابة اقوم للشهادة وانفى للارتياب حيث قال ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا قال ابو المليح الهذلي البصري يعيبون علينا ان نكتب العلم وندونه وقد قال الله عز وجل وعلمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى اهـ - ثم ان الدعوة الى الحق سبحانه وتبليغ رسالاته من اعظم فرائض النبوة والرسالة وربما لا يتوصل اليها الا بالكتاب والرسالة كما ارسل سيدنا سليمان عليه السلام الهدهد الى ملكة سبا وقال اذهب بكتابي هذا فالقه اليهم الايات وكتب النبي صلى الله عليه وسلم الى الملوك والامراء اشهر من ان تذكر وقد جاء في الاباحة والنهي حديثان فحديث النهي ما رواه مسلم عن ابي سعيد الخدري ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تكتبوا عني شيئا الا القرآن ومن كتب عني شيئا غير القرآن فليمحه - وحديث الاباحة قوله صلى الله عليه وسلم اكتبوا لابي شاه متفق عليه وروى ابو داؤد والحاكم وغيرهما عن ابن عمرو قال قلت يا رسول الله اني اسمع منك الشئ فاكتبه قال نعم قال في الغضب والرضا قال نعم فاني لا اقول فيهما الا حقا - قال ابو هريرة ليس احد من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم اكثر حديثا مني الا ما كان من عبد الله بن عمرو فانه كان يكتب ولا اكتب رواه البخاري -

الجَوابُ عَنْ حَدِيثِ النهى

من ذهب الى الجواز اجاب عن حديث ابي سعيد بوجوه -

الاوّل

ان حديث ابي سعيد موقوف عليه وبه جزم البخاري وغيره اذ قال الصواب وقفه

كذا فى فتح البارى ج١ ص١٨٥ وشرح الفية السيوطى ص١٢١ وكذا فى التدريب للسيوطى ص١٥١

(والثانى) ان النهى عن الكتابة انما كان فى اول الاسلام مخافة اختلاط الحديث بالقرآن فلما شاع القرآن بين المسلمين وتميز من الحديث زال هذا الخوف فنسخ هذا الحكم وكيف وان النبى صلى الله عليه وسلم امر بالكتابة فى مرض وفاته ائتونى بكتاب اكتب لكم وهو آخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

(والثالث) ان النهى انما كان عن كتابة الحديث مع القرآن فى صحيفة واحدة لانهم كانوا يسمعون تاويل الآية فربما كتبوه معها فنهوا عن ذلك لخوف الاشتباه كما روى عن ابى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال كنا قعودا نكتب ما نسمع من النبى صلى الله عليه وسلم فخرج علينا فقال ما هذا تكتبون فقلنا ما نسمع منك فقال اكتاب مع كتاب الله امحضوا كتاب الله واخلصوه فجمعنا ما كتبناه فى صعيد واحد ثم احرقناه۔ كذا فى مجمع الزوائد ص١٥٩ ج١۔

فهذا يدل على انهم كانوا يكتبون مع القرآن ما يسمعون من النبى صلى الله عليه وسلم فى قرطاس واحد فنهى النبى صلى الله عليه وسلم عن كتابة الحديث مع القرآن فى صحيفة واحدة لئلا يقع الخلط بينهما ويلتبس كلام الله مع كلام الرسول صلى الله عليه وسلم وهذا هو المراد بقوله امحضوا كتاب الله واخلصوه فان المراد به افراد كل بالكتابة على حدة على حدة

واول من اصدر الامر بجمع الحديث وتدوينه الى علماء الآفاق على راس المائة الاولى من الهجرة هو عمر بن عبد العزيز كما اخرجه البخارى واخرج ابو نعيم فى تاريخ اصبهان ان عمر بن عبد العزيز كتب الى اهل الآفاق انظروا الى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى مالك فى المؤطا رواية محمد بن الحسن الشيبانى۔ ان عمر بن عبد العزيز كتب الى عامله وقاضيه على المدينة ابى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم ان انظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاكتبه فانى خفت دروس العلم وذهاب العلماء۔ فكتب العلماء ما كان عندهم من الاحاديث ولكن لم يبلغنا من هذه الكتب شئ والظاهر ان اصحابهم وتلاميذهم قد ادرجوها فى مصنفاتهم لانها كانت محفوظة عندهم فادرجوها فى مؤلفاتهم فصارت محفوظة بهذا الطريق۔ والله اعلم

فائدة جليلة ونكتة جميلة

فى بيان عدم جمع الصحابة السنن فى مصحف كما جمعوا القرآن قال الشيخ ابو بكر بن عقال الصقلى فى فوائده على ما رواه ابن بشكوال انما لم يجمع الصحابة سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مصحف كما جمعوا القرآن لان السنن انتشرت وخفى محفوظها من مدخولها فوكل اهلها فى نقلها الى حفظهم ولم يكلوا من القرآن الى مثل ذلك والفاظ السنن غير محروسة من الزيادة والنقصان كما حرس الله كتابه ببديع النظم الذى اعجز الخلق عن الاتيان بمثله فكانوا فى الذى جمعوه من القرآن مجمعين وفى حروف السنن ونقل

نظم الكلام نصا مختلفين فلم يصح تدوين ما اختلفوا فيه ولو طمعوا في ضبط السنن كما اقتدروا على ضبط القرآن لما قصروا في جمعها ولكنهم خافوا ان دونوا ما لا تيبا زعون فيه ان يجعل العمدة في القول على المدون فيكذبوا ما خرج عن الديوان فتبطل سنن كثيرة فوسعوا طريق الطلب للامة فاعتنوا بجمعها على قدر عناية كل واحد في نفسه فصارت السنن عندهم مضبوطات فمنها ما اصيب في النقل حقيقة "الالفاظ المحفوظة" عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي السنن السالمة من العلل ومنها ما حفظ معناها ونسي لفظها ومنها ما اختلف الروايات في نقل الفاظها واختلف ايضا رواتها في الثقة" والعدالة" وهي تلك السنن التي تدخلها العلل فاعتبر صحيحها من سقيمها اهل المعرفة بها على اصول صحيحة واركان وثيقة" لا يخلص منها طعن طاعن ولا يوهنها كيد كائد اهـ وهذا الكلام في غاية المتانة ونهاية اللطافة وقد روى البيهقي في المدخل عن عروة بن الزبير ان عمر بن الخطاب رضـ اراد ان يكتب السنن فاستشار في ذلك اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فاشاروا عليه ان يكتبها فطفق عمر رضـ يستخير الله فيها شهرا ثم اصبح يوما وقد عزم الله له فقال اني كنت اردت ان اكتب السنن واني ذكرت قوما كانوا قبلكم كتبوا كتبا فاكبوا عليها وتركوا كتاب الله واني والله لا البس كتاب الله بشئ ابدا - اهـ - فكره عمر ان يكون كتاب ليضاهي كتاب الله العزيز وان يعامل الناس معه معاملة المصحف فتركت ارادته والله اعلم -

قال الحافظ العراقي رح في الفيته -

واختلف الصحاب والاتباع ۞ في كتبة الحديث والاجماع

على الجواز بعدهم بالجزم ۞ لقوله اكتبوا وكتب السهمي

وحاصله ان الصحابة والتابعين كانوا مختلفين في جواز كتابة الحديث وعدمه ولكن بعد الصحابة والتابعين انعقد الاجماع على الجواز بالجزم بحيث زال ذلك الخلاف لادلة منتشرة يدل مجموعها على فضل تدوين العلم وتقييده كقوله صلى الله عليه وسلم اكتبوا لابي شاه والكتابة عبد الله بن عمرو بن العاص السهمي باذنه صلى الله عليه وسلم - ولذا روى عن الامام الشافعي ان هذا العلم بدا كما بدا الكذب ولكن الكتب له حماة والاقلام عليه رعاة وعن احمد واسحاق لولا الكتابة اي شئ كنا وبالجملة فالذي استقر الامر عليه الاجماع على الاستحباب بل قال شيخنا انه لا يبعد وجوبه على من خشي النسيان ممن يتعين عليه تبليغ العلم ولا ينبغي الاقتصار عليها حتى لا يصير له تصور ولا يحفظ شيئا فقد قال الخليل ليس بعلم ما حوى القمطر - ما العلم الا ما حواه الصدر ولذا قال ثعلب اذا اردت ان تكون عالما فاكسر القلم انتهى كلامه في فتح المغيث ملخصا ومختصرا وبالجملة قد بدأت كتابة الحديث من عهده صلى الله عليه وسلم باذنه فمنهم من كان يكتب ومنهم من كان يكتفي على حفظه في صدره الى ان جاء عمر بن عبد العزيز فامر اهل العلم بتدوين الحديث واول من دون الحديث ابن شهاب الزهري وتلاميذه فكل دون وصنف على رايه في فن خاص فاولها الموطا وآخرها هذا الجامع الصحيح جزاهم الله تعالى عن الاسلام والمسلمين خيرا -

احادیث الباب

الحدیث الاول

قوله عن ابی جحیفة قال قلت لعلی هل عندکم ای اهل البیت النبوی کتاب خصکم به رسول الله صلے الله علیه وسلم وانما سأله ابو جحیفة عن ذلك لان الشیعة کانوا یزعمون ان عند اهل البیت لاسیما عند علی اشیاء من اسرار علم الوحی خصهم النبی صلے الله علیه وسلم بها لم یطلع غیرهم علیها وقد سأل علیا هذه المسئلة ایضا قیس بن عباد والاشتر النخعی وحدیثهما فی سنن النسائی ـ کذا فی التوشیح وغیره وحاصل جوابه رضی الله عنه انه لیس عندی سوی القرآن الذی هو کل الکل واصل جمیع العلوم ومنبعها وهو معلوم لکل احد ولیس سواه کتاب آخر یکون مخصوصا بی والنبی صلے الله علیه وسلم لم یخص فی التبلیغ والارشاد احدا دون احد بل کان تعلیمه عاما ولیس عندی سوی القرآن الا فهم یعطیه الله لبعض فیفهم منه مالا یفهمه غیره وهذا الفهم یکون سببا لزیادة العلوم وتکثیرها والناس فی مراتب الفهم والاستعداد والاستنباط متفاوتون بعضهم فوق بعض. ثم ذکر ما فی الصحیفة احتیاطا لعل شیئا یکون فی الصحیفة لا یکون عند غیره ولا یکون من جنس کتاب الله والله اعلم کذا فی شرح شیخ الاسلام ص۱۷/۱ مترجما من الفارسیة بالعربیة

قوله لا یقتل مسلم بکافر احتج بظاهره مالك والشافعی واحمد علی ان المسلم لا یقتل بکافر قصاصا وذهب ابو حنیفة واصحابه الی انه یقتل المسلم بالمعاهد لما روی الدارقطنی عن ابن عمر ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قتل مسلما بمعاهد ثم قال انا اکرم من وفی بذمته وانما قوله صلی الله علیه وسلم لا یقتل مسلم بکافر فالمراد بالکافر غیر المعاهد بدلیل ما ورد فی بعض الروایات ولا ذو عهد فی عهده فدل ذلك ان المراد بالکافر فی الحدیث الکافر الذی لا عهد له وهذا الاختلاف فیه لان قوله ولا ذو عهد معطوف علی قوله مؤمن فصار تقدیر العبارة ـ لا یقتل مؤمن ولا ذو عهد بکافر ونظیره فی القرآن واللائی یئسن من المحیض من نسائکم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر واللائی لم یحضن ومعناه واللائی یئسن من المحیض واللائی لم یحضن ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر نعم لو کان لفظ الحدیث لا یقتل مؤمن بکافر ولا ذی عهد فی عهده لکان المعنی علی ما ذکروا ولکن لما جاء ولا ذو عهد بالرفع معطوفا علی مؤمن کان نصا فی المعنی الذی ذکره السادة الحنفیة" ـ وقال ابن الهمام ما حاصله ان الحدیث انما ورد فی دماء الجاهلیة والمعنی ان المسلم بعد اسلامه لا یقتل فی قصاص کافر قتله فی الجاهلیة اذ لا ترافع

لدعاوی الجاهلیة

بعد الاسلام

الحديث الثاني

محل الترجمة فيه قوله صلى الله عليه وسلم اكتبوا لابي شاه۔

الحديث الثالث

محل الترجمة فيه قول ابي هريرة الا ما كان من عبد الله بن عمرو فانه كان يكتب ولا اكتب۔

الحديث الرابع

حديث القرطاس ومحل الترجمة فيه قوله صلى الله عليه وسلم ائتوني بكتاب اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده۔

قوله ائتوني بكتاب اكتب لكم كتابا قال القرطبي وغيره ائتوني امر وكان حق المامور ان يبادر للامتثال لكن ظهر لعمر رض وطائفة انه ليس على الوجوب وانه من باب الارشاد الى الاصلح والارفق فكرهوا ان يكلفوه ما يشق عليه في تلك الحالة مع استحضارهم قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى تبيانا لكل شيء. فظن عمر رض ان الله عز وجل قد اكمل الدين وبين على لسان نبيه جميع ما يحتاج اليه في امر الدين فلا بد ان يكون هذا الكتاب الذي يريده النبي صلى الله عليه وسلم ان يكتبه مشتملا على توصية الامة على الاستقامة واتباع الاوامر والنواهي وتاكيد ما امرهم قبل ذلك لا شيئا جديدا ولا شك ان هذا الامر مطلوب وفي مرتبة ولكن ليس من الضرورة والوجوب في درجة يكلف فيها النبي صلى الله عليه وسلم ما يشق عليه في تلك الحالة ثم ان قوله صلى الله عليه وسلم ائتوني بكتاب بمحضر من صحابه كان سبيل العرض والمشورة بناء على الشفقة ولذا جعله على اختيارهم ولم يامرهم باحضار الكتاب والقلم بعد الانكار ولو كان الامر امر عزيمة لم يتركهم تسكوته صلى الله عليه وسلم عن المعاودة الى الامر يدل على انه صلى الله عليه وسلم ظهر له ان المصلحة تركه او اوحى اليه في ذلك ولذا قال البيهقي قصد عمر رض التخفيف على النبي صلى الله عليه وسلم حين غلبه الوجع ولو كان مراده صلى الله عليه وسلم ما لا يستغنون عنه لم يتركهم لاختلافهم اھ فدل على ان الامر الاول كان على الاختيار ولذا عاش صلى الله عليه وسلم بعد ذلك اياما وخطب ايضا بعد ذلك ولكن لم يعاود امرهم بذلك ولو كان واجبا لم يتركهم لاختلافهم لانه لم يترك التبليغ لمخالفة من خالف وقد كان الصحابة يراجعونه في بعض الامور ما لم يجزم بالامر فاذا عزم امتثلوا ولهذا عد هذا من موافقات عمر للمولى. وظهر لطائفة اخرى ان الاولى ان يكتب لما فيه من امتثال امره وزيادة ايضاح ولكل وجهة هو موليها ولما اصر بعض الحاضرين على الكتابة قال عمر في جوابهم حسبنا كتاب الله ولا يبعد ان يكون عمر خشي ان يعامل بهذا

الكتاب مثل معاملة كتاب الله فرأى ترك الكتابة اوفق لمصلحة الشريعة ولعل ابن عباس رضي الله عنهما كان في ذلك الوقت صغيرا فلم يحط بالقصة تفصيلها ففوض علمها الى علم الله تعالى بنية القائل والمستمع اعاذنا الله تعالى من سوء الظن بهم ورزقنا حسن الخاتمة على محبة رسوله واصحابه واهل بيته اجمعين واختلف العلماء في المراد بالكتاب الذي هم صلى الله عليه وسلم بكتابته والاظهر ان الامر مبهم - وحقيقة الحال غير معلومة لا ندري ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يريده قال الخطابي يحتمل وجهين احدهما انه اراد ان ينص على الامامة بعده فتترتفع تلك الفتن العظيمة كحرب الجمل وصفين وقيل اراد ان يكتب كتابا يبين فيه مهمات الاحكام ليحصل الاتفاق على المنصوص عليه ثم ظهر للنبي صلى الله عليه وسلم ان المصلحة تركه او اوحي اليه به وقال سفيان بن عيينة اراد ان ينص على اسامي الخلفاء بعده حتى لا يقع منهم الاختلاف ويؤيده انه عليه السلام قال في اوائل مرضه وهو عند عائشة رضي الله عنها ادعي لي اباك واخاك حتى اكتب كتابا فاني اخاف ان يتمنى متمن ويأبى الله والمؤمنون الا ابا بكر اخرجه مسلم والبخاري معناه - ومع ذلك فلم يكتب وقال البيهقي وقد حكى سفيان بن عيينة عن اهل العلم قيل ان النبي صلى الله عليه وسلم اراد ان يكتب استخلاف ابي بكر ثم ترك ذلك اعتمادا على ما علمه من تقدير الله تعالى وذلك كما هم في اول مرضه - ثم ترك الكتاب وقال يأبى الله والمؤمنون الا ابا بكر ثم قدمه في الصلاة والله اعلم - ملخص من عمدة القاري وقيل لما الحوا عليه صلى الله عليه وسلم في الكتابة بين لهم بلسانه الشريفة ما كان يريد ان يكتب لهم وهي الوصايا التي وصاهم اياها كما يظهر من بعض الروايات انه صلى الله عليه وسلم وصاهم بثلاثة امور والحق ان الحقيقة الحال مبهم[1] لا نعلم ما كان يريد صلى الله عليه وسلم ان يكتب لهم والله اعلم - قوله وعندنا كتاب الله حسبنا الخ لعل عمر رضي الله عنه فهم من قوله صلى الله عليه وسلم لا تضلوا بعده انكم لا تجتمعون على الضلالة ولا تسري الضلالة الى كلكم انه لا يضل احد منكم اصلا لما قام عنده من الادلة على ان ضلال البعض متحقق لا محالة وفهم هذا المعنى من اشارات الكتاب والسنة مثل قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصلحت ليستخلفنهم في الارض وقوله تعالى كنتم خير امة وقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس وقوله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع امتي على الضلالة وقوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة امتي ظاهرين ونحو ذلك وهذا المعنى حاصل لهذه الامة بدون الكتاب الذي اراد صلى الله عليه وسلم ان يكتبه

---

[1] اي نزد ما کتاب خدا است که خود آورده است مارا پیغمبر و آن بس است مارا که در آن بیان هر چیز است مجملا کمال دین است بکتاب وسنت حکمی ضروری باقی نمانده که بدان اهتمام نموده آید مگر برائے تصریح و توضیح و تاکید و این امر مستحب و مرغوب است لیکن بے ضرورت درین حال مصدع نباید شد و این کلام در جواب کسی است که مولد بود از حاضران برائے طلب کتاب شیخ الاسلام ص ۱۷۲ ج ۱ -

ورأى ان ليس مراده صلى الله عليه وسلم بذلك الكتاب الا زيادة الاحتياط فى الامر عن كمال الشفقة ووفور الرحمة فاجاب عمر بما اجاب للتنبيه على انهم احق بمراعاة الشفقة عليه صلى الله عليه وسلم فى تلك الحالة التى هى حالة غاية الشدة ونهاية المرض وان ما قصده حاصل لما ان الله تعالى قد وعد به فى كتابه وهذا معنى قوله حسبنا كتاب الله اى يكفى فى حصول هذا المعنى ما وعد الله تعالى به فى كتابه وهذا مثل ما فعل ابوبكر يوم بدر حين رأى النبى صلى الله عليه وسلم فى شدة التعب والمشقة بسبب ما غلب عليه من البكاء والدعاء والتضرع فاخذ ابوبكر بيده فقال حسبك فخرج وهو يقول سيهزم الجمع ويولون الدبر وقال ايضا خل بعض مناشدتك ربك فان الله منجز لك ما وعدك فقال كذلك شفقة عليه لما علم ان اصل المطلوب حاصل بوعد الله تعالى وهذا منه صلى الله عليه وسلم زيادة احتياط بمقتضى كرم طبعه والله تعالى اعلم قوله قوموا عنى هذا خطاب لجميع اهل البيت الحاضرين عنده فى هذا الوقت وكان فيهم على وعمر رضى الله عنهما فلا يختص امر القيام لعمر رض كما ان خطاب ايتونى بكتاب لم يكن خاصا لعمر وكان علىؓ حاضرا فى المجلس عند هذا الخطاب۔ وقد روى ان عليا ايضا كان فى هذا المجلس وكان رأيه رأى عمرؓ ثم ان الحاضرين قد انتشر والعيد اختتام المجلس ورجعوا الى بيوتهم فرجع عمر ايضا الى بيته وظاهر ان عمر لم يكن ملازما للنبى صلى الله عليه وسلم ليلا ونهارا مثل اهل البيت فلم لم يحضر علىؓ الدواة والقلم والقرطاس فى غيبة عمر واستكتب النبى صلى الله عليه وسلم فى خلافته فافهم ذلك واستقم قوله فخرج ابن عباس من المكان الذى كان يحدث ثم نبه بهذا الحديث بعد وفاته صلى الله عليه وسلم وليس المراد به الخروج عن مجلس النبى صلى الله عليه وسلم عند الوفات۔ يقول ان الرزية كل الرزية اى ان المصيبة كل المصيبة ما حال اى ما حجز بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين كتابه فكان رأى ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم لو كتب كتابا لكان احسن لانه صلى الله عليه وسلم لو كتب كتابا نص فيه على اسامى الخلفاء بعده لم يقع بينهم خلاف۔ ولا يخفى ان عمر كان افقه من ابن عباس حيث اكتفى بالقرآن على انه يحتمل ان يكون صلى الله عليه وسلم ظهر له حين هم بالكتاب انه مصلحة ثم ظهر له او اوحى اليه بعد ان المصلحة فى تركه ولو كان واجبا لم يتركه عليه الصلاة والسلام لاختلافهم لان التبليغ لا يترك لاجل الاختلاف۔

باب العلم والعظة بالليل[1]

اى باب فى بيان افادة العلم والتذكير والمواعظة بالليل فهو جائز اذا كان احيانا۔ لما كانت الموعظة بالليل مظنة السآمة نبه بهذا الباب على انه يجوز التعليم والتذكير بالليل

---

[1] باب در بيان افادۀ علم ونصيحت در وقت شب تيسير القارى ص۶۲ ج۱۔

عند الضرورة حتى يجوز للرجل ان يوقظ اهله بالليل ويأمرهم بالصلاة وذكر الله عزوجل لاسيما عند آية تحدث او رؤيا مخوفة واما النهي عن الحديث بعد العشاء فهو مخصوص بما لا يكون في الخير والله اعلم۔

باب السمر بالعلم

اراد به التنبيه على ان السمر المنهي عنه بعد العشاء انما هو فيما لا يكون من الخير واما السمر بالخير فليس بمنهي عنه بل هو مرغوب فيه كذا في العمدة وقال شيخ الاسلام الدهلوي رحمه الله لا يبعد ان يقال ان المصنف اراد بهذا الباب انه يجوز السمر بالعلم بعد العشاء وان لم يكن مشتملا على تعليم الاحكام والتذكير والموعظة والتحذير والمذكور في الباب السابق جواز تعليم الاحكام والتذكير بالليل عند الضرورة وحينئذ يظهر الفرق والمناسبة بين البابين والله سبحانه وتعالى اعلم۔ انتهى كلامه مترجما من الفارسية بالعربية ويؤيد ذلك ان اطلاق السمر في الاصل انما يكون في غير العلم كالقصص والحكايات فاطلاق السمر في العلم كاطلاق التغني في القرآن والمعنى ان كان السمر بعد العشاء فليكن في العلم۔ قوله فان رأس مائة منها لا يبقى ممن هو على ظهر الارض احد اي ممن هو موجود عليها الآن فخرج من في السماء كعيسى عليه السلام ومن في السحاب كالخضر ومن في الهواء او النار كابليس ومن يولد بعد ذلك قيل ذهب البخاري وبعض اهل العلم الى ان الخضر عليه السلام مات واستدل بهذا الحديث كما ذكره الحافظ العسقلاني في الاصابة في ترجمة الخضر عليه السلام وهو ضعيف لان المراد بعموم اهل هو العموم العرفي باعتبار سكان هذه الارض المعهودة لا العموم الحقيقي۔ والجمهور على انه ولي حي محجوب عن الابصار وقد تواتر عن الاولياء واصحاب المكاشفات انهم رأوه واجتمعوا به وهؤلاء لا يتصور اجتماعهم على الكذب والافتراء والاجتراء والمسئلة من باب الكشفيات والكونيات۔ لا من باب الشرعيات فلابد ان يكون كشف اهل الكشف وشهادتهم ومشاهدتهم حجة على من لم يشاهد ولم يكشف له۔

اذا لم تر الهلال فسلم ؛ لاناس رأوه بالابصار

وقال النبي صلى الله عليه وسلم اري رؤيا كم قد تواطأت فدل ذلك على ان رؤيا المؤمنين اذا تواطأت وتوافقت تكون حقا وصدقا فكذلك اذا تواطأت كشوف اهل الكشف ومكاشفاتهم ومشاهدتهم فهي ايضا تكون حقا وصدقا والله سبحانه وتعالى اعلم۔

والجواب

عما تمسكوا به۔ ان العموم المذكور في الحديث عموم عرفي لا حقيقي والحكم في مثل هذا العموم انما يكون باعتبار الغالب والاكثر واعتبار الظاهر المحسوس المشاهد فالخضر ليس داخلا في هذا العموم مثل الملائكة والجان فان الكلام في الموجودين الظاهرين المحسوسين

المشاهدين المعروفين عند عامة الناس والخضر ليس كذلك فانه من رجال الغيب غائب عن الابصار فهو ليس بداخل في هذا العموم ثم ان لفظ الارض يحتمل ان يراد بها ارض العرب خاصة قال القرطبي هذا العموم وان كان مؤكدا للاستغراق فليس نصا فيه بل هو قابل للتخصيص فكما لم يتناول عيسى عليه السلام فانه لم يمت ولم يقتل وهو حي بنص القرآن ومعناه ولا يتناول الدجال مع انه حي بدليل حديث الجساسة فكذلك لم يتناول الخضر عليه السلام وليس مشاهدا للناس ولا ممن يخالطهم فمثل هذا العموم لا يتناوله وقد قيل ان اصحاب الكهف احياء ويحجون مع عيسى عليه الصلوٰة والسلام كذا في تفسير القرطبي ص $\frac{42}{11}$ وقد ساق الحافظ العسقلاني في الاصابة من ص $\frac{236}{12}$ الى ص $\frac{252}{12}$ الاخبار التي وردت في ان الخضر كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وفي بقاءه بعده و من رآه ومن لقيه فارجع اليه ـ اعلم انه قد تواترت الاخبار والآثار وملئت الدواوين والدفاتر بالحكايات عن الاولياء من مشائخ الصوفية قد اخبروا في مصنفاتهم انهم بايعوه واجتمعوا به واخذوا عنه ورأوا منه كرامات نقله الشيخ الاكبر في الفتوحات المكية وابو طالب المكي في كتبه والحكيم الترمذي في نوادره وغيره من سادات الامة الذين لا يتصور اجتماعهم على الكذب والاجتراء بمجرد الاخبار النقلية حاشاهم عن ذلك واخرج الامام اليافعي في كتاب روض الرياحين في حكايات الصالحين انه وردت حكايات كثيرة عن المشائخ انهم رافقوه وصاحبوه وحكوا عنه مالا يحصى ويستغني عن ذكرها واخرج السيوطي في تفسير سورة الكهف في الدر المنثور اخبارا (واما من توقف) في وجوده وتردد في حياته فلاكتفائه بمجرد الاخبار الضعيفة عنده وسئل البخاري عن الخضر والياس هل هما في الاحياء فقال كيف يكون ذلك وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يبقى على راس المائة ممن هو اليوم على وجه الارض احد ـ وقال الله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ـ اقول ـ وبالله التوفيق هذا الكلام جار على الاكثر من اطلاق الجزء على الكل لان النادر من يعيش فوق المائة ولا حكم للنادر في الاطلاق الكلي لانه عاش كثير من الصحابة وتابعيهم فوق المائة الى قريب المائتين منهم سلمان ومعدي بن كرب وابي طفيل وكانوا موجودين في ذلك الزمان عند وقت اخباره صلى الله عليه وسلم ولا شك عند العقلاء ان العمر الطبيعي مائة وعشرون سنة اذا سلم الطبع من الآفات عاش بمقتضى الاستعداد مقدار ذلك ولكن كل شئ بقضائه وقدره واما من قال من العلماء لا يجوز ان يكون الخضر باقيا لانه لا نبي بعد نبينا فلا عبرة لكلامه ـ لانه (ان ثبت انه نبي فانه) لم يُنَبَّأ بعده بل قبله كعيسى عليه السلام وذكر الشيخ في بعض كتبه انه يظهر مع اصحاب الكهف في آخر الزمان عند ظهور المهدي ويستشهد ويكون من افضل شهداء عساكر المهدي كما وردت الاشارة اليه في الخبر النبوي .

وو ردت في حياته احاديث كثيرة من طريق الآحاد اخرجها السيوطي في الجامع الكبير والصغير يبلغ اجتماعها حد الصحيح عند اهل الفن والاختلاف ايضا في حياة الياس مع

الخضر عليهما السلام (و اما معتقد المحققين) من اهل الكشف والكرامات انهما في الوجود
حياة ابقاهما الله تعالى لعبادة لحكمة ربانية يعرفها العارفون ويطلع عليها الكاملون و
المشهور في نسبه انه من ابناء الملوك زهد في ملكه وفي محاضرة السيوطي. وفي تواريخ
مصر ايضا ان الخضر هو ابن فرعون آمن بموسى عليه السلام وقيل ابن خالة ذي القرنين كان
في سفره معه وشرب من ماء الحياة فامد الله تعالى عمره الى الوقت المعلوم والمشهور المعوّل
عليه عند اصحاب التحقيق والله اعلم. كذا في خواتيم الحكم لعلي دده المولوي رح صفحه ۱۸۰

حكاية

روى ابو نعيم عن ابى الحسن بن مقسم عن ابى محمد الحريري سمعت ابا اسحاق الرسائني
يقول رأيت الخضر فعلمني عشر كلمات واحصاها بيده اللهم اني اسألك الاقبال عليك والاصغاء
اليك والفهم عنك والبصيرة في امرك والنفاذ في طاعتك والمواظبة على ارادتك والمبادرة
الى خدمتك وحسن الادب في معاملتك والتسليم والتفويض اليك كذا في الاصابة
صفحه ۴۵۰ ج ۱ - من ترجمة الخضر عليه السلام - قوله نام الغليم هذا هو محل الترجمة فان
هذا الكلام صدر منه صلى الله عليه وسلم بعد العشاء على سبيل المؤانسة ثم ان هذا
الحديث اخرجه المصنف بطريق آخر في كتاب التفسير بلفظ بت في بيت ميمونة رض فتحدث
رسول الله صلى الله عليه وسلم مع اهله ساعة وبهذا يظهر المناسبة بالترجمة اتم الظهور

بَابُ حِفْظِ الْعِلْمِ

اى باب في التحريض والتحريص على حفظ العلم وضبطه المقصود به الحث على حفظ العلم
والاجتهاد فيه وانه لا يتيسر الا بالتقلل من الدنيا وايثار طلب العلم على طلب المال و لا
يبعد ان يكون اشارة الى جواز السمر والسهر لحفظ العلم فان ابا هريرة رض كان يشتغل
في اول الليل بحفظ الحديث واستحضاره لمحفوظاته من الاحاديث فكان يمضي عليه
جزء كبير من اول الليل فلم يكن يستطيع ان يقوم آخر الليل فامره النبي صلى الله عليه
وسلم بان يوتر قبل ان ينام والله اعلم. قوله بشبع بطنه ويحتمل ان يكون المراد بالبطن
البطن الباطني فقد كان يملأه ابو هريرة رض بالحديث الذي كان يسمعه من النبي صلى الله
عليه وسلم والظاهر ان معناه انه كان قانعا بالقوت الذي يشبع بطنه وكان يلازم النبي
صلى الله عليه وسلم وكان لا يشتغل بالتجارة ولا بالزراعة وكان فارغا عن همّ المعاش
وانما كان همه حضور مجلس النبي صلى الله عليه وسلم فحضر ما لم يحضروا وشاهد ما لم
يشاهدوا وسمع ما لم يسمعوا وحفظ ما لم يحفظوا فهذا سبب كثرة روايته قوله حفظت من
رسول الله صلى الله عليه وسلم وعائين اى نوعين من العلم الاول علم الشرائع والاحكام
فهذا قد بلغته والثاني علم الفتن واخبار الكوائن من امراء الجور واساميهم فهذا العلم

لم أذكره للناس ولم أخبرهم به لأن تبليغه ليس بواجب فكان أبو هريرة يكني عن بعضهم ولم يصرح به خوفا على نفسه منهم كقوله أعوذ بالله من رأس الستين وإمارة الصبيان يشير إلى إمارة يزيد بن معاوية فإنها كانت سنة ستين وقد استجاب الله دعاء أبي هريرة فمات قبلها بسنة قال الحافظ العسقلاني وفي المستدرك للحاكم حديث زيد بن ثابت قال كنت أنا وأبو هريرة وآخر عند النبي صلى الله عليه وسلم فقال ادعوا فدعوت أنا وصاحبي وأمّن النبي صلى الله عليه وسلم ثم دعا أبو هريرة فقال اللهم إني أسألك مثل ما سألك صاحباي وأسألك علما لا ينسى فأمّن النبي صلى الله عليه وسلم فقلنا ونحن كذلك يا رسول الله فقال سبقكما الغلام الدوسي كذا في فتح الباري۔

باب الإنصات[1] للعلماء

أي السكوت والاستماع لما يقوله العلماء فإن الاستماع والإنصات معينين في الحفظ كما نقل عن ابن عباس في تفسير قوله تعالى لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه أي استمع له وأنصت وبهذا تظهر مناسبته بباب حفظ العلم

باب ما يستحب للعالم إذا سئل أي الناس أعلم فيكل العلم إلى الله تعالى

أي في بيان أن المستحب للعالم إذا سئل أي شخص من الأشخاص أعلم من غيره أن يفوّض العلم إلى الله العليم الحكيم الخبير فإن نسبة العلم إلى نفسه خلاف الأدب ولذا استحسن العلماء أن يقول عند الجواب أو يكتب عند انتهاء الكتاب والله أعلم وعلمه أتم وأحكم قوله قلت لابن عباس أن نوفا البكالي يزعم أن موسى أي صاحب الخضر الذي قص الله عنهما في سورة الكهف ليس هو موسى بني إسرائيل وإنما هو موسى آخر وهذا اختلاف آخر وهو التماري في أن صاحب الخضر هو موسى بني إسرائيل أو موسى آخر وقد سبق أن التماري كان في صاحب موسى هل هو خضر أو رجل آخر فههنا تماريان وكلاهما صحيحان والاختلاف باعتبار الرجلين نعم رجل كان في موسى ومع رجل آخر كان في صاحب موسى فلا وهم في الرواية ولا اضطراب قوله كذب عدو الله قال الكرماني (فإن قلت) كيف يكون عدو الله وهو مؤمن وكان عالما فاضلا إماما لأهل دمشق (قلت) قال العلماء هو على وجه التغليظ والزجر عن مثل ذلك لا أنه كان يعتقد أنه عدو الله ولدينه حقيقة وإنما قاله ابن عباس في حالة الغضب مبالغة في إنكاره وفي حالة الغضب تطلق الألفاظ ولا يراد بها حقائقها انتهى قوله هو أعلم منك أي في بعض العلوم وقول موسى أيضا صحيح بالنظر إلى بعض العلوم فلا يلزم الكذب في كلامه وهذا هو مقتضى كلام الخضر الذي سيجيء والله أعلم كذا في حاشية السندي رح۔

---

[1] ای بیان خاموشی سامعان از جہت علماء یعنی برائے استفادۂ علوم ایشان تیسیر القاری ص ۱۱۲ ج ۱۔

قوله فجاءت عصفور فوقع على حرف السفينة المقصود منه مجرد التمثيل والتشبيه فی القلة والحقارة والافان نسبة الرشحة الی البحر نسبة المتناهی الی المتناهی واما النسبة الی علم الله فانها نسبة المتناهی الی غير المتناهی۔ قوله فخرقها لتغرق اهلها قال القرطبی وفی التفسير عن ابی العالية لم يرالخضر حين خرق السفينة غير موسی وکان عبدالاترالاعين الاعين من اراد الله ان يريه ولو رآه القوم لمنعوه من خرق السفينة وکذلک لم يره ای الغلام الذی قتله الخضر الا موسی ولو رآه لحالوا بينه وبين الغلام انظر ص۱۹ ج۱۱ وص۲۰ ج۱۱ من تفسير القرطبی

حکاية

وکتب ابن عباس الی نجدة الحروری حين سأله عن قتل الخضر الغلام لو کان عندک علم بحال الاطفال والمآل لجاز لک ايضا قتل الغلام (شيخ الاسلام ص۱۸۵ ج۱)

قوله تعالیٰ سانبئک بتاويل مالم تستطع عليه صبرا تاويل الشیٔ مآله ای قال له انی اخبرک لم فعلت ما فعلت۔ وقيل فی تفسير هذه الآيات التی وقعت لموسی مع الخضر انها حجة علی موسی وعجباله وذلک انه لما انکر خرق السفينة نودی يا موسی اين کان تدبيرک هذا وانت فی التابوت مطروحا فی اليم فلما انکر امر الغلام قيل له اين انکارک هذا من وکزک القبطی وقضائک عليه فلما انکر اقامة الجدار نودی اين هذا من رفعک حجر البئر لبنات شعيب دون اجر کذا فی تفسير القرطبی ص۳۳ ج۱۱۔ وبالجملة ان جميع ما فعله الخضر عليه السلام کان بوحی الله وامره سبحانه بدليل قوله وما فعلته عن امری وان کان الهاما فالالهام ايضا معتبر اذا لم يخالف الشرع وفی الحديث المشهور استفت قلبک وان افتاک المفتون واتفق العلماء والاولياء ان الاحکام الالهية لاتعلم الابواسطة الانبياء الکرام ومن ادعی طريق المعرفة غير طريق الانبياء فهو زنديق وملحد وکانه يثبت النبوة والوحی بعد خاتم النبيين صلی الله عليه وسلم۔

بَابُ مَنْ سَأَلَ وَهُوَ قَائِمٌ عَالِمًا جَالِسًا

قوله عالما هو مفعول سأل وجالسا صفة عالما والمراد بيان جواز السؤال فی الحالة المذکورة مرادة ان العالم الجالس اذا سأله شخص قائم لايعد من باب من احب ان يتمثل له الرجال قياما بل هذا جائز بشرط الامن من الاعجاب قاله ابن المنير۔ کذا فی فتح الباری وقال شيخ الهند رح اشار به الامام البخاری الی انه لايجب علی السائل البروک علی رکبتيه عند الامام او العالم او المحدث کما مر بل يجوز له السؤال قائما عند الحاجة والله اعلم۔ ومطابقة الحديث للترجمة فی قوله وما رفع اليه رأسه الا انه (ای السائل) کان قائما قال شيخنا السيد الانور مراد الترجمة ان السائل اذا کان قائما والمسؤل عنه جالسا فهل يجوز السؤال والاستفتاء فی مثل هذه الحالة لان مثل هذه الحالة يشعر بعدم الاهتمام بالفقه والتعلم

وقلة العناية وقد روى عن مالك ما يدل على انه كان يكره التحديث فى مثل هذه الحالة لايهامه قلة الادب والنبى صلى الله عليه وسلم لا يقاس عليه غيره

بَابُ السُّؤَالِ وَالْفُتْيَا عِنْدَ رَمْيِ الْجِمَارِ

اى فى بيان جواز السؤال اى الاستفتاء عند اشتغال العالم بعبادة غير مانعة عن الجواب مراده ان اشتغال العالم بالطاعة لا يمنع من سئل الله من العلم ما لم يكن مستغرقا فيها وان الكلام فى الرمى وغيره من المناسك جائز وقال ابن بطال معنى هذا الباب انه يجوز ان يسأل العالم عن العلم ويجيب وهو مشتغل فى طاعة الله لا يترك الطاعة التى هو فيها الا الى طاعة اخرى والله اعلم

بَابُ قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَمَآ اُوْتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا

اى باب فى بيان سبب نزول ذلك ت والمقصود انه لا يجوز للعالم ان يغتر بعلمه لان العالم مهما بلغ من العلم الذروة العليا لكن لا يمكن ان يزيد علمه على جهله فان علمه محدود ومتناه وجهله غير محدود وغير متناه بالفعل وهذا معنى قوله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا اى ما اوتيتم من خزانة العلم الا علما قليلا وهو ما يكون مستفادا بالعقل والحواس ولا يخفى انه قليل جدا واما الامور التى لا يدركها العقل ولا الحس فهى اكثر واكثر من ان تعد وتحصى والروح ايضا من الامور الالهية التى لا يدركها العقل ولا الحس. لا يمكن معرفة كنهه وحقيقته وانما يدرك من الروح انه مدبر للبدن وشئ يحيى به الجسد اذا تعلق به ويموت اذا خرج من الجسد وانقطع تعلقه منه فلا يمكن ان يعرف الروح اكثر من هذا والله اعلم. اختلف اهل التاويل فى الروح المسئول عنه فقال بعضهم هو جبريل لانه الروح الامين وروح القدس وذهب اكثر اهل التاويل الى انهم سألوه عن الروح الذى يكون به حياة الجسد وتدبير البدن وهو الاظهر لان الروح بمعنى الملك لا يعرفه الا اهل العلم فينبغى ان يحمل لفظ القرآن على ما هو المتعارف بين العرب والمتعارف عندهم هو روح الانسان ثم اختلف اصحاب هذا القول فقيل الروح هو النفس الداخل والخارج وذهب جمهور المتكلمين الى ان الروح جسم لطيف سار فى البدن سريان ماء الورد فيه اجرى الله سبحانه وتعالى عادته بان الحياة لا تكون مع فقده قال البزدوى وهو قول عامة اهل السنة والجماعة انه جسم لطيف وبه

عـہ اى داده نشده اند مردم از علم مگر اندکے استفاده مى کنند آنرا بواسطۂ حواس خود واکتساب عقل مر علوم نظرى را بدیهیات است که مستفاد از احساس جزئیات اند ولبسى چیزها است که حس آنرا درک نکند ونه چیزے از احوال آنرا که معرفت ذات اند وروح ازین قبیل است که معرفت ذات او ممکن نشود مگر بعوارض که تمیز دهند او را از انچه مشتبه است بدان شرح شیخ الاسلام صـ ۱۸۸ ج ۱۔

قال الاشعري والدليل عليه قوله تعالى فنفخنا فيها من روحنا ونحو ذلك من الآيات والنفخ لا يتحقق الا في الاجسام اللطيفة - وقال تعالى فلولا اذا بلغت الحلقوم وانتم حينئذ تنظرون والمراد منه الجسم فان العرض لا يتحقق منه الفعل لكنه ريح مخصوص والله تعالى اعلم بكل شئ كذا في اصول الدين ص۲۲۴ وللروح صورة لطيفة على صورة الجسم لها عينان واذنان ويدان ورجلان في داخل الجسم يقال بل كل جزء منه عضو نظيره في البدن وقد ابهم الله تعالى امر الروح وترك تفصيله ليعرف الانسان على القطع عجزه عن علم حقيقة نفسه مع العلم بوجودها واذا كان الانسان في معرفة نفسه هكذا كان بعجزه عن ادراك حقيقة الحق اولى وحكمة ذلك تعجيز العقل عن ادراك معرفة مخلوق مجاور له دلالة على انه عن ادراك خالقه اعجز وقوله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا اي فاجعلوا حُكمَ الروح من الكثير الذي لم تؤتوه فلا تسألوا عنه فانه من الاسرار راجع فتح الباري ص۳۰۱ ج ۸ -

من كتاب التفسير وتفسير القرطبي ص۳۲۴ ج۱۰ من سورة الاسراء -

بيان الفرق بين الروح والنفس

واختلف هل الروح والنفس واحد ام لا والاصح انهما متغايران فان النفس الانسانية هي الامر الذي يشير اليه كل واحد منا بقوله انا واكثر الفلاسفة لم يفرقوا بينهما قالوا النفس هو الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الارادية ويسمونها الروح الحيوانية وهي الواسطة بين القلب الذي هو النفس الناطقة وبين البدن كذا في عمدة القاري وقال السهيلي وقد روى ابو عمر في التمهيد حديثا يدل على خلاف من ذهب في ان النفس هي الروح لكن علله فيه ان الله خلق آدم وجعل فيه نفسا وروحا فمن الروح عفافه وفهمه وحلمه وسخاؤه ووفاؤه ومن النفس شهوته وطيشه وسفهه وغضبه ونحو هذا وهذا الحديث معناه صحيح اذا نقي ممن صح نقله او لم يصح وسبيلك ان تنظر في كتاب الله اولا لا الى الاحاديث التي تنقل مرة على اللفظ ومرة على المعنى وتختلف فيها الفاظ المحدثين فنقول قال الله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي ولم يقل من نفسي وكذلك قال ثم سواه ونفخ فيه من روحه ولم يقل من نفسه ولا يجوز ايضا ان يقال هذا ولا خفاء فيما بينهما من الفرق في الكلام وذلك يدل على ان بينهما فرقا في المعنى وبعكس هذا قوله سبحانه تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك ولم يقل تعلم ما في روحي ولا اعلم ما في روحك ولا يحسن هذا القول ايضا لغير عيسى ولو كانت النفس والروح اسمين لمعنى واحد كالليث والاسد لصح وقوع كل واحد منهما مكان صاحبه وكذلك قوله تعالى يقولون في انفسهم ولا يحسن في الكلام يقولون في ارواحهم وقال تعالى ان تقول نفس ولم يقل ان تقول روح ولا يقوله عربي فاين اذا كون النفس والروح بمعنى واحد لولا الغفلة عن تدبر كلام الله تعالى ولكن بقيت دقيقة يعرف منها السر والحقيقة ولا يكون بين القولين اختلاف متباين ان شاء الله فنقول بالله التوفيق

الروح مشتق من الريح وهو جسمٌ هوائي لطيف به تكون حياة الجسد عادةً اجراها الله تعالى لان العقل يوجب الا يكون للجسم حياة حتى ينفخ فيه ذالك الروح الذي هو في تجاويف الجسد كما قال ابن فورك وابو المعالي وابو بكر المرادي وسبقهم الى نحو منه ابو الحسن الاشعري ومعنى كلامهم واحد ومتقارب كذا في الروض الانف ص۱۹۷ ج اول ـ

قوله سلوه عن الروح اي لا تسألوه لا يجيئ بشيئ تكرهونه لانهم كانوا يعلمون ان الانبياء السابقين لما سئلوا عن الروح سكتوا عن بيان حقيقته واجابوا بهذا الجواب اي هو من امر ربي ـ فان اجاب النبي الاكرم صلے الله عليه وسلم بما اجاب به الانبياء كان سببا لكراهتهم وندامتهم ويكون هذا السكوت ايضا علامة اخرى لنبوته وانتم تكرهونها
قوله فسكت اي رسول الله صلے الله عليه وسلم لما سألوه قال ابن مسعود فقلت انه يوحى اليه فقمت حتى لا اكون مشوشا عليه او فقمت حائلا بينه وبينهم فلما انجلى عنه اي فلما انكشف عنه اثر الوحي الذي كان يتغشاه عند نزوله تعالى ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما اوتوا من العلم الا قليلا اعلم انه قد كثر اختلاف العلماء والحكماء قديما وحديثا في بيان حقيقة الروح وماهيته والذي اعتمد عليه عامة المتكلمين من اهل السنة والجماعة انه جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد باق من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليه تحلل ولا تبدل حتى اذا قطع جسم عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء ولهذا وصف بالخروج والقبض وبلوغ الحلقوم وهذه صفة الاجسام لا المعاني وهذا هو المختار عند امام الحرمين والغزالي والرازي وغيرهم من المحققين وقال بعض مشائخنا هو جسم لطيف متصور على صورة الانسان داخل الجسم والانسان في الاصل هو الروح وهذا البدن لباسه وقالت السادة الصوفية قد الف الله تعالے بين الروح والنفس فالروح بمنزلة الزوج والنفس الحيوانية بمنزلة الزوجة وجعل بينهما تعاشقا فما داما في البدن كان حيا يقظان وان فارقه بالكلية فالبدن ميت وان فارقه لكن لا بالكلية بل يبقى تعلقه بالبدن من وجه فالبدن نائم وعند الاطباء الروح هو البخار اللطيف المتولد في القلب القابل لقوة الحياة والحس والحركة الساري في البدن وقيل الروح هو عين الحياة وقيل هي قوة في الدماغ مبدأ الحس والحركة وقيل قوة في القلب مبدأ للحيوة وقيل هي جزء لا يتجزى من اجزاء الدماغ وقالت الفلاسفة الروح جوهر مجرد عن المادة متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهو المختار عند جمهور الحكماء والله سبحانه تعالے اعلم ـ

عه بپرسید این سائلاں حقیقت روح که چیست حقیقت روح که در حیوان است مروی است که یہود گفتند قریش را گر تفسیر می کند روح را نبی نیست چه در توریت نیز مبہم بوده پس سکوت وابہام دلیل نبوت می دانستند و قول بعضی که پرسید که تا نیابد چیزے که مکروه می دارند ناظر بدان ست شیخ الاسلام ص۱۸۷ ج ا ـ

بَابُ مَنْ تَرَكَ بَعْضَ الْاِخْتِيَارِ مَخَافَةَ اَنْ يَقْصُرَ فَهْمُ بَعْضِ النَّاسِ فَيَقَعُوْا فِيْ اَشَدَّ مِنْهُ

اى فى بيان انه يجوز ترك بعض الشئ المختار او ترك الاعلام والاخبار به مخافة ان يقع الناس لقصور افهامهم فى اشد واعظم منه وفى نسخة فى اشر منه بالراء وفى اخرى فى شر منه بالراء وحذف الهمزة ـ والحاصل انه يجوز العمل بالمرجوح مع العلم بالراجح اذا كانت فيه مصلحة دينية لادنيوية اوسياسية وبالجملة فيه اشارة الى مراعاة فهم العوام وصيانتهم عن الوقوع فى المغلطة كما ان النبى صلى الله عليه وسلم ترك هدم الكعبة لكونهم قريبي العهد بالكفر فكذلك لا ينبغى للعالم العارف ان يبين مسئلة وحدة الوجود والشهود لمن لم يكن اهلا له ـ

بَابُ مَنْ خَصَّ بِالْعِلْمِ قَوْمًا دُوْنَ قَوْمٍ كَرَاهِيَةَ اَنْ لَا يَفْهَمُوْا

هذه الترجمة قريبة من الترجمة السابقة لكنها فى الاقوال والسابقة فى الافعال ـ ت ـ والمقصود ان العلم وان كان عاما لا يخص به الشريف دون الوضيع ولكن ينبغى ان يخص من له فهم واهلية ولا يبذل المعنى اللطيف لمن لا يتاهله فان وضع العلم فى غير اهله كتقليد الخنازير الجواهر واللآلى والفرق بين البابين ان الباب الاول كان فى بيان ترك المختار العملى وهذا فى بيان ترك المختار العلمى او ان الباب الاول كان فى بيان الفرق بين الفطن الذكى والبليد الغبى وهذا فى بيان الفرق بين الشريف والوضيع والله اعلم ـ قوله الا حرمه الله على النار ليس المقصود به ان هذه الكلمة كافية فى النجاة عن النار ولا حاجة الى الاعمال الصالحة بل المقصود به الدخول فى الايمان والاسلام وانما خص هذه الكلمة بالذكر لانها اساس واصل اصيل للاعمال كلها كالاصل للشجرة فذكر الاصل والمراد به المجموع من الاساس والبناء ولا يبعد ان يقال ان الشارع طبيب روحانى يذكر خواص الادوية الروحانية وكما ان الطبيب تارة يذكر خواص المفردات وتارة خواص المركبات ومعلوم ان مزاج المفرد غير مزاج المركب فالمقصود من هذا الحديث بيان خاصية هذه الكلمة ومزاجها المفرد فهذه الكلمة بنفسها موجبة لتحريم النار واما مزاج هذه الكلمة وخاصيتها عند انضمامها مع الاعمال فينبغى ان تطلب معرفتها من نصوص اخر وانما ينكشف مزاجها المركب يوم القيامة عند الحساب هكذا افاد ناشيخنا السيد الانور قدس الله سره وهذا مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا يدخل الجنة قتات ولا نمام فالمقصود به بيان خاصية النميمة فى حد ذاتها وبانفرادها واما اذا اجتمعت النميمة مع الاعمال الصالحة الاخر فحكمها غير هذا الحكم فكذلك المقصود بهذا الحديث بيان خاصية الايمان صراحة وبيان خاصية الكفر اشارة

وضمنا فالمعصية مع الایمان کالدنس والوسخ یمکن ازالته بالصابون واما الکفر مع الحسنات فهو کالروث المفضض او المذهب لا یمکن غسله بالصابون۔

باب الحیاء فی العلم

ای حکم الحیاء فی تحصیل العلم وتعلمه والمقصود ان الحیاء منقسم الی محمود ومذموم فالمحمود منه هو الحیاء فی العلم والمذموم منه هو الحیاء من العلم اشار البخاری بهذا الی التوفیق بین الاحادیث المختلفة فی الحیاء فحدیث ابن عمر یدل علی حسن الحیاء وحدیث عائشة رض علی قبحه فقسمه المصنف علی الحالات فجعله حسنا فی بعض الاحوال وقبیحا فی بعضها والله اعلم۔ وقال السندی قوله باب الحیاء فی العلم معناه لا ینبغی ومثله لا یسمی حیاء شرعا بل ضعفا فلا ینافی الحیاء من الایمان ویفهم ان الحیاء فی العلم لا ینبغی من حدیث ابن عمر بسبب قول عمر رضی الله عنهما والله اعلم والاظهر ان یقال ان مراد البخاری بهذا الباب ان الاولی والافضل للطالب ان یجمع بین الحیاء والعلم ان امکنه ذلک کما جمع علی رضی الله عنه بین العلم والحیاء حیث استحیی وامر غیره بالسؤال والله اعلم۔

باب من استحیی فامر غیره بالسؤال

ای فی بیان من استحیی ان یسأل بنفسه من العالم فامر غیره بالسؤال والاستفتاء ای هو جائز لحصول اصل الغرض من السؤال ولیس بداخل فی الاستحیاء من الحق والحیاء المانع من التفقه فی الدین والله اعلم۔

باب ذکر العلم والفتیا فی المسجد

ای فی بیان جواز ذلک وان ادت المباحثة الی رفع الاصوات۔ (ت) اشار بهذه الترجمة الی الرد علی من توقف فی القاء العلم والفتیا فی المسجد لما یقع فی المباحثة من رفع الاصوات فنبه علی الجواز کذا فی فتح الباری۔ والاظهر ان مراده ان المسجد وان بنی للصلاة لکنه یجوز فیه مذاکرة العلم اذا لم یشوش علی المصلین لان العلم والفتیا ایضا من امور الآخرة والله اعلم۔

باب من اجاب السائل باکثر مما سأله

ای لا یخرج بذلک عن قول الاصولیین یجب مطابقة الجواب للسؤال اذ لیس المراد بها عدم الزیادة بل ان یکون الجواب مفیدا للحکم ولو بزیادة (ت) عرضه ان الزیادة فی

ف کسی که جواب داد سائل را بزیادت از آنچه وی پرسیده پس اگر جواب عام باشد به نسبت سؤال جائز باشد وعموم آن معتبر ومعمول گردد۔ شیخ الاسلام ص ۱۹۲ ج ۱۔

الجواب امر حسن لاسیما اذا کانت الزیادة تتمة وتکملة لاصل الجواب غیر اجنبیة عن السؤال فان قوله صلی الله علیه وسلم فان لم یجد النعلین الخ - زیادة فی الجواب لان السائل سال عن حالة الاختیار فزاد النبی صلی الله علیه وسلم حکم حالة الاضطرار او ان السؤال کان عما یلبس المحرم والجواب جاء ببیان ما لا یلبس صریحا وما یلبس ضمنا والحاصل ان الجواب ان کان اعم من السؤال جاز ذلک وکان عمومه معتبرا ومعمولا به تم بعون الله تعالی وحسن توفیقه شرح ابواب العلم وتراجمه فالحمد لله رب العالمین سبحان ربک رب العزة عما یصفون وسلام علی المرسلین والحمد لله رب العالمین -

۷ ذی الحجة الحرام سنہ ۱۳۷۳ ہجری - یوم الاحد جامعہ اشرفیہ لاہور

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

کتاب الوضوء ــــــــ کتاب الطہارۃ

ای ھذا کتاب فی ذکر احکام الوضوء وشرائطہ وصفتہ ومقدماتہ وفی نسخۃ کتاب الطہارۃ وھی لکونہا اعم من الوضوء انسب بالابواب الآتیۃ وقدمہا علی الصلاۃ لانہا شرط لہا والشرط مقدم علی المشروط طبعا فقدم علیہ وضعا والوضوء فی الاصل النور والوضاءۃ وقد اخبرت الشریعۃ بوضاءۃ اعضاء الوضوء یوم القیامۃ ونقل ابن عبد البر اتفاق اھل السیر علی ان غسل الجنابۃ انما فرض علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو بمکۃ کما فرضت الصلاۃ وانہ لم یصل قط الا بوضوء قال وھذا مما لا یجہلہ عالم وقال الحاکم فی المستدرک واھل السنۃ بہم حاجۃ الی دلیل الرد علی من زعم ان الوضوء لم یکن قبل نزول آیۃ المائدۃ ثم ساق حدیث ابن عباس دخلت فاطمۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھی تبکی فقالت ھؤلاء الملأ من قریش قد تعاھدوا لیقتلوک فقال ائتونی بوضوء فتوضأ الحدیث واخرج ابن لہیعۃ فی المغازی ان جبریل علم النبی صلی اللہ علیہ وسلم الوضوء عند نزولہ علیہ بالوحی وھو مرسل وواصلہ احمد کذا فی فتح الباری فالوضوء باعتبار المشروعیۃ مکی وباعتبار نزول الآیۃ مدنی۔ ویدل لذلک ما روی عن زید بن حارثۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان جبرائیل اتاہ فی اول ما اوحی الیہ فعلمہ الوضوء والصلاۃ فلما فرغ من الوضوء اخذ غرفۃ من الماء فنضح بہا فرجہ رواہ احمد والدار قطنی فہذا صریح ان الوضوء نزل حکمہ مع الصلاۃ فی ابتداء البعثۃ

باب ما جاء فی قول اللہ عز وجل اذا قمتم الی الصلاۃ الخ

ای ما جاء فی تفسیرہ وافتتح بہذہ الآیۃ للتبرک او لاصالتہا فی استنباط مسائلہ وان کان حق الدلیل ان یتأخر عن المدلول ـ قال ابو عبد اللہ ای البخاری وبین النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان فرض الوضوء مرۃ مرۃ غرضہ من لفظ بین الاشارۃ الی ان المامور فی الآیۃ ھو ایقاع الفعل مرۃ واحدۃ لانہ الاقل المقطوع بہ ولان الامر بالشئی انما یقتضی ایجادہ فی الجملۃ ولان الامر بالشئ لا یقتضی المرۃ ولا التکرار بل ھو محتمل لہما فبین النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان المراد منہ المرۃ حیث غسل مرۃ واکتفی بہا اذ لو لم یکن الفرض الا مرۃ واحدۃ لم یجز الاجتزاء بہا والغرض من قولہ توضأ مرتین وثلاثا الاشارۃ الی ان الزیادۃ علیہا مندوب الیہا واللہ اعلم

کذا فی الکواکب الدراری

والکوثر الجاری

بَابُ لَا تُقْبَلُ صَلَاةٌ بِغَيْرِ طُهُورٍ

هو بضم الطاء المهملة والمراد به ما هو اعم من الوضوء والغسل وهذه الترجمة لفظ حديث رواه مسلم وغيره لكن ليس على شرطه ولذا ذكره في الترجمة واورد في الباب ما يقوم مقامه (ف ع) وقال القاضي عياض هذا الحديث نص في وجوب الطهارة۔

بَابُ فَضْلِ الْوُضُوْءِ وَالْغُرُّ الْمُحَجَّلُوْنَ مِنْ آثَارِ الْوُضُوْءِ

لما ذكر في الباب السابق عدم قبول الصلاة الا بالوضوء ذكر في هذا الباب فضل الوضوء الذي يحصل به القبول ويفضل به على غيره من الامم (ع) وقوله فضل الوضوء بالجر على الاضافة وقوله والغر المحجلون بالرفع ووجهه انه يكون الغر مبتدأ وخبره محذوف اي مفضلون على غيرهم او نحوه او يكون من آثار الوضوء خبره اي الغر المحجلون منشأهم آثار الوضوء ويحتمل ان يكون مرفوعا على سبيل الحكاية مما ورد في الحديث وفي رواية الاصيلي وفضل الغر المحجلين وهو ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم ان امتي يدعون يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء فمن استطاع منكم ان يطيل غرته فليفعل ذهب كثير من اهل العلم من الحنفية والشافعية الى استحباب اطالة الغرة واحتجوا بهذا الحديث ثم اختلفوا في القدر المستحب في التطويل في التحجيل فقيل الى المنكب والركبة وقد ثبت ذلك عن ابي هريرة وابن عمر وقيل الى نصف العضد والساق وذهب طائفة من اهل العلم الى انه لا تستحب الزيادة على الكعب والمرفق لقوله صلى الله عليه وسلم من زاد على هذا فقد اساء وظلم۔ وهذا هو المنصوص في القرآن الكريم وسائر النصوص ولانه هو المتوارث المعمول به من السلف الى الخلف ولانه يجب رعاية الحدود التي حدها الشارع۔ ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه قال الحافظ العيني رحمه الله تعالى ما حاصله ان الحديث الذي تمسكوا به فتمسكهم مبني على ان يكون قوله فمن استطاع منكم الى آخره ايضا من الحديث المرفوع مثل السابق. وهو ممنوع لما قد ذهب بعض اهل العلم الى ان الحديث المرفوع قد انتهى الى قوله من آثار الوضوء۔ واما قوله فمن استطاع منكم الخ فليس من الحديث المرفوع بل هو من قول ابي هريرة مدرج في آخر الحديث ويدل على ذلك انه قد رواه احمد رح من طريق فليح عن نعيم وفي آخره قال نعيم لا ادري قوله من استطاع الى آخره من قوله عليه الصلاة والسلام او من قول ابي هريرة رضي الله عنه وقد روى هذا الحديث عشرة من الصحابة وليس في رواية واحد منهم هذه الجملة وكذا رواه جماعة عن ابي هريرة وليس في رواية واحد منهم غير ما وجد في رواية نعيم فهذا كله امارة الادراج والله اعلم۔ وقال الشيخ تقي الدين

القشيري ليس في الحديث تقييد ولا تحديد لمقدار ما يغسل من العضدين والساقين وقد استعمل ابو هريرة الحديث على اطلاقه وظاهره من طلب اطالة الغرة فغسل الى قريب من المنكبين ولم ينقل ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا كثر استعماله عن الصحابة والتابعين فلذلك لم يقل به الفقهاء انتهى. كذا في عمدة القاري والاظهر عندي ان التطويل في الغرة والتحجيل راجع الى الاسباغ في الوضوء والتكميل دون المجاوزة عن الحدود التي وردها التنزيل وتحصل هذه الاطالة بزيادة شئ على المقدار المحدود وهكذا كان عمل جمهور الصحابة والتابعين كانوا يطيلون الغرة بزيادة شئ يسير على المحدود وهكذا ينبغي لان فيه المحافظة على الحدود الا ترى الى قول النبي صلى الله عليه وسلم لا تقدموا رمضان بصوم يوم او يومين. ولا يزال امتي بخير ما عجلوا الفطر واخروا السحر وما ذلك الا لمراعاة الحدود والنهي عن الغلو والافراط واما ما كان يفعله ابو هريرة فانما كان يفعله لحال غلبت عليه من شدة الحرص على اطالة الغرة والتحجيل ولذا كان يفعله سرا لا علانية كما يدل عليه ما رواه مسلم ففيه انتم هنا يا بني فروخ فدل ذلك ان ابا هريرة انما كان يفعل هذا الوضوء في الخلوة والاختفاء عن اعين الناس ولم يرد انهم يرونه فلذا قال انتم هنا يا بني فروخ وخلاصة الكلام ان اطالة الغرة مستحبة كما جاءت به الاحاديث لكن لا ينبغي فيه المبالغة والمجاوزة عن الحدود التي حدها الله ورسوله وان فعل ذلك احيانا فلا ينبغي ان يفعله امام العوام لئلا يقعوا في الغلط والاشتباه ولذا كان ابو هريرة يفعله سرا لا علانية وانما كان ابو هريرة يفعله لحال غلبت عليه وهو شوق تنوير اعضاءه يوم القيامة وصاحب الحال معذور لا يقتدى به ولذا كان ابو هريرة يفعله سرا لئلا يقتدي به احد واجاب القائلون باستحباب التطويل في الغرة والتحجيل عن تمسكهم بقوله صلى الله عليه وسلم من زاد على هذا او نقص فقد اساء وظلم بان هذا الاستدلال فاسد لان المراد به الزيادة في عدد المرات والنقص عن الواجب لا الزيادة في تطويل الغرة والتحجيل

فائدة

اعلم ان الغرة والتحجيل من خصائص هذه الامة لئلا تلتبس هذه الامة يوم القيامة بسائر الامم. فمن لم يكن له وضوء لا يكون له غرة وتحجيل فلا يبعد ان يلتبس بالامم السابقة ويحرم عن الكوثر واما اصل الوضوء فلا يختص بهذه الامة لما سيأتي في هذا الكتاب من وضوء سارة عند مرورها على جبار مصر. ووضوء جريج الراهب. وفي الحديث هذا وضوئي ووضوء الانبياء من قبلي.

فائدة اخرى

قال شيخنا السيد الانور كانت الصلاة في بني اسرائيل لكنها كانت مقيدة بالبيع والكنائس

ولم تكن موزعة على الاوقات الخمس وايضا كانت فرضت عليهم صلاتان. وفرضت علينا خمس صلوات فى خمس اوقات مختلفة

بَابُ لَا يَتَوَضَّأُ مِنَ الشَّكِّ حَتَّى يَسْتَيْقِنَ

قال السندى اى لا يلزمه الوضوء الا انه لا ينبغى له ان يتوضأ نعم اذا كان فى الصلاة فلا ينبغى له افساد الصلاة كما هو مقتضى الحديث اهـ. والحاصل انه لا يجب الوضوء بالشك حتى يستيقن بالحدث

بَابُ التَّخْفِيفِ فِى الْوُضُوْءِ

اى هذا باب فى بيان جواز التخفيف فى الوضوء (ع) المراد بالتخفيف انه لم يتأت فيه على دأبه وليس المراد به التخفيف فى غسل الاعضاء مرة مرة كما سيأتى فى البخارى انه توضأ وضوءا حسنا قال النووى اى بين الاسراف والاقتار وهذا صريح فى انه لم يقتصر على مرة واحدة فانها الاقتار اذ لا وضوء بدونه كذا فى الكوثر الجارى وقال شيخنا الانور تحديد التخفيف عسير جدا الا انه قد يكون بحسب استعمال المياه وقد يكون بحسب التقليل فى مرات الغسل قوله رؤيا الانبياء وحى رواه مسلم مرفوعا (ع رت) قوله يخففه عمرو اى يصفه بالتخفيف والتقليل وقال ابن المنير يخففه اى لا يكثر الدلك ويخففه اى لا يزيد على مرة (ف)

بَابُ إِسْبَاغِ الْوُضُوْءِ

اى اتمامه كما قال تعالى واسبغ عليكم نعمه اى اتمها قال شيخ الاسلام الدهلوى المراد بالاسباغ ايصال الماء الى جميع الاعضاء المفروضة مع مراعاة حد ودها وعدم اهمال شئ منها ويحتمل ان يكون المراد بالاسباغ اكمال الوضوء بمراعاة السنن والآداب كما وكيفا قوله وقد قال ابن عمر اسباغ الوضوء الانقاء الظاهر ان مراده غسل الاعضاء بحيث لا يبقى عليها شئ من الدرن والوسخ والنتن والانقاء التطهير من الحدث فهو ثمرة اصل الوضوء فلا فائدة فى ذكره انتهى كلامه مترجما من الفارسية بالعربية وقال الشاه ولى الله الدهلوى الاسباغ الاكمال وهو فى الوضوء على اقسام الاستيعاب وهو فرض والتثليث (وهو سنة) واطالة الغرة والتحجيل والانقاء اى ازالة الدرن بالدلك (وهو مستحب) وهذه سنن ومستحبات وآداب كذا فى الرسالة فلا يبعد ان يكون البخارى اشار بالباب الاول الى عدم وجوب الدلك وبالباب الثانى الى استحباب الاسباغ بمعنى الدلك واطالة الغرة والتحجيل والله سبحانه

عـه اى در بيان جواز سبكى كردن در وضوء يعنى عدم مبالغه در ريختن آب ومراعاة سنن وآداب. ۱۲ شيخ الاسلام صـ ۱۹۸ ج ۱ -

وتعالیٰ اعلم۔ وقال شیخنا السید الانور المراد بالاسباغ تثلیث الغسل واطالۃ الغرۃ والتحجیل والتقطیر بین الاسالۃ والاسراف وقال شیخ الاسلام[1] الدهلوی الظاهر ان المراد باسباغ الوضوء غسل اعضاء الوضوء بحیث یزول عنها اثر النتن والوسخ والرائحۃ الکریهۃ والا فبمعنی ازالۃ الحدث فهو ثمرۃ اصل الوضوء ویحتمل ان یکون المراد بالاسباغ اکمال الوضوء بمراعاۃ السنن والآداب او المبالغۃ فی التنقیۃ حتی لا یبقی شبهۃ فی وصول الماء الی الاعضاء واللّٰه سبحانه وتعالی اعلم انتهی کلامه مترجما من الفارسیۃ بالعربیۃ۔ انظر منه ص۱۹۹ ج ۱۔

بَابُ غَسْلُ الوَجه بِالیَدَینِ مِن غُرفَةٍ وَاحِدَةٍ

مرادہ التنبیه علی عدم اشتراط الاغتراف بالیدین جمیعا فان ابن عباس رض لما توضأ کوضوء النبی صلی اللّٰه علیه وسلم اخذ غرفۃ من الماء بیدہ الواحدۃ ثم ضمها الیها بیدہ الاخری ثم غسل بتلک الغرفۃ وجهه علی ما یأتی انشاء اللّٰه تعالیٰ کذا فی عمدۃ القاری قوله اخذ غرفۃ استیناف یبین کیفیۃ غسل الوجه الذی تقدمه فبین ان المضمضۃ والاستنشاق مقدمان علیه وبین ان الماء یؤخذ بعد ذلک فی احدی الیدین ثم یضاف الی الید الاخری ثم یغسل بها الوجه ولا یخفی ان هذا انما یکون اذا صب الماء من نحو الابریق واما اذا کان حوضا ونهرا فلا یحتاج الی الاخذ باحدی الیدین کذا فی الکوثر الجاری

بَابُ التَّسمِیَةِ عَلٰی کُلِّ حَالٍ وَعِندَ الوِقَاعِ

لما لم یکن الحدیث الذی روی فی التسمیۃ قبل الوضوء من قوله علیه السلام لا وضوء لمن لم یسم علی شرط المؤلف اثبت سنیۃ التسمیۃ للوضوء بالحدیث الذی اوردہ فی هذا الباب لدلالته علی استحباب التسمیۃ عند الوقاع الذی هو ابعد الاحوال عن ذکر اللّٰه ففی الوضوء بالطریق الاولی کذا فی الرسالۃ وقال شیخنا السید الانور غرض المؤلف اثبات مشروعیۃ التسمیۃ عند الوضوء واما انه مستحب او واجب فلم یصرح به

واللّٰه اعلم۔

---

[1] ظاهر مراد آنست که اعضاء وضو را بنحوی بشوید که آنچه از خاک وغیرہ امور عارض شده همگی صاف وشسته گردند تا اثر کراهت ونتن از بدن بدر رود وگرنه بمعنی پاک کردن از حدث که ثمرۃ اصل وضو است القصه رفائده نه دمعه دتوانذ که مراد از اسباغ اکمال آن بمراعات سنن وآداب باشد در کیفیت وکمیت از ابن عمر باسناد صحیح مروی است که تحقیق وے می شست هر دو پا را در وضو هفت بار گویا این مبالغه دران نه در سائر اعضاء بجهت بودن آن محل چرکین است نقله العسقلانی کذا فی شرح شیخ الاسلام ص۱۹۹ ج ۱

بَابُ مَا يَقُوْلُ عِنْدَ الْخَلَاءِ

اى عند ارادة دخول الخلاء والخلاء موضع قضاء الحاجة وهو الكنيف والمرحاض ونحوه وسمى به لان الانسان يخلو فيه ولم يذكر المؤلف ما يقول بعد الخروج منه لانه ليس على شرطه وهو ان يقول غفرانك رقس) ومعناه اسأل غفرانك اللائق بجنابك او الناشئ من فضلك بلا استحقاق منى فلا يرد انه لا فائدة فى الاضافة اذ لا يتصور غفران غيره هنالك قوله اذا اراد فيه اشارة الى ان هذا الدعاء يقرأ عند الارادة قبل دخول الخلاء لا بعد الدخول فيه ۔

بَابُ وَضْعِ الْمَاءِ عِنْدَ الْخَلَاءِ

ليبتى ضأبه الخارج منه اى فى بيان وضع الماء عند الخلاء ليستعمله المتوضى لبعد خروجه منها (ع) اشار به الى حسن ارخدمة العالم بغير امره ومراعاته حتى حال دخوله الخلاء ليكتسب منه الدعاء ۔

بَابُ لَا يَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ اَوْ بَوْلٍ اِلَّا عِنْدَ الْبِنَاءِ جِدَارٍ اَوْ نَحْوِهِ

لما فرغ المصنف من بيان فرضية الوضوء وخفته من الاسباغ والتخفيف شرع فى آداب الخلاء فى هذه المسئلة جاء القول معارضا للفعل فاشار المصنف رح بضم الاستثناء الى وجه الجمع بينهما بان القول فى الصحراء والفعل فى الابنية والدور كما هو مذهب الشافعى كذا فى الرسالة (قلت) اقتصر المصنف رح فى الترجمة على ذكر الاستقبال ۔ ولم يذكر الاستدبار فلعل التفصيل المذكور عنده انما هو فى الاستقبال فقط واما الاستدبار فلعله جائز عنده مطلقا فعلى هذا يكون مختار البخارى وراء مذهب الامام الشافعى و اما الاستثناء المذكور فى قوله الا عند البناء فهو ماخوذ من حديث ابن عمر رضى الله عنهما قال شيخ الاسلام زكريا الانصارى ۔ لا دلالة فى حديث الباب على الاستثناء المذكور وانما يدل له خبر ابن عمر الآتى فى الباب بعده فلو ذكره هنالكان اولى اھ ۔ وقيل انما اخذ الاستثناء بلفظ الغائط فانه فى اصل اللغة اسم للمكان المطمئن فى الارض فى الفضاء فخص النهى بالفضاء واباح فى البناء والمذاهب المشهورة فى المسئلة اربعة (الاول) المنع مطلقا وهو مذهب ابى حنيفة واحتج بحديث ابى ايوب وبه قال احمد فى رواية وهو مذهب الهادى اى ابى ايوب والمذهب الثانى الجواز مطلقا وهو قول داؤد الظاهرى واتباعه وزعموا ان حديث ابى ايوب منسوخ ۔ وناسخه حديث جابر انهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نستقبل القبلة او نستدبرها ببول ثم رأيته قبل ان يقبض بعام يستقبلها اخرجه ابو داؤد والترمذى وقال حديث حسن غريب واخرجه ابن ماجه وابن خزيمة وابن حبان والحاكم وزعم انه صحيح على شرط مسلم واحتجوا ايضا بحديث عائشة رضى الله عنها ان النبى صلى الله عليه وسلم

بلغه ان اناسا یکرھون استقبال الکعبة بفروجھم فقال النبی صلے اللہ علیہ وسلم اوقد فعلوھا حتی الوا بمقعدی الی القبلة رواہ احمد فی مسندہ وابن ماجہ باسناد حسن قالہ النووی فی شرح مسلم ص۱۳۰/۱

والمذھب الثالث

انه یحرم الاستقبال والاستدبار فی الصحراء دون البنیان وبه قال مالك والشافعی واحمد فی روایة واستدلوا بحدیث ابن عمر الآتی ذکرہ۔

والمذھب الرابع

انه لایجوز الاستقبال فی الابنیة والصحراء ویجوز الاستدبار فیھما وھو احدی الروایتین عن ابی حنیفة رضی اللہ عنه وقال شیخنا السید الانور لعل اختلاف الروایات عن ابی حنیفة اشارة الی اختلاف المراتب فی الکراھة فان کراھة الاستقبال اشد من کراھة الاستدبار واحتج ساداتنا الحنفیة بحدیث ابی ایوب فانه صریح فی ان المنع لاحترام القبلة لانه صلی اللہ علیه وسلم ذکر القبلة بلفظھا واضاف الاحترام الیھا حیث قال لاتستقبلوا ایضا القبلة فدل ذلك ان علة النھی اکرام القبلة عن المواجھة بالنجاسة وھذا المعنی موجود فی الصحراء والبنیان ومما یدل علی ان الحرمة للقبلة ماروی عن النبی صلی اللہ علیه وسلم انه قال من جلس لیبول قبالة القبلة فذکر فانحرف عنھا اجلالا لھا لم یقم من مجلسه حتی یغفر له اخرجه البزار وروی عن سراقة بن مالك عن رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم اذا اتی احدکم البراز فلیکرم قبلة اللہ عزوجل فلا یستقبل القبلة ۔ وقال تعالے جعل اللہ الکعبة البیت الحرام قیاما للناس وقال تعالی ومن یعظم حرمات اللہ فھو خیر له۔ وقال تعالی ومن یعظم شعائر اللہ فانھا من تقوی القلوب ولا یخفی ان استقبال بیت بالبول والبراز ینافی احترامه وایضا فقد ورد حدیث ابی ایوب فی البنیان لما عند الترمذی فقدمنا الشام فوجدنا مراحیض بنیت مستقبل القبلة وللنسائی منه انه قال واللہ ماادری کیف اصنع بھذہ الکرابیس وقد قال النبی صلے اللہ علیه وسلم الحدیث وایضا حدیث ابی ایوب اصح ما فی الباب واصرح والنص فی المرام وتشریع قولی وکلی وابتدائی ولیس فیه خفاء ولا ابھام فینبغی ان یقدم علی سائر الاحادیث الواردة فی الباب وایضا ان ابا ایوب راوی الحدیث فھم منه غیر ما ذکرہ البخاری وھو تعمیم النھی والتسویة فی ذلك بین الصحاری والابنیة حیث قال فقدمنا الشام فوجدنا مراحیض قد بنیت نحو الکعبة کنا ننحرف عنھا ونستغفر اللہ

ففی نفس الحدیث مایدل

علے عکس ماقاله

البخاری

والجواب عن حديث ابن عمرؓ

ان ما رواه ابن عمر فى واقعة حال لا تفيد العموم والمفهوم من منطوق الكلام مع انه لا يلزم من جواز الاستدبار فى البنيان جواز الاستقبال فيه ويحتمل ان يكون النبى صلى الله عليه وسلم فى قعوده منحرفا عن القبلة انحرافا يسيرا بحيث يخرج عن مسامتة القبلة ولا يتميز مثل هذا الانحراف للرائى من بعيد والظاهر ان ابن عمر لم يره حق الرؤية فى مثل هذه الحالة فروى ما روى على سبيل التخمين والتقريب فلا يصلح معارضا للحديث الصحيح الصريح والمعارضة بين المحتمل والواضح المفصل - ويحتمل ان يكون مقصود ابن عمر من هذا الكلام الرد على من كان يرى استقبال بيت المقدس مثل استقبال الكعبة ويشهد لما قلنا سياق الحديث حيث قال واسع بن حبان كنت اصلى فى المسجد وعبد الله بن عمر مسند ظهره الى القبلة فلما قضيت صلاتى انصرفت اليه من شقى فقال عبد الله يقول ناس اذا قعدت لحاجتك فلا تقعد مستقبل القبلة ولا بيت المقدس قال عبد الله ولقد رقيت على ظهر بيت فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم قاعدا لحاجته مستقبل الشام مستدبر القبلة فهذا صريح فى ان ابن عمر اراد بهذا الرد على من كان يكره استقبال بيت المقدس وكان يعده كالقبلة ويعامل معه مثل معاملة البيت الحرام ولذا لم يذكر فى هذا الحديث استدبار القبلة وانما ورد الانكار على من قال بالنهى من استقبال بيت المقدس مثل الكعبة وما ورد فى بعض الروايات من ذكر استدبار الكعبة فهو امر استطرادى وتخمينى وانما المقصود الرد على من جعل كراهة استقبال بيت المقدس مثل كراهة استقبال الكعبة -

والجواب عن حديث جابر

مثل الجواب عن حديث ابن عمر وهو انها واقعة عين يحتمل ان يكون لعذر او غيره والظاهر ان رؤية جابر كانت فى سفر من الاسفار فى صحراء من الصحارى دون البنيان ولم تكن له قرابة من النبى صلى الله عليه وسلم مثل ما كانت لابن عمر فان ابن عمر لاجل اخته حفصة رضى الله عنها كان بمنزلة اهل البيت فالظاهر ان جابرا رضى الله عنه رآه صلى الله عليه وسلم فى هذه الحالة فى الصحراء رؤية عجلة وفلتة من بعيد ولم يتميز عنده الاستقبال حق تميز وخفى عليه الانحراف اليسير وقيل ان رواية جابر قصة المعمورة والبنيان لا قصة الصحراء

والجواب عن حديث عراك عن عائشةؓ

انه حديث منكر كما صرح الحافظ الذهبى فى الميزان فى ترجمة خالد بن ابى الصلت الراوى لهذا الحديث وقال البدر العينى - وفى علل الترمذى قال محمد (ابن اسمعيل البخارى)

هذا الحديث فيه اضطراب والصحيح عن عائشة قولها كذا في عمدة القاري ص ۱۸۲ ولا يخفى ان
الموقوف لا يصلح ان يكون معارضا للمرفوع وان سلمنا صحته ورفعه فنقول انه محمول
على ما قبل النهي عن ذلك حين كان المسلمون مامورين باستقبال بيت المقدس ولم يكن
نزل قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فلم يكن في ذلك الوقت حرمة الكعبة
كمثلها اليوم فلما كره بعض المسلمين استقبال الكعبة احتراما لها قال النبي صلى الله عليه وسلم حولوا
مقعدتي القبلة فامر بتحويل مقعدته الى القبلة بيانا للجواز بعد ورود النهي عنه ثم لما امر
باستقبال البيت في الصلاة نهى عن استقبالها واستدبارها عند قضاء الحاجة وبالجملة الانكار
على من كره استقبالها بفرجه انما كان قبل النهي لا بعد النهي. ولذا قال ابن حزم في المحلى انه (اى
حديث حولوا مقعدتي القبلة) ساقط ولو صح لما كانت فيه حجة لان نصه صلى الله عليه وسلم
يبين انه انما كان قبل النهي لان من الباطل المحال ان يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم نهاهم
عن استقبال القبلة بالبول والغائط ثم ينكر عليهم طاعته في ذلك هذا ما لا يظنه مسلم ولا ذو عقل
وفي هذا الخبر انكار ذلك عليهم فلو صح لكان (هذا الخبر) منسوخا بلا شك انتهى ملخصا ص ۸۰ ج ۱۵
وحاصله ان حديث عراك اما ان يكون مقدما على حديث ابي ايوب او متأخرا عنه لا سبيل
الى الثاني اذ لا معنى للانكار بعد اصدار الامر فيه وكيف يمكن ان ينهاهم النبي صلى الله
عليه وسلم عن الاستقبال والاستدبار ثم يتعجب وينكر عليهم عند امتثال امره
والانتهاء عن نهيه فتعين الاول وهو ان حديث عراك مقدم وسابق وحديث ابي
ايوب متأخر عنه وناسخ له فثبت ان حديث عراك منسوخ بحديث ابي ايوب بلا
شك والله سبحانه وتعالى اعلم. وقال شيخنا السيد الانور نور الله وجهه يوم القيامة
ونضره آمين حديث ابي ايوب نص صريح في المسئلة وتشريع قولي وكلي وحكم على وصف
معلوم منضبط وهذه الاحاديث اى حديث ابن عمر وحديث جابر لم يعلم سببها فكيف
يترك معلوم السبب بما جهل سببه وكيف يهدر الناطق بالساكت فاعتبر وكن على ذكر منه

انشدنا الشيخ رح وهو جواب منظوم
لهذا الجواب المنثور -

يا من يؤمل ان تكو ❊ ن له سمات قبوله
خذ بالاصول ومن نصو ❊ ص نبيه ورسوله
نصا على سبب اتى ❊ بالساكت المجهوله
دع ما يفوتك وجهه ❊ بالبين المنقوله
وخذ الكلام بفوره ❊ لا عرضه او طوله
ليس الوقائع في شرا ❊ ئعه كمثل اصوله
لتطرق الاعذار في ❊ فعل خلاف اصوله

❊

بَابُ مَنْ تَبَرَّزَ عَلَى لَبِنَتَيْنِ

ای تغوط جالسا علی لبنتین لیس المقصود بہ بیان جواز التبرز علی لبنتین بل المراد بہ الاشارۃ الی ادب من آداب الخلاء کما اشار الیہ فی الابواب السابقۃ وھو ان یجلس عند قضاء الحاجۃ علی لبنتین لیرتفع من الارض ویأمن من التلوث بالنجاسۃ و اللہ اعلم

قولہ لعلک من الذین یصلون علی اوراکھم مناسبتہ بھذا المقام تظھر من سیاق مسلم ففی اولہ عن واسع قال کنت اصلی فی المسجد فاذا عبد اللہ بن عمر جالس فلما قضیت صلاتی انصرفت الیہ من شقی فقال عبد اللہ یقول ناس فذکر الحدیث فلعل ابن عمر رأی من واسع فی حال سجودہ شیئا فاشار الیہ بھذہ العبارۃ و اللہ اعلم ولعلہ رأی منہ انہ لا یفترش فی الصلاۃ افتراش الرجال بل یتورک تورک النساء فلما جاء یسئل عن مسئلۃ استقبال القبلۃ جھلہ ابن عمر بناء علی ما رأی منہ من التورک خلاف السنۃ وکان ابن عمر یتورک بنفسہ بسبب العذر لوجع رجلیہ او لکبر سنہ و اللہ اعلم۔

قال شیخ الاسلام زکریا الانصاری رحمۃ اللہ علیہ قولہ لعلک من الذین یصلون علی اوراکھم معناہ ای من الجاھلین بالسنۃ فی السجود من تجافی البطن عن الورکین اذ لو کنت ممن یعلمھا لعرفت الفرق بین الفضاء وغیرہ والفرق بین استقبال الکعبۃ وبیت المقدس (ت) فقلت ای قال واسع فقلت لا ادری و اللہ ای لا ادری انا منھم ام لا او لا ادری السنۃ فی استقبال بیت المقدس (ت) وانما قال ھذا واسع ادبا للصحابی رضی اللہ عنہ قال مالک فی تفسیر الصلاۃ علی الورک یعنی یصلی ولا یرتفع عن الارض یسجد وھو لاصق بالارض ای وصلاتہ کذلک باطلۃ وفی الحدیث ان الصحابۃ کانوا یختلفون بحسب ما بلغھم من العموم وغیرہ (ت)

بَابُ خُرُوْجِ النِّسَاءِ إِلَى الْبَرَازِ

ای جواز خروج النساء الی الفضاء لقضاء الحاجۃ عند الضرورۃ اشار البخاری بھذا الباب الی ان تبرز النساء الی البراز کان اولا لعدم الکنف فی البیوت وکان رخصۃ لھن ثم لما اتخذت الکنف فی البیوت منعن عن الخروج منھا الا عند الضرورۃ وعقد علی ذلک الباب الذی یأتی عقیب ھذا الباب (ع) قولہ احجب نساءک ای امنعھن من الخروج من البیوت فلم یکن

عـــــہ شاید کہ تو از ان کسانی کہ نماز می کنند بر سرینہا ست خود یعنی بر خلاف ھیئت سنت سجدہ چسپیدہ می داری سرین را بر زمین و تکیہ می کنی بر آن پس بمعرفت سنت خلا ہم آشنا نباشی تخصیص این صفت بذکر بجہت وضوح مخالفت اوست مر ہیئت معروفہ سنت را کہ ترک نمی کنند آنرا مگر جاہل محض و بادیہ نشین تا در تجہیل مخاطب ابلغ باشد

شیخ الاسلام ص ۲۰۶ / ۱۶

رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك انتظار الوحي اي لم يكن يفعل ما قال فخرجت سودة الى فانزل الله الحجاب اي فانزل آية الحجاب وهي قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي الآية واتخذ والكنف في البيوت وامتنعوا عن الخروج الى البراز اعلم ان ههنا اشكالا وهي ان هذه الرواية تدل على ان خروج سودة رض كان قبل نزول الحجاب - وهذه الرواية بعينها قد اخرجها البخاري في كتاب التفسير وهي تدل على ان خروجها كان بعد نزول الحجاب لما فيها في ص٧٠٦ انها خرجت بعد ما ضرب الحجاب فكيف التوفيق بين الروايتين فاجاب عنه الحافظ العسقلاني بتقسيم الحجاب الى حجاب الوجوه - وحجاب الاشخاص فقال ان حديث هذا الباب محمول على خروجها قبل نزول حجاب الاشخاص وحديث كتاب التفسير محمول على خروجها بعد نزول حجاب الوجوه والمراد بحجاب الوجوه - ستر الوجوه عن الاجانب بالقاء الجلباب كما قال تعالى يا ايها النبي قل لازواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن والمراد بحجاب الاشخاص حجب اشخاصهن في البيوت قال شيخنا الاكبر مولانا الشاه السيد محمد انور الكشميري رح فيه نظر لان عمر رض كان يحب التضييق ولذا قال قد عرفناك يا سودة حرصا على المبالغة في التستر بان ينزل حكم في الحجاب اضيق من الاول ولكن لم يجب لاجل الضرورة فلو صح ما قاله الحافظ العسقلاني لكان معنى قوله في الحديث فانزل الله الحجاب ان الحجاب الذي كان يحبه عمر قد نزل بهذه الآية وان عمر قد اجيب الى طلبته وليس الامر كذلك فان الحديث الذي بعده يدل على انه لم ينزل التضييق على حسب رأيه لما في الحديث الذي بعده قد اذن لكن ان تخرجن في حاجتكن فاذ لم ينزل التضييق على رأيه . فكيف يصح قوله فانزل الله الحجاب فانه يدل على نزول التضييق الذي كان يحبه عمر رض فالصحيح في الجواب ان الصحيح ما في كتاب التفسير واما حديث الباب فقد وقع فيه التقديم والتاخير من الراوي فكان خروج سودة رض بعد ما ضرب الحجاب اي بعد ما نزل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي فرآها عمر وقال يا سودة اما والله ما تخفين علينا وكان مقصوده رض بذلك ان لا يخرجن اشخاصهن من البيوت ولو كن متسترات فاوحى الله تعالى في ذلك الى نبيه صلى الله عليه وسلم فقال انه قد اذن لكن ان تخرجن من بيوتكن لحاجتكن فهذه رواية كتاب التفسير صريحة في ان خروجها كان بعد نزول الحجاب وكان عمر يحب ان لا يخرجن من بيوتهن ولو متسترات متلفعات بمروطهن فاوحى اليه صلى الله عليه وسلم في ذلك واذن لهن في الخروج من البيوت لحاجتهن دفعا للمشقة ورفعا للحرج - ولم يجب عمر الى ما كان يحب من التضييق بل هذا الحكم باق الى هذا اليوم وينبغي ان يعلم ان هذا الوحي الذي نزل في الاذن لهن للخروج من البيوت للحاجة لم يكن وحيا متلوا بل كان وحيا غير متلو . فظهر ان قوله فانزل الله الحجاب مقدم في الاصل وانما اخره الراوي ههنا فاورث سوء الترتيب فان قوله فانزل الله الحجاب بالفاء التفريعية على ما تقدم يدل على نزول التضييق على رأي عمر رض والوحي الذي

نزل فی الاذن یدل علی التوسیع واللہ اعلم۔ قولہ قد اذن لکن ان تخرجن فی حاجتکن فاذن للنساء فی الخروج من البیوت لحاجۃ ضروریۃ مثل قضاء الحاجۃ ولم یضیق علیهن بمنع الخروج من البیوت مطلقا۔

باب التبرز فی البیوت

عقب المصنف هذا الباب۔ عقیب الباب السابق لیشیر الی ان خروج النساء للبراز لم یستمر فان خروج النساء لقضاء الحاجۃ الی الصحراء اولا انما کان لاجل عدم الکنف فی البیوت فلما اتخذت الاخلیۃ بعد ذلک فی البیوت استغنین عن ذلک ومنعن عن الخروج الا للضرورۃ واللہ اعلم (ع دف)

باب الاستنجاء بالماء

ای فی مشروعیۃ الاستنجاء بالماء قصد البخاری بهذہ الترجمۃ الرد علی من کرہ الاستنجاء بالماء والرد علی من نفی وقوعه من النبی صلی اللہ علیه وسلم وعن ابن حبیب من المالکیۃ انه منع الاستنجاء بالماء لانه مطعوم (ف) ومن اراد الوقوف علی الروایات الواردۃ فی الاستنجاء بالماء فلیراجع عمدۃ القاری اعلم انه یجوز فی الاستنجاء الاقتصار علی الماء او الاحجار لکن الجمع بینهما افضل وابلغ فی الطهارۃ والنظافۃ فان الحجر یذهب جرم النجاسۃ والماء یزیل رائحتها۔ وقد اخرج البزار فی مسندہ حدثنا عبد اللہ بن شبیب ثنا احمد بن محمد بن عبد العزیز قال وجدت فی کتاب ابی عن الزهری عن عبید اللہ بن عبد اللہ عن ابن عباس قال نزلت هذہ الآیۃ فی اهل قبا فیه رجال یحبون ان یتطهروا واللہ یحب المطهرین فسألهم رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم فقالوا انا نتبع الحجارۃ الماء انتهی فمن انکر الجمع بین الماء والحجر من اهل العلم فلعله لم یقف علی هذہ الروایۃ فانها غریبۃ ونادرۃ واخرج البیهقی فی سننه باسناد جید عن علی بن ابی طالب قال ان من کان قبلکم کانوا یبعرون بعرا وانتم تثلطون ثلطا فاتبعوا الحجارۃ الماء ورواہ ابن ابی شیبۃ وعبد الرزاق فی مصنفیهما۔ کذا فی نصب الرایۃ صـ۲۱ جـ۱ وراجع روح المعانی صـ۲۰ جـ۱۱ والبنایۃ للعینی صـ۲۷۲ جـ۱۔

باب من حمل معه الماء لطهورہ[1]

ای فی بیان استحباب حمل الماء معه لیتطهر به ولیتمکن به من الطهارۃ عند قضاء الحاجۃ من غیر تاخیر الی وجدان الماء وفی بیان انه یجوز الاستخدام والاستعانۃ فی الوضوء

---

[1] کسی کہ برداشتہ شود باوے آب برائے طہارت او عام است از وضوء واستنجاء شیخ الاسلام صـ۲۰۹ جـ۱۔

بهذا القدر اى بقدر حمل الماء وكذا يجوز الاستعانة فى صب الماء على الاعضاء واما الاستعانة فى ذلك الاعضاء فيما لا ينبغى وفى الحديث منه العالم وحمل ما يحتاج اليه وان ذلك شرف للمتعلم لان ابا الدرداء اثنى على ابن مسعود بذلك۔

بَابُ حمل العَنَزَةِ مَعَ المَاءِ فى الاِسْتِنْجَاءِ

اى فى بيان حمل العنزة بين يدى النبى صلى الله عليه وسلم فكانت تحمل بين يديه صلى الله عليه وسلم وبعده بين يدى ابى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم ليصلى اليها فى الفضاء ويستتر بها عند قضاء الحاجة وينبش بها الارض ويتخذها سترة ويتقى بها عن السباع والمؤذيات۔ (ع)

بَابُ النَّهْىِ عَنِ الاِسْتِنْجَاءِ بِالْيَمِيْنِ

اى الاستنجاء باليمين منهى عنه ولكن لم يصرح بان النهى للتحريم او للتنزيه لانه لم يظهر له ذلك او لم يصرح لان الظاهر هو التحريم والله اعلم وانما نهى عن الاستنجاء باليمين لان اليمين شرف وعلا واليسار خسّ ودنا۔ فلا يستنجى الا باليسار۔

بَابُ لاَ يُمْسِكُ ذَكَرَهُ بِيَمِيْنِهِ اِذَا بَالَ

ذكر فى الباب السابق النهى عن الاستنجاء باليمين وذكر فى هذا الباب النهى عن امساك الذكر بيمينه سواء كان عند البول او عند غيره وان كان الاستنجاء بالشمال فظهر الفرق بين البابين والله اعلم۔

بَابُ الاِسْتِنْجَاءِ بِالْحِجَارَةِ

اراد بهذه الترجمة الرد على من زعم ان الاستنجاء مختص بالماء والدلالة على على ذلك من قوله استنفض فان معناه استنجى كما سيأتى (ف)

بَابُ لاَ يَسْتَنْجِىْ بِرَوْثٍ

يعنى ان الروث لا يصلح للاستنجاء لان النبى صلى الله عليه وسلم القى الروث وقال هذا ركس فدل القاءه انه شئ لا يستنجى به۔ قوله ليس ابو عبيدة عامر بن عبد الله بن مسعود ذكره لى اى حدثنى به ولكن ذكره لى عبد الرحمن بن الاسود اى لست اروى هذا عن ابى عبيدة وانما اروية عن عبد الرحمن هذا ما اختاره البخارى وخالفه الترمذى فى جامعه فرجح حديث ابى اسحاق عن ابى عبيدة عن عبد الله على عكس ما فعله البخارى قال الشاه ولى الله الدهلوى هذا الموضع من جملة المواضع التى استدرك فيها الترمذى على

البخاری وھو ان البخاری یروی عن ابی نعیم عن زھیر عن ابی اسحاق قال ای قال ابو اسحاق السبیعی لیس ابو عبیدۃ ذکرہ ای ابو عبیدۃ بن عبد اللہ بن مسعود ولکن عبد الرحمن فیکون الحدیث متصلا ولا یشوبه شبهة الانقطاع وذلك لانه لم یثبت روایة ابی عبیدۃ عن ابیه بلا واسطة ھذا تقریر کلام البخاری واما استدلال الترمذی فحاصله ان اسرائیل الذی ھو اشهر اصحاب ابی اسحاق واوثقهم روی ھذا الحدیث عن ابی اسحاق عن ابی عبیدۃ وروایته ارجح من روایة زھیر فلا یکون الحدیث علی شرط البخاری لکونه منقطعا۔ واقول ان معنی قوله لیس ابو عبیدۃ ذکرہ ای لیس ابو عبیدۃ ذکرہ فقط بل عبد الرحمن بن الاسود ایضا ذکرہ فالحدیث وان کان منقطعا من طریق ابی عبیدۃ لکنه متصل من طریق عبد الرحمن فلا تناقض بین روایتی زھیر واسرائیل ولا استدراکات کما توهمه الترمذی۔ وایضا اقول ضمیر قال یجوز ان یرجع الی زھیر ای قال زھیر لیس ابو اسحاق ذکر ابا عبیدۃ بل ذکر ابا عبد الرحمن بن الاسود ویکون فی الواقع سمع ابو اسحاق من کل واحد منهما فلا استدراکات ایضا علی ان کون اسرائیل اشهر اصحاب ابی اسحاق واوثقهم واکثرهم روایة عنه لا تقتضی ان یکون جمیع مارواہ راجحا علی مارواہ غیرہ فتدبر۔ انتهی کلامه فی الرسالة۔

وخلاصة الکلام

ان معنی قوله لیس ابو عبیدۃ الخ ای قال ابو اسحق لیس ابو عبیدۃ ذکرہ لی ولکن عبد الرحمن بن الاسود ھو الذی ذکرہ لی بدلیل قوله الآتی حدثنی عبد الرحمن کذا فی شرح العینی رح وقال الکرمانی (فان قلت) ما الفائدۃ فی قوله لیس ابو عبیدۃ ذکرہ اذ الاسناد بدونه تام (قلت) غرض ابی اسحق ان یبین انه لا یروی ھذا الحدیث عن طریق ابی عبیدۃ کما رواہ غیرہ لان ابا عبیدۃ لم یسمع من ابیه شیئا فاراد دفع من توهم ذلك فنقل البخاری لفظه بعینه انتهی۔

باب الوضوء مرة مرة

ای فی بیان حکم الوضوء مرة مرة یعنی غسل کل عضو من اعضاء الوضوء مرة واحدۃ (ع) المقصود منه بیان صفة الوضوء وسنته۔

باب الوضوء مرتین مرتین

ای فی بیان الوضوء مرتین

مرتین لکل

عضو (ع)

باب الوضوء ثلاثاثلاثا

ای فی بیان الوضوء ثلاثاثلاثالکل عضو وکل ذلک ثابت فی اوقات مختلفة ولعل الصحابة اختلفوا فی بعض صفات وضوءہ صلے اللہ علیہ وسلم فاحتاج عثمان وعلی الی ارائة صفة وضوء صلے اللہ علیہ وسلم لرفع الخلاف وظاهر الحدیث یدل علی الفصل بین المضمضة والاستنشاق - قوله لایحدث نفسه بالنصب فالمراد منه الخواطر الاکتسابیة الاختیاریة لان التحدیث فعل اختیاری فتنتفی الدواجس الغیر الاختیاریة خارجة عن هذا العموم ثم ان تلک الخواطر مایتعلق بالدنیا فالمراد دفعه مطلقاً ووقع فی روایة الحکیم الترمذی فی هذا الحدیث لایحدث نفسه بشیٔ من الدنیا ومنها مایتعلق بالآخرة فان کان اجنبیا اشبه احوال الدنیا وان کان من متعلقات الآخرة فلا -

باب الاستنثار فی الوضوء

المذکور فی هذا الباب بعض المذکور فی الباب الاول فظهرت المناسبة بین البابین لمع)

باب الاستجمار وترا

یعنی ان الایتار فی الاستجمار مستحب ومرتغب قوله فان احدکم لایدری این باتت یدہ اعلم ان فی الاضافة الی المخاطبین فی قوله فان احدکم اشارة الی مخالفة نومه علیه الصلاة والسلام لذلک فان عینه تنام ولا ینام قلبه وفیه تنبیه وهو انه ینبغی للسامع لاقوالہ صلے اللہ علیه وسلم ان یتلقاها بالقبول ودفع الخواطر الرادة لها فقد بلغنا ان شخصا سمع هذا الحدیث فقال واین تبیت یدہ منه فاستیقظ من النوم ویدہ داخل دبرہ محشوة فتاب عن ذلک واقلع فنسأل اللہ تعالے ان یحفظ قلوبنا عن الخواطر الردیة واللہ الموفق ۱۲ قس -

باب غسل الرجلین ولا یمسح علی القدمین

ای فی بیان وجوب غسل الرجلین فی الوضوء وعدم جواز المسح علی القدمین اذاکانتا عاریتین عن الخفین کمایقول الروافض الخوافض لان الوعید المذکور فی الحدیث صریح فی ان القدمین لایمسحان بل یغسلان وعلیه اجماع الصحابة والتابعین وهو مسلک اهل السنة والجماعة قاطبة خلافا للروافض الخوافض فانهم ذهبوا الی الاجتزاء بالمسح بناء علی قراءة الجر فی الآیة - المقتضیة لمسح الرجلین وسبب اختلافهم - اختلاف القراءتین فی آیة الوضوء من النصب والجر فی ارجلکم فانه اذا کان مجرورا کان معطوفا علے الرؤس داخلا تحت حکم المسح واذا کان منصوبا کان معطوفا علے الایدی داخلا تحت حکم الغسل فمعشر اهل السنة والجماعة رجحوا قراءة النصب وقالوا لما اختلفت القراءتان صار الحکم محتملا او مجملا فرجعنا الی السنة

فانها بیان لکتاب الله تعالیٰ وقد تواترت الاحادیث فی وجوب غسل الرجلین فدل ذلک علی ان مراد الله عز وجل هو غسل الرجلین لا مسحهما فجاء الحدیث المتواتر بیانا للفظ المحتمل المجمل فوجب العمل به فان غسل الرجلین ثابت قطعا بالتوارث العملی والتواتر القولی فلا بد من التاویل وارتکاب خلاف الظاهر فی قراءة الجر ولا یخفی ان الوضوء باعتبار المشروعیة مکی شرع من ابتداء البعثة ومن اول الاسلام ومدنی باعتبار التلاوة فان سورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن والمنقول المتواتر من رسول الله صلی الله علیه وسلم ومن الصحابة هو غسل الرجلین فی الوضوء قبل نزولها وبعده فالآیة مقررة للوضوء الذی کان من قبل وهو الذی بقی الی الآن متواترا ومتوارثا وهذا شاهد عدل وقرینة قاطعة علی ان الارجل فی الآیة معطوفة علی المغسول لا علی الممسوح فکان وظیفتها الغسل لا المسح وهذا الطریق مقبول مما لا یبقی فیه اصلا. انظر ص ۱۹۲/ج۲ من فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت۔

وخلاصة الکلام عه

انه لما اختلفت القراءتان صار حکم الآیة محتملا ومجملا وقد ثبت بالتواتر ان النبی صلی الله علیه وسلم غسل رجلیه فی الوضوء وقال هذا وضوء لا یقبل الله الصلاة الا به فکان قوله وفعله صلی الله علیه وسلم بیانا للمراد بالآیة۔ قال الحافظ العسقلانی قد تواترت الاخبار عن النبی صلی الله علیه وسلم فی صفة وضوءه انه غسل رجلیه وهو المبین لامر الله وقد قال فی حدیث عمرو بن عبسة الذی رواه ابن خزیمة وغیره مطولا فی فضل الوضوء ثم یغسل قدمیه کما امره الله ولم یثبت عن احد من الصحابة خلاف ذلک الا عن علی وابن عباس وانس وقد ثبت عنهم الرجوع عن ذلک قال عبد الرحمن بن ابی لیلی اجمع اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم علی غسل القدمین رواه سعید بن منصور وادعی الطحاوی وابن حزم ان المسح علی الرجلین بدون الخفین منسوخ والله اعلم۔ کذا فی فتح الباری وعمدة القاری ونقل الطحاوی باسناده عن عطاء انه لما سئل هل بلغک عن احد من اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم انه مسح علی القدمین قال لا. کذا فی الخیر الجاری وفی التحریر وشرحه ص۶/ج۳ قد اطبق من حکی وضوء من الصحابة علی غسله صلی الله علیه وسلم رجلیه ویقربون من ثلاثین بل

عه خلاصۂ سخن دریں باب آنست کہ کتاب اللہ دریں حکم محتمل آمدہ وسنت رسول اللہ بحد شہرت وتواتر رسیدہ بیان کردہ روشن گردانید کہ مراد اللہ چیست کذا فی شرح شیخ الاسلام الدہلوی ص۲۱۵ج۱۔ وشیخ نور الحق دہلوی می فرماید۔ کہ حق دریں مسئلہ آنکہ آیت مجمل است وحدیث غسل رجلین بحد تواتر رسیدہ تبیین آنست۔ تیسیر القاری ص۷۹ج۱۔

يزيد من على ذلك وقد اسعف المصنف (اى ابن الهمام) بذكر اثنين وعشرين منهم في فتح القدير ـ عثمان[1] رواه البخاري ومسلم وعلى[2] رواه اصحاب السنن وعائشة[3] رواه النسائي وغيره وابن عباس[4] والمغيرة[5] رواه البخاري وغيره ـ وعبد الله بن زيد[6] رواه الستة وابي مالك الاشعري[7] وابي هريرة[8] وابي امامة[9] والبراء بن عازب[10] رواه احمد وابي بكرة[11] رواه البزار ووائل بن حجر[12] رواه الترمذي ونفيل بن مالك[13] رواه ابن حبان وانس[14] رواه الدارقطني وابي ايوب الانصاري[15] وابي كاهل[16] وعبد الله بن انيس[17] رواه الطبراني والمقدام[18] بن معد يكرب وكعب بن عمرو اليامي[19] والربيع[20] بنت معوذ وعبد الله[21] بن عمرو بن العاص رواه ابو داؤد وعبد الله[22] بن ابي اوفى رواه ابن يعلى وممن حكاه الهمام زيادة على هؤلاء عمر[23] رواه عبد بن حميد وابن عمر[24] وابي بن كعب[25] رواه ابن ماجه ومعاوية[26] رواه ابو داؤد ومعاذ بن جبل[27] وابو رافع[28] وجابر بن عبد الله[29] وتميم بن غزية[30] الانصاري وابي الدرداء[31] وام سلمة[32] رواه الطبراني وعمار[33] رواه الترمذي وابن ماجه وزيد بن ثابت[34] رواه الدارقطني فبلغت الجملة اربعة وثلاثين وباب الزيادة مفتوح للمستقري فهذا التواتر الغسل عنه صلى الله عليه وسلم وهكذا التوارث غسلهما من الصحابة اى اخذنا غسلهما عمن يلينا وهم ذلك عمن يليهم وهكذا الى الصحابة وهم اخذوه بالضرورة عن صاحب الوحي فلا يحتاج الى ان ينقل فيه نص معين كذا في التقرير والتحبير ص ٦ ج ٣ (للمحقق ابن امير الحاج) شرح التحرير للشيخ ابن الهمام (من فصل التعارض) ـ

نُكْتَةٌ

قال شيخنا السيد الانور رح جعلت الآية الكريمة (يعنى آية الوضوء) الوجه واليدين في جانب والرأس والرجلين في طرف آخر لان الرأس والرجلين تسقطان في التيمم ويبقى الوجه واليدان فيه والله اعلم ـ

وَقِيْلَ في وجه التخلص عن التعارض بين القراءتين ان قراءة الجر تحمل على المسح على الخفين وقراءة النصب على غسل الرجلين اذا لم يكونا في خفين وهو المنقول عن الامام الشافعي واختاره فخر الاسلام وهذا اولى فانك قد عرفت ان الآية مقررة للوضوء الذي كان من قبل وقد كان على المتخفف المسح على الخفين وعلى عاري القدمين عن الخفين غسل الرجلين قبل نزول هذه الآية ثم نزلت الآية بقراءتين هاديتين الى فرائض وضوء المتخفف والعاري عن الخفين وما قيل انه يلزم على ما ذكر ان يكون مسح الخف مغيا الى الكعب مع انه لا غاية له فساقط لان الغاية حينئذ لا تكون غاية للمسح بل للتخفف المفهوم من الآية والمعنى. والله اعلم ـ وامسحوا بارجلكم حال كونكم متخففين ساترين الى الكعبين اشارة الى انه لا مسح اذا كان مكشوفا شئ من الرجل الى الكعب فافهم فان هذا الوجه في غاية

الحسن واللطافة كذا فی فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ص١٩٦ ج ۲ ۔ قلت هكذا اختار الشيخ علاء الدين الكاشاني الحنفي فی بدائع الصنائع حيث قال وقع التعارض بين القراءتين فالحكم فی تعارض القراءتين كالحكم فی تعارض الآيتين وهو انه ان امكن العمل بهما مطلقا يعمل وان لم يمكن للتنافی يعمل بهما بالقدر الممكن وههنا لا يمكن الجمع بين الغسل والمسح فی عضو واحد فی حالة واحدة لانه لم يقل به احد من السلف ولانه يؤدی الی تكرار المسح لما ذكرنا ان الغسل يتضمن المسح والامر المطلق لا يقتضی التكرار فيعمل بهما فی الحالتين فتحمل قراءة النصب على ما اذا كانت الرجلان باديتين وتحمل قراءة الخفض على ما اذا كانتا مستورتين بالخفين توفيقا بين القراءتين وعملا بهما بالقدر الممكن وبه يتبين ان القول بالتخيير باطل عند امكان للعمل بهما فی الجملة كذا فی بدائع الصنائع ص٦ ج ١۔

بَابُ الْمَضْمَضَةِ فِی الْوُضُوْءِ

ای فی بيان سُنّية المضمضة فی الوضوء او فی بيان صفة المضمضة فی الوضوء او فی بيان مشروعية المضمضة فی الوضوء وهی عند السادة الحنفية سنة فی الوضوء واجبة فی الغسل وفی الحديث حكاية وضوء النبی صلى الله عليه وسلم ولا دلالة فيه على وجوب المضمضة والله اعلم۔

بَابُ غَسْلِ الْأَعْقَابِ

ای فی بيان وجوب غسل الاعقاب وما يلتحق بها مما قد يتساهل فی اسباغه من الاعضاء وهذا قال وكان ابن سيرين الخ وقال الشاه ولی الله الدهلوی قصد بالباب الاول الرد على من زعم ان وظيفة الرجلين المسح دون الغسل وقصد بهذا الباب اثبات وجوب الاستيعاب فی اعضاء الوضوء فافهم ذلك فانه قد عجز بعض الشراح عن الفرق بين البابين واتی بتوجيهات لا يليق ذكرها وقوله وكان ابن سيرين يفيد الفرق الذی قررناه فتدبر كذا فی الرسالة وقال شيخنا السيد الانور المقصود بهذا الباب توجيه العناية الی غسل الاعقاب خاصة فان الانسان ربما يغسل رجليه ولا يصل الماء الی عقبيه لخفائهما والمناسبة بين البابين انه لما ذكر فی الباب الاول غسل الرجلين ذكر فی هذا الباب غسل الاعقاب خاصة فانها جزء من الرجلين والله اعلم وقوله كان ابن سيرين يريد ان دليل وجوب غسل الاعقاب يدل على وجوب الاستيعاب فی كل ما امر بغسله من الاعضاء فكان ابن سيرين بسبب ذلك يأخذ منه وجوب غسل موضع الخاتم وبه ظهرت المناسبة كذا فی حاشية السندی

بَابُ غَسْلِ الرِّجْلَيْنِ فِي النَّعْلَيْنِ وَلَا يَمْسَحُ عَلَى النَّعْلَيْنِ

اى فى بيان وجوب غسل الرجلين حال كونهما فى النعلين وانه لا يجوز المسح على النعلين
كما يجوز على الخفين قال الشاه ولى الله الدهلوى هذا يحتمل معنيين احدهما ان يكون فى
النعلين متعلقا بالغسل اى غسل الرجلين كائنين فيهما غير منزوعين عنهما وهذا اجلز اذا
وصل الماء الى تمام القدمين وثانيهما ان يكون ظرفا مستقرا اى لا يمسح الرجلان حال كونهما
فى النعلين كما يمسحان حال كونهما فى الخفين بل يغسلان والصحيح هذا هو المعنى كما يشهد به
قصة ابن عمر رض كذا فى الرسالة - وقال السندى المقصود بهذا الباب بيان ان
الانسان اذا كان لابس نعلين فيجب عليه غسل الرجلين فى وقت لبس النعلين
عليهما ولا يجوز له الاكتفاء بالمسح على النعلين كما فى الخفين وليس المراد انه يغسل
الرجلين وهما فى النعلين ولا ينزعهما حال الغسل كما لا يخفى انتهى كلامه قوله ولا
يمسح على النعلين اى لا يكتفى بالمسح عليهما كما فى الخفين واشار بذلك الى رد ما روى
عن على وغيره من الصحابة انهم مسحوا على نعالهم فى الوضوء ثم صلوا - كذا فى الفتح
والعمدة (قلت) قد روى البيهقى فى سننه عن على رضى الله عنه انه توضأ ومسح على
نعليه وقال هذا وضوء من لم يحدث - فدل ذلك ان المسح على النعلين انما يكفى
فى الوضوء على الوضوء لا فى وضوء المحدث فافهم ذلك واستقم

بَابُ التَّيَمُّنِ فِي الْوُضُوْءِ وَالْغُسْلِ

اى فى بيان استحباب الشروع بجانب اليمين فى الوضوء والغسل ثبت باول حديث
الباب التيمن فى غسل الميت - وغسل الميت انما هو لتشبيهه بالحى فى النظافة وان يكون
آخره كاوله فثبت التيمن فى غسل الحى بالطريق الاولى لكونه الاصل فافهم كذا فى الرسالة

فَائِدَةٌ

مسئلة التيامن مختصة بالاسلام وليس هذا عند اليهود ولا النصارى فانهم يأكلون
ويلبسون بل يكتبون ايضا بشمالهم -

بَابُ الْتِمَاسِ الْوُضُوْءِ إِذَا حَانَتِ الصَّلَاةُ

اى فى بيان طلب الماء لاجل الوضوء اذا حانت الصلاة اى قرب وقتها مقصود
البخارى ان عادة الصحابة كان ذلك وانهم كانوا يلتمسون الماء ويتفحصون عنه وكانوا
لا يكتفون بعد حضور الماء فى جواز التيمم واظهار المعجزة ايضا انما هو لتكثير الماء
وكان ذلك تحصيلا للماء وتفتيشا له فلو كان عدم الحضور كافيا لما اهتم الناس

بالتماس الوضوء ولما فعل النبي صلى الله عليه وسلم ما فعل لعدم الاحتياج فتأمل كذا في الرسالة وقال الشيخ السيد الانور مقصود البخاري بذلك انه لا يجب الوضوء ولا طلب الماء له قبل دخول وقت الصلاة ويشهد لذلك الاحاديث التي اخرجها المصنف في الباب ولا يبعد ان يكون اشارة الى انه لا يجوز التيمم قبل التماس الماء والله اعلم۔

بَابُ الْمَاءِ الَّذِیْ یُغْسَلُ بِهٖ شَعْرُ الْاِنْسَانِ الخ

اي في بيان حكم الماء الذي يغسل به شعر الانسان اهو طاهر ام لا اشار المصنف رح الى ان حكمه الطهارة لان المغتسل قد يقع في ماء غسله من شعره فلو كان نجسا لنجس الماء بملاقاته ولم ينقل ان النبي صلى الله عليه وسلم تجنب ذلك في اغتساله بل كان يخلل اصول شعره وذلك يفضي غالبا الى تناثر بعضه فدل ذلك على طهارته وهو قول جمهور العلماء وفي رواية عن الامام الشافعي انه نجس فقد قال ابن بطال اراد البخاري بهذا التبويب رد قول الشافعي ان شعر الانسان اذا فارق الجسد نجس واذا وقع في الماء نجسه ومذهب ابي حنيفة انه طاهر وفي الحديث ان المؤمن لا ينجس وقال شيخنا السيد الانور مقصود الباب بيان طهارة شعر الانسان لا بيان مسئلة المياه فانه سيذكرها في باب على حدة وانما اراد المؤلف هنا بيان مسئلة الشعر والسؤر وانما وقع ذكر الماء تبعا واستطرادا لانه محل الوقوع والولوغ غالبا والا فالحكم عام سواء كان الوقوع في الماء او الطعام فقوله وكان عطاء لا يرى به باسا ان يتخذ منها الخيوط والحبال وعند ابي حنيفة لا يجوز الانتفاع باجزاء الانسان كرامة له وتحفظا وتحرزا عن الامتهان والاهانة وهذه مسئلة الانتفاع باجزاء الانسان فالمشهور عند الحنفية انه لا يجوز وفي رواية عن محمد انه يجوز فقوله وسؤر الكلاب وممرها في المساجد بالجر فيهما عطف على الماء في الترجمة والمعنى باب في بيان حكم الماء الذي يغسل فيه شعر الانسان وفي بيان حكم سؤر الكلاب وحكم مرورها في المسجد فهذه ثلاثة مسائل قصد البخاري بذلك اثبات طهارة سؤر الكلب كما هو مذهب الامام مالك رح والحاصل ان المصنف رح جمع في هذا الباب بين مسئلتين وهما حكم شعر الآدمي وحكم سؤر الكلب فاختار في المسئلة الاولى مذهب ابي حنيفة رح واختار في المسئلة الثانية مذهب مالك رح وهو ان سؤر الكلب ليس بنجس وان امر الشارع بغسل الاناء واراقة الماء تعبدي ليس مبنيا على النجاسة فاشار بهذا الباب الى ان هذا الحديث محمول على التعبد لانه ثبت بالاحاديث عدم نجاسة سؤر الكلب قال البدر العيني هذا راي القول بان الامر بغسل الاناء سبعا تعبدي بعيد جدا لان دلالة ظاهر الحديث على خلاف ما ذكروه على انا ولئن سلمنا انه يحتمل ان يكون الامر لنجاسته ويحتمل ان يكون للتعبد ولكن نرجح الاول ما روا مسلم طهور اناء احدكم

اذا ولغ الكلب ان يغسله سبع مرات ولوكان سوره طاهرا لما امر باراقته (ع) ولما قال طهور اناء احدكم الخ فانه صريح فی نجاسة الماء والاناء وبالجملة الاحاديث فی نجاسة الكلب وسوره صريحة لاتحتمل التاويل نعم قد يستعمل لفظ الطهارة بمعنى النظافة مثل قوله صلى الله عليه وسلم السواك مطهرة للفم لكنه خلاف المعروف والمتبادر ولا يمكن ارادة هذا المعنى فی حديث ولوغ الكلب لان سياقه وسباقه كله فی التطهير وازالة النجاسة والاحاديث التی تمسك بها البخاری لايصلح شیٔ منها للاستدلال قال العارف الشعرانی قد اجمع اهل الكشف على ان الاكل والشرب من سور الكلب يورث القساوة فی القلب حتى لايصير العبد يحن الى موعظة ولا فعل شیٔ من الخيرات وقد جرب ذلك شخص من اصحابنا المالكية فشرب من لبن شرب منه كلب فمكث تسعة اشهر وهو مقبوض القلب عن كل خير وقال علی الخواص سور الكلب يميت القلب فيجب اجتنابه كما يجتنب سم الافاعی من حيث ضررها۔ اھ ولما كان سور الكلب يورث فی القلب الذی عليه مدار الجسد موتا او ضعفا يمنعه من قبول المواعظ الذی تدخله الجنة بالغ الشارع عليه الصلاة والسلام فی الغسل من اثره سبعا احداها بالتراب دفعا لذلك الاثر بالكلية فانه جمع فيه بين الماء والتراب الذين اذا اجتمعا انبتا الزرع كذا فی الميزان ص ٩٦ / ج ١ والامر بالتسبيع للاستحباب وقيل هو خاص بالكلب العقور (راجع للتفصيل بداية المجتهد لابن رشد) وبالجملة ان عامة شراح هذا الكتاب المبارك (ومنهم الحافظ العسقلانی) ذهبوا الى ان البخاری قصد بهذه الترجمة اثبات طهارة سور الكلب كما هو الظاهر المتبادر من صنيع البخاری فانه سلك سور الكلب فی سلك الماء الذی يغسل به شعر الانسان فدل ذلك ان حكمها عند البخاری واحد ثم انه اورد اثر الزهری الدال على الطهارة وقد قال العلماء ان البخاری اذا لم يصرح بالحكم من الجواز وعدمه فمختاره ما يظهر من الآثار التی اوردها تحت الترجمة۔ وذهب البدر العينی الى ان غرض البخاری انما هو بيان مذاهب الناس فی المسئلة لا اثبات طهارة الكلب وسوره ولذا اقتصر على هذه اللفظة ولم يقل وطهارة سور الكلب۔ اھ۔ وقال شيخنا الاكبر مولانا السيد محمد انور رح الظاهر عندی من صنيع البخاری انه متردد فی مسئلة سور الكلب لتعارض الادلة عنده فی ذلك ولذا لم يصرح بطهارتها ولا بنجاستها واحال الامر على نظر الناظرين ليختاروا وكذلك فعل فی الباب الذی بعده فقد اورد فيه الحديث الصريح فی نجاسة سور الكلب واورد فيه الاحاديث التی فيها ايماء الى طهارتها فجعل الاحاديث الواردة فی هذه المسئلة بين يديك ولم يجزم باحد الجانبين فخذ منها ما شئت واترك ما شئت والظاهر ان ايراد البخاری فی الباب الاحاديث المختلفة الدالة على الطهارة والدالة على النجاسة يدل على انه متردد فی ذلك فافهم ذلك

واستقم

باب اذا شرب الكلب في الاناء

عداه فيه شرب بفي تبعا للحديث بتضمين شرب معنى ولغ (ت) هكذا في نسخة وفي بعض النسخ باب اذا شرب الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا - حدثنا عبد الله بن يوسف الخ وهو الذي شرح عليه العسقلاني وقال القسطلاني وسقطت هذه الترجمة والباب في بعض النسخ لابي ذر والاصيلي - وعليه شرح البدر العيني - وعليه مشى ابن بطال في شرحه حيث قال ذكر البخاري اربعة احاديث في الكلب وغرضه في ذلك اثبات طهارة الكلب وطهارة سؤره - اه (قلنا) الحديث الاول يدل صراحة على كونه اغلظ النجاسات فانه مشتمل على الامر بغسل الاناء سبع مرات والحديث الثاني في قصة الاسرائيلي وفيه فاخذ الرجل خفه فجعل يغرف له به حتى ارواه - الخ فاستدل به البخاري على طهارة سور الكلب لان ظاهره يدل انه سقى الكلب منه واجيب بانه ليس فيه ان الكلب شرب من الخف اذ يحتمل ان يكون سقاه من حفرة او من انلو آخر وانما استعمل الخف لاجل استخراج الماء من البير فقط بل هذا هو الظاهر ويمكن ان يكون غسل خفه بعد ما سقاه فيه او لم يلبسه ولم يدل فيه على ان شرع من قبلنا في شريعته لنا خلاف وعلى تقدير شرعيته موقوف على ان لا يكون منسوخا بنص من نصوص شرعنا وقد تواترت الاحاديث الدالة على نجاسة الكلب وسوره والحديث الثالث حديث ابن عمر في اقبال الكلاب وادبارها في المسجد استدل به البخاري على طهارة سور الكلب اذ في مثل هذه الصورة الغالب ان لعابه يصل الى بعض اجزاءه الله وقدره رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يامر بغسل المسجد فعلم انه طاهر واجيب بان طهارة المسجد متيقنة وما ذكره مشكوك واليقين لا يرتفع بالشك ثم ان دلالته لا تعارض دلالة منطوق الحديث الوارد في غسله سبع مرات ثم ان في رواية ابي داؤد وابي نعيم والبيهقي لهذا الحديث من طريق احمد بن شبيب المذكور موصولا بصريح التحديث قبل قوله تقبل تبول و بعدها او العطف وحينئذ لا حجة فيه لمن استدل به على طهارة الكلاب وسؤرها للاتفاق على نجاسة بولها والاقرب ان ذلك كان في ابتداء الحال ثم ورد الامر بتكريم المساجد و تطهيرها وجعل الابواب عليها وبهذا الحديث استدل الحنفية على طهارة الارض اذا اصابتها نجاسة ويبست وذهب اثرها وعليه بوب ابو داؤد حيث قال باب طهور الارض اذا يبست والحديث الرابع احتج به البخاري على طهارة سور الكلب بانه صلى الله عليه وسلم اذن لعدي في اكل ما صاده الكلاب ولم يقيد ذلك بغسل موضع فمه ولعابه ومن ثم قال مالك كيف يؤكل صيده ويكون لعابه نجسا واجيب بان النبي صلى الله عليه وسلم كما لم يامر بغسل لعابه كذلك لم يامر بغسل دمه الذي خرج من جرحه وكذلك لم يامره باخراج النجاسات والفرث وغيره من كرشه فالوجه في ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم اكتفى ببيان مسئلة صيد الكلب واما مسئلة اللعاب والدم فقد وكلها واحالها الى

ماتقرر عندہ من الشارع علیہ الصلاۃ والسلام فان امثال ھذہ القیود تعلم من الخارج وتفوض الی فہم السامع ویکتفی علی ما سیق لہ الکلام (عن دۃ الی غرض الباب ومقصودہ) قال شیخنا السید الانور لا یظن بمثل الامام البخاری ان یتمسک بمثل ھذہ المبہمات والایماءات ویترک النصوص المحکمات فی نجاسۃ الکلب وسورھا فالظاہر ان البخاری جمع فی ھذا الباب صرائح النبی صلے اللہ علیہ وسلم وتوضیحاتہ وتلویحاتہ لینظر الناظر فیہا ولم یجزم باحد الجانبین واللہ اعلم۔

بَابُ مَنْ لَمْ يَرَ الْوُضُوْءَ اِلَّا مِنَ الْمَخْرَجَيْنِ الْقُبُلِ وَالدُّبُرِ

ای باب فی ذکر قول من لم یر الوضوء واجبا من مخرج من مخارج البدن کمخرج الفصد والحجامۃ الا من المخرجین القبل والدبر بجرھما بدل او عطف بیان والقصر فی ذلک قصر اضافی ای الوضوء واجب من الخارج من القبل او الدبر دون الخارج من غیرھما من البدن لا قصر مطلق اذ للوضوء موجبات اخر کالمس واللمس (ت) لما فرغ المصنف رح من الوضوء واحکامہ شرع فی بیان نواقضہ۔ لقولہ تعالی او جاء احد کم من الغائط ای فاحدث بخروج الخارج من احد السبیلین القبل والدبر ھذا ولکن لیس فی الآیۃ ما یدل علے الحصر الذی فہمہ المصنف رح وغایۃ ما فیہا ان اللہ تعالی ان اللہ تعالے اخبر ان الوضوء والتیمم عند فقد الماء یجب بالخارج من السبیلین وبملامسۃ النساء ولیس فیہا نفی وجوب الوضوء بما سوی ذلک وقال الشاہ ولی اللہ الدہلوی قدس اللہ سرہ مقصود الباب مرکب من امرین الاول وجوب الوضوء مما خرج من السبیلین مع عموم ما لخروج المعتاد وغیر المعتاد والمنصوص فی القرآن وغیر المنصوص فیہ الثابت بالحدیث زیادۃ علیہ والثانی عدم وجوب الوضوء عن غیر ما لخرج من السبیلین فاثبت ببعض ما ذکر فی الباب الاول وبعض آخر الثانی۔ والشراح فی ھذا المقام یطبقون مذھب المؤلف رح علی مذھب الشافعی رح ویقولون معنی ترجمۃ الباب من لم یر الوضوء من الخارج الا مما خرج من السبیلین حتی یکون مس الذکر ومس النساء اللذان ھما ناقضان عند الشافعی باقیین فی النواقض عندہ ایضا۔ لکن التحقیق فی ھذا الباب ان مذھب البخاری فی ھذہ المسئلۃ وراء مذھب الشافعی وکلامہ علی ظاہرہ فلا یکون عندہ فی مس الذکر ولمس النساء وضوء ویدل علے ذلک قولہ وقال جابر بن عبد اللہ اذا ضحک الخ فتأمل وَاثْبِتُ ببعض ما ذکر من الآثار فی تعالیق الباب الجزء الثانی من المدعی وقولہ فقال رجل اعجمی ثبت بہ عموم ما خرج للبول والغائط او غیرھما من المعتاد فساء او ضراط زیادۃ علے الکتاب واما عموم ما خرج للخارج الغیر المعتاد فثابت بقولہ فی تعلیق الباب وقال عطاء الخ وقولہ یتوضأ کما یتوضأ للصلاۃ ھذہ المسئلۃ کانت مختلفۃ فیما بین الصحابۃ فبعضہم کان یقول بوجوب الغسل فی

الاكسال وبعضهم بوجوب الوضوء وكان هذا مذهب عثمان وجمهور الفقهاء على ان هذا الحديث منسوخ ويجب الغسل في الاكسال كذا في الرسالة (قلت) وقد اجمعت الامة الآن على وجوب الغسل بالجماع وان لم يكن معه انزال وهو مروي عن عائشة ام المؤمنين وابي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وابنه عبد الله وعلي بن ابي طالب وابن مسعود وابن عباس والمهاجرين وبه قال الائمة الاربعة قال السندي حاصل استدلاله باحاديث الباب ان ما ورد من الحدث في الاحاديث الصحاح كله من قبيل الخارج من السبيلين تحقيقا او مظنة ففي حديث عثمان وابي سعيد الحدث هو الخارج مظنة من حيث ان الجماع لا يخلو عن خروج مذي وفي الاحاديث الباقية هو الخارج تحقيقا واما غير الخارج من السبيلين فما صح فيه حديث فلا يصح القول بكونه ناقضا وهو المطلوب والله اعلم۔ واما الآية فقد تعرض فيها بذكر موجبات الوضوء ولم يذكر فيها غير ما خرج عن السبيلين قوله وقال عطاء فيمن يخرج من دبره الدود او من ذكره نحو القملة يعيد الوضوء وهو مذهب ابي حنيفة والثوري والشافعي واحمد وقال مالك لا وضوء فيما يخرج من الذكر لانه نادر قوله وقال جابر بن عبد الله اذا ضحك في الصلاة اعاد الصلاة ولم يعد الوضوء وهكذا مذهب ابي حنيفة واصحابه ان الضحك يبطل الصلاة ولا يبطل الوضوء والقهقهة تبطلهما جميعا والتبسم لا يبطلها واختلف الفقهاء في انتقاض الوضوء بالقهقهة فذهب مالك والشافعي واحمد وابو ثور وداؤد وغيرهم انها لا تنقض الوضوء واستدلوا على ذلك بان القياس يأبى انتقاض الوضوء بها لانها ليست بنجس خارج حتى تكون حدثا الا ترى انها لا تنقض الوضوء خارج الصلاة والجواب انه لا مجال للعقل بعد ورود النقل وستراه ان شاء الله تعالى وذهب الامام ابو حنيفة الى ان القهقهة ناقضة للوضوء اذا كانت في الصلاة وبه قال ابو موسى الاشعري والحسن البصري والثوري ومحمد بن سيرين والاوزاعي وعبيد الله كذا قال البدر العيني رح ولمولانا عبد الحي اللكهنوي رحمة الله عليه في هذه المسئلة رسالة مبسوطة سماها بالهسهسة بنقض الوضوء بالقهقهة طبعت في الهند مرارا۔ فمن اراد الكلام البسيط فليرجع اليها ومن اراد الكلام الوسيط فليراجع نصب الراية في تخريج احاديث الهداية للحافظ الزيلعي ومن اراد الكلام الموجز الملخص في ذلك فليراجع عمدة القاري للبدر العيني فانه احسن الكلام واوجزه وحاصله ان لنا معشر الحنفية في هذا الباب احد عشر حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعة منها احاديث مسندة واربعة احاديث مرسلة فتلك عشرة كاملة والحادي عشر علاوة على ذلك ونعم العلاوة۔

اَمَّا الْمَسَانِيْدُ

فاولها حديث ابي موسى الاشعري قال بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي اذ دخل رجل فتردى في حفرة كانت في المسجد وكان في بصره ضرر فضحك كثير من القوم وهم

فی الصلاۃ فامر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم من ضحک ان یعید الوضوء ویعید الصلاۃ
رواہ الطبرانی وھو حدیث صحیح

والثانی

حدیث ابن عمر مرفوعا من ضحک فے الصلاۃ قہقہۃ فلیعد الوضوء والصلاۃ رواہ ابن عدی وھو حدیث حسن وقد دل حدیث ابن عمر ھذا علے ان المراد بالضحک فے ابی موسی ھو الضحک مع القہقہۃ فان الضحک لہ مراتب اعلاھا القہقہۃ والاحادیث یفسر بعضہا بعضا۔

والثالث

حدیث عمران بن حصین مرفوعا من ضحک فے الصلاۃ قہقہۃ (وفی روایۃ قرقرۃ) فلیعد الوضوء والصلاۃ اخرجہ الدارقطنی وھو حدیث حسن۔

والرابع

حدیث انس قال کان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یصلی بنا فجاء رجل ضریر البصر الحدیث بمثل الحدیث الاول اخرجہ الدارقطنی۔

والخامس

حدیث ابی ھریرۃ مرفوعا اذا قہقہ اعاد الوضوء والصلاۃ اخرجہ الدارقطنی۔

والسادس

حدیث جابر مرفوعا من ضحک منکم فے صلاتہ فلیتوضا ثم لیعد الصلاۃ اخرجہ الدارقطنی۔

والسابع

حدیث رجل من الانصار ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کان یصلی فمر رجل فی بصرہ سوء فتردی فے بئر فضحک طوائف من القوم فامر من کان ضحک ان یعید الوضوء والصلاۃ اخرجہ الطبرانی والدارقطنی

واما المراسیل

فی اربعۃ اصحہا مرسل ابی العالیۃ والثانی مرسل معبد الجہنی والثالث مرسل ابراھیم

النخعی والرابع مرسل الحسن البصری اما مرسل ابی العالیۃ فقد رواہ عبد الرزاق فی مصنفہ عن معمر عن قتادۃ عن ابی العالیۃ الریاحی ان اعمی تردّی فی بئر والنبی صلے اللہ علیہ وسلم یصلی باصحابہ فضحک بعض من کان یصلی مع النبی صلے اللہ علیہ وسلم فامر النبی صلے اللہ علیہ وسلم من کان ضحک منہم ان یعید الوضوء ویعید الصلاۃ۔ ورجالہ رجال الصحیح۔ ثم انہ قد روی من طرق عدیدۃ یقوی بعضہا بعضا۔

وَاَمَّا مُرْسَلُ مَعْبَدٍ الْجُهَنِيِّ

فقد اخرجہ الدارقطنی عن الامام ابی حنیفۃ عن منصور بن زاذان عن الحسن عن معبد بن ابی معبد مرفوعا من قہقہ فی صلاتہ اعاد الوضوء والصلاۃ۔ وقال فی الجوہر النقی ہذا حدیث مشہور عنہ رواہ ابو یوسف القاضی واسد بن عمرو وغیرہما

وَاَمَّا مُرْسَلُ النَّخَعِيِّ

فقد رواہ الدارقطنی عن ابی معاویۃ عن الاعمش عن ابراہیم النخعی قال جاء رجل ضریر البصر والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الحدیث۔

وَاَمَّا مُرْسَلُ الْحَسَنِ

فقد رواہ الامام محمد بن الحسن فی کتاب الآثار فقال اخبرنا ابو حنیفۃ ثنا منصور بن زاذان عن الحسن البصری عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال بینما ہو فی الصلاۃ اذ اقبل رجل اعمی من قبل القبلۃ یرید الصلاۃ والقوم فی صلاۃ الفجر فوقع فی زبیۃ فاستضحک بعض القوم حتی قہقہ فلما فرغ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من کان قہقہ منکم فلیعد الوضوء والصلاۃ ورجالہ ثقات وہو مرسل صحیح وکذلک رواہ الشافعی فی مسندہ ولکن لم یقبلہ لاجل ارسالہ۔ فہذہ الاحادیث بعضہا صحیح وبعضہا حسن۔ وبعضہا ضعیف وبعضہا مسند وبعضہا مرسل ومذہب الامام الشافعی ان المرسل اذا ارسل من وجہ واسند من وجہ آخر فہو یقبل وہکذا مذہب الامام احمد بن حنبل قلت فہذا الحدیث اسند من وجوہ لا من وجہ واحد وارسل ایضا من وجوہ عدیدۃ فکیف لا یقبل ولئن سلمنا ان الکل ضعیف فالحدیث الضعیف اقوی من القیاس والرأی کما تواتر عن الامام ابی حنیفۃ ان الحدیث الضعیف اقوی عندی من رأی الرجال لاسیما اذا لم یکن فی الباب ما یعارضہ من الصحیح والحسن ولم یوجد ولن یوجد ومن ذکر فی معارضتہ فانما ذکر الرای والقیاس ولم یذکر اثرا ولا خبرا من اسنۃ۔ وقال العارف الصمدانی الشیخ عبد الوہاب الشعرانی سمعت سیدی علیا الخواص یقول لیس لنا ناقض للطہارۃ الا وہو متولد من الاکل حتی القہقہۃ عند من یقول بانہا تنقض الطہارۃ اذا وقعت فی الصلاۃ لانہ لولا الشبع ما قہقہ فان الجیعان لا

يكاد يتبسم فضلا عن القهقهة انتهى وقال ايضا جميع النواقض متولدة من الاكل فان من
لا يأكل ولا يشرب لا ينام ولا يجري له دم ولا يضحك في الصلاة ولا يتقيأ ولا يعصي ربه
بمعصية ما فضلا عن الكفر والشرك بل هو كالملائكة كذا في الميزان ص ۱۳۰ ج ۱ ولان القهقهة
لا تقع الا عن الغفلة الكاملة عن الله عز وجل فجعلها ابو حنيفة حدثا ناقضا للوضوء ولذا
روي ما قهقه نبي قط۔ قوله قال الحسن ان اخذ من شعره او اظفاره او خلع خفيه فلا وضوء
عليه وانما عليه ان يغسل قدميه فقط۔ وهو مذهب ابي حنيفة ويستأنف الوضوء عند
من يقول بوجوب الموالاة في الوضوء مثل مالك رح قوله ويذكر عن جابر ان النبي
صلى الله عليه وسلم كان في غزوة ذات الرقاع فرمي رجل بسهم فنزفه الدم فركع وسجد
ومضى في صلاته هذا الحديث اخرجه ابن حبان والحاكم وابن خزيمة واحمد وابو داؤد
والدارقطني كلهم من طريق ابن اسحاق۔ والحديث صحيح لكن البخاري ذكره بصيغة التمريض
اي يذكر فلعله متردد في صحته احتج بهذا الحديث الامام الشافعي ومن معه على ان
خروج الدم وسيلانه من غير السبيلين لا ينقض الوضوء لان عباد بن بشر مضى في صلاته
مع نزوف الدم من بدنه فدل ان خروج الدم لا ينقض الوضوء ولكن يشكل عليه
الصلاة مع وجود الدم في بدنه او ثوبه المستلزم بطلان الصلاة للنجاسة واجاب عنه شيخ
الاسلام زكريا الانصاري باحتمال عدم اصابة الدم لهما او اصابة الثوب فقط ونزعه عنه
في الحال ولم يسل على بدنه الا مقدار ما يعفى عنه ولا يخفى انه تكلف ظاهر وذهب السادة
الحنفية الى ان الخارج النجس من غير السبيلين كالقئ والدم والرعاف ينقض الوضوء وهو
قول جمهور الصحابة والتابعين كما صرح به الامام الترمذي في باب الوضوء من القئ
والرعاف من جامعه ص ۱۳ حيث قال وقد رأى غير واحد من اهل العلم من اصحاب النبي
صلى الله عليه وسلم وغيرهم من التابعين الوضوء من القئ والرعاف وهو قول سفيان
الثوري وابن المبارك واحمد واسحاق وقال بعض اهل العلم ليس في القئ والرعاف
وضوء وهو قول مالك والشافعي رح انتهى۔

وقال الحافظ العيني هو اي انتقاض الوضوء بالخارج من غير السبيلين قول العشرة
المبشرة بالجنة وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وابي موسى الاشعري
وابي الدرداء وثوبان وصدور التابعين وقال ابن عبد البر روي ذلك عن علي وابن
مسعود وعلقمة والاسود وعامر الشعبي وعروة بن الزبير وابراهيم النخعي وقتادة
والحكم وحماد والثوري والحسن بن حي والاوزاعي واسحق بن راهويه وقال الخطابي وهو
قول اكثر الفقهاء كذا في البناية ص ۱۲۱ ج ۱۔ واحتج سادتنا الحنفية في ذلك باحاديث كثيرة۔
منها ما هو صحيح ومنها ما هو حسن ومنها ما هو ضعيف ولو كانت كلها ضعيفة لحصل بمجموعها
قوة۔ واوردها مفصلة الحافظ الزيلعي في نصب الراية والبدر العيني في شرح الهداية
نذكر بعضا منها۔ فمنها ما رواه العالم الرباني امامنا محمد بن الحسن الشيباني في كتاب الحجج ص ۷

حیث قال۔ اخبرنا اسمعیل بن عیاش قال حدثنی ابن جریج عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابن ابی ملیکۃ عن عائشۃ رضی اللہ عنہا عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم قال اذا قاء احدکم فی صلاتہ او قلس اور عف فلینصرف فلیتوضأ ثم لیبن علے مامضی من صلاتہ مالم یتکلم۔ واخرجہ ابن ماجہ عن عائشۃ مرفوعا۔ واعلّہ غیر واحد بانہ من روایۃ اسماعیل بن عیاش عن ابن جریج (الحجازی)۔ وروایۃ اسماعیل عن الحجازیین ضعیفۃ وقد خالفہ الحفاظ من اصحاب ابن جریج فرووہ عنہ عن ابیہ عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم مرسلا ولذا ذھب محمد بن یحیی الذھلی والدارقطنی فی العلل وابو حاتم الی ان روایۃ اسمعیل عن عائشۃ مسندا خطأ والصحیح مارواہ اصحاب ابن جریج عن ابیہ عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم مرسلا کذا فی التلخیص الحبیر ص۱۷۴ ملخصا قلنا ان المراسیل حجۃ عند ابی حنیفۃ ومالک واحمد فی المشھور عنہ ثم ان الحدیث اذا رواہ بعض الثقات متصلا وبعضھم مرسلا وبعضھم موقوفا وبعضھم مرفوعا۔ او وصلہ فی وقت ورفعہ فی وقت ووقفہ وارسلہ فی وقت فالصحیح الذی قالہ المحققون من المحدثین وقالہ الفقہاء واصحاب الاصول وصححہ الخطیب البغدادی ان الحکم لمن وصلہ او رفعہ سواء کان المخالف لہ مثلہ او اکثر او احفظ لانہ زیادۃ ثقۃ وھی مقبولۃ۔ کذا فی التدریب للسیوطی ص۱۰۷ ومنہا ما اخرجہ ابو داؤد والترمذی عن ابی الدرداء ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم قاء فتوضأ قال معدان بن ابی طلحۃ الراوی عن ابی الدرداء فلقیت ثوبان فی مسجد دمشق فذکرت ذلک لہ فقال صدق وانا صببت لہ وضوءہ قال الترمذی ھو اصح شئ فی الباب واخرجہ الحاکم وقال صحیح علے شرط الشیخین ومنہا ما اخرجہ ابن عدی فی الکامل عن زید بن ثابت قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم الوضوء من کل دم سائل وفی اسنادہ احمد بن الفرج وھو ممن لا یحتج بحدیثہ ولکنہ یکتب فھو من رجال الحسن وبقیۃ رجالہ کلھم ثقات فالحدیث ان شاء اللہ حسن وفی الباب احادیث کثیرۃ تکفل ببسطھا العلامۃ اللکھنوی فی السعایۃ شرح شرح الوقایۃ وبالجملۃ ھذہ احادیث صحیحۃ وصریحۃ احتج بہا الامام ابو حنیفۃ والامام البخاری یحتج بالآثار فوازن بینہما۔ واللہ اعلم۔

اَلْجَوَابُ عَنْ حَدِیْثِ جَابِرٍ فِیْ قِصَّۃِ الْاَنْصَارِیْ

واجاب ساداتنا الحنفیۃ عن حدیث جابر ھذا ان ھذہ واقعۃ عین لاعموم لہا وانما الحجۃ ھی الاحادیث القولیۃ التی ھی صریحۃ فی العموم ومعنی ھذا الحدیث ان ھذا الرجل لشدۃ استغراقہ فی الصلاۃ غلبت علیہ حلاوۃ العبادۃ فانستہ مرارۃ الجراحۃ

ع   وما لجرح اذا ارضاکم الم   ٭   کما روی عن علی رضی اللہ تعالی عنہ انہ امر الناس بان ینزعوا السھم من بدنہ حین یشتغل ھو بالصلاۃ فان ھذا وقت التکبیر واوان التخلی برنبہ فارحاسہ ویذھب ادراکہ وشعورہ۔ وھذا العمری مشھود فی اولیاء اللہ

وعُشّاقه فان دخولهم في حريم المناجاة والعبادة تسكين لهم وتخليه لحواسهم لا يشعرون في هذه الاحوال ما يصيبهم من الشدائد والاهوال فدمه الذي سال منه في هذه الحالة مثل دم الشهيد لونه لون الدم وريحه ريح المسك فمثل هذا الرجل ليس من رجال الدنيا بل من رجال الآخرة فان هذه حالة عجيبة وهيئته غريبة لا ينالها الا الافراد والافذاذ ينبغي ان تكون هذه الحالة الخاصة مخصوصة من احكام العموم ولذا سكت النبي صلى الله عليه وسلم ولم يأمره بغسل الدم من بدنه وثوبه فمن غلبت عليه لذة المناجاة والدعاء هكذا يكون مستثنى من هذا الحكم واجاب عنه العلامة العيني بان احتجاج الشافعي ومن معه بذلك الحديث مشكل جداً لان الدم اذا سال اصاب بدنه وجلده وربما اصاب ثيابه ومن نزل عليه الدماء مع اصابة شئ من ذلك وان كان يسيراً لا تصح صلاته عندهم ولئن قالوا ان الدم كان يخرج من الجراحة على سبيل الزرف حتى لا يصيب شيأ من ظاهر بدنه قلنا ان كان كذلك فهو امر عجيب وهو بعيد جداً كذا في العمدة صـ٩٦ ج ١-

قوله وقال الحسن ما زال المسلمون يصلون في جراحاتهم يمكن ان يكون هذا محمولاً على مسئلة المعذور وهكذا الحكم عندنا للجريح الذي لا يرقأ جرحه فانه يصلي في جراحته- اعلم ان الامام البخاري احتج في هذا الباب بالآثار والسادة الحنفية احتجوا بالاحاديث المرفوعة- وآثار الصحابة والتابعين علاوة على ذلك فاعرف الفرق بينهما قوله وبزق ابن ابي اوفى دماً فمضى في صلاته اعلم ان عبدالله بن ابي اوفى آخر من مات من الصحابة بالكوفة سنة سبع وثمانين وقد كف بصره وقد رآه ابو حنيفة وعمره سبع سنين- كذا في شرح القسطلاني صـ٢٥٤ ج ١-

قوله يتوضأ كما يتوضأ للصلاة لا يقال ان هذا منسوخ كما سيأتي فكيف يصح الاستدلال به لانا نقول المنسوخ منه عدم وجوب الغسل وناسخه الامر بالغسل واما الامر بالوضوء فهو باق لانه مندرج تحت الغسل والحكمة في الامر بالوضوء قبل ان يجب الغسل اما لكون الجماع مظنة خروج المذي او لملامسة المرأة او لاجل المباشرة الفاحشة وبهذا تظهر مناسبة الحديث للترجمة- (ف) وهي وجوب الوضوء من الخارج المعتاد-

تَنْبِيهٌ

قال شيخنا السيد الانور رحمه الله- قد انعقد اجماع الصحابة على وجوب الغسل من مجرد التقاء الختانين في عهد عمر رض ومنهم عثمان ايضاً كما ذكره الامام الترمذي في جامعه فلعل امر عثمان بالوضوء منه كان قبل انعقاد الاجماع على وجوب الغسل او كان مراده انه يتوضأ في الحالة الراهنة ليخفف اثر الجنابة لا انه يريد نفي وجوب الغسل رأساً وكيف قد صح عن عثمان فتوى وجوب الغسل-

فَائِدَةٌ

في قوله كما يتوضأ للصلاة اشارة الى ان للوضوء اقساماً في ذهن الراوي ولذا قيده

بقوله كما يتوضأ للصلوة ولذا جاز عن على هذا وضوء من لم يحدث۔

بَابُ الرَّجُلِ يُوَضِّئُ صَاحِبَه

اى ما حكمه والمقصود انه يجوز للرجل ان يوضئ صاحبه بان يصب الماء على اعضاءه فاشار الى جواز نحو هذه الاستعانة في الوضوء بلا كراهة فان الاستعانة في الوضوء على ثلاثة اقسام الاول في الاستعانة في إعداد الماء وحمله للوضوء وهذا مما لا كراهة فيه اصلا. والثانى الاستعانة من الغير في غسل الاعضاء بان يباشر الاجنبى غسل الاعضاء بنفسه وهذا مكروه الا لحاجة والاولى هو الترك. والثالث الاستعانة من الغير في اسالة الماء على الاعضاء والمراد من الترجمة هو هذا القسم فاشار البخارى الى بيان جواز هذا القسم من الاستعانة وحمل ابن بطال هذا على القسم الثانى والظاهر ان البخارى اراد بيان جواز الاستعانة فى الوضوء بصب الماء على الاعضاء وقد فعله النبى صلى الله عليه وسلم لبيان الجواز وتعليم الامة انه يجوز مثل هذه الاستعانة والا فهى مكروهة بغير الضرورة۔

بَابُ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ بَعْدَ الْحَدَثِ وَغَيْرِهِ

اى هذا باب فى حكم قراءة القرآن بعد الحدث الاصغر وغير القرآن مثل الذكر والسلام ونحوهما بعد الحدث والمقصود بيان جواز الذكر للمحدث مثل جواز التلاوة للمحدث والغرض من ذلك استيعاب الانواع وبيان حكم التلاوة والاذكار على حدة فلا يلزم على هذا الوجه ما قيل انه اذا جازت القراءة بعد الحدث فجواز غيرها من الاذكار بطريق الاولى فهو مستغنى عن ذكره ووجه عدم اللزوم ان المقصود التنصيص على حكم التلاوة وحكم الاذكار فى حالة الحدث على حدة. ويحتمل ان يكون المراد بغير القرآن غير القراءة مثل الكتابة اى يجوز قراءة القرآن وكتابته فى حالة الحدث والاول قول والثانى فعل فيكون الكلام شاملا للقسمين فان قول منصور بن المعتمر عن ابراهيم النخعى يدل على قسمين احدهما قراءة القرآن بعد الحدث والثانى كتابة الرسائل وتصديرها بالبسملة فى حالة الحدث وقيل وضمير وغيره راجع الى الحدث ويكون المراد بالحدث الخارج من السبيلين وبغير الحدث الخارج من غير السبيلين وقيل المراد بغير الحدث ما هو مظنة الحدث كالحمام والنوم مثل نومه صلى الله عليه وسلم فان نومه صلى الله عليه وسلم بخصوصه وان لم يكن حدثا ولكن نفس النوم وجنسه مظنة للحدث والاظهر عندى ان ضمير وغيره راجع الى الحدث وغرض البخارى بيان جواز القراءة والتلاوة والذكر فى عموم الاحوال والاوقات فيجوز عنده قراءة القرآن وكتابته فى حالة الحدث وفى الحمام الذى هو محل الاوساخ والنجاسات وعند السادة الحنفية يكره قراءة القرآن فى الحمام ولا يجوز كتابته الا بحائل والله اعلم۔

قوله عن ابراهيم النخعي لا بأس بالقراءة للقرآن في الحمام ونقل النووي في الاذكار عدم الكراهة عن الاصحاب ورجحه السبكي وعن ابي حنيفة الكراهة لان حكمه حكم بيت الخلاء والماء المستعمل في الحمام نجس وعن محمد بن الحسن عدم الكراهة لطهارة الماء عنده (رفس)

قوله وقال حماد بن ابي سليمان شيخ ابي حنيفة في الفقه عن ابراهيم ان كان عليهم ازار فسلم والا فلا تسلم لان التسليم تارة يكون بالكلمات التي وردت في التنزيل العزيز مثل سلام قولا من رب رحيم وبه يناسب الترجمة وايضا ان العاري عن الازار بمنزلة القاعد لقضاء الحاجة. قوله فصلي ركعتين خفيفتين اي سنة الفجر والحكمة فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يبدأ صلوة الليل بركعتين خفيفتين فلما دخل في وظيفة النهار احب ان يبدأها ايضا بركعتين خفيفتين ليكون بداية صلوة النهار مثل بداية صلوة الليل

فائدة

حكى الطحاوي ان الامام اباحنيفة كان يقرأ تارة جزء واحدا في ركعتي الفجر. فلعله كان يفعله اذا فاته حزبه من الليل فيطول القراءة تلافيا لما فات والله اعلم۔

باب من لم يتوضأ الا من الغشي المثقل

اي باب في ذكر من لم يتوضاء من الغشي الا من الغشي المثقل۔ ت۔ اشار المصنف بذلك الى الرد على من اوجب الوضوء من الغشي مطلقا والتقدير باب من لم يتوضأ من الغشي الا اذا كان مثقلا كذا في الفتح وغرضه الاشارة الى ما ذكره سابقا من ان الناقض هو الخارج من السبيلين فقال ان الغشي المثقل ناقض للوضوء لان فيه مظنة الخروج من السبيلين واما الغشي الغير المثقل فغير ناقض للوضوء ووجه استدلال المصنف ان اسماء تجلاها الغشي ولكنه لم يكن مثقلا ولذا كانت تصب فوق راسها ماءً فدل ذلك ان الغشي كان خفيفا لا مثقلا فاشار المصنف بذلك الى ان الغشي فيه مراتب الثقيل منه ناقض للوضوء دون الخفيف. قوله حتى تجلاني الغشي هو موضع الترجمة لانه لو كان مثقلا كالاغماء لكان ناقضا للوضوء والدليل على انها لم يكن مثقلا انها كانت تصيب الماء على رأسها ليزول الغشي ويدل ذلك على ان حواسها كانت حاضرة كذا في الخير الجاري قوله ما علمك بهذا الرجل[1] اي النبي صلى الله عليه وسلم ولعل الميت يفهم ان هذا اشارة الى النبي صلى الله عليه وسلم فان علمه ما لآخرة بداهية لا تحتاج الى النظر والفكر۔

عله اشارت بشخص صاحب مثال است صلی اللہ علیہ وسلم القا می کند صورت مبارک را در ذہن مسئول کہ بدان می فہمد این اشارہ را شیخ الاسلام صـ ۲۲۳ ج ۱۔

باب مسح الرأس كله

اى وظيفة الرأس مسح كله كما هو مذهب مالك رح كذا فى الرسالة فالباء فى قوله تعالىٰ وامسحوا برؤسكم زائدة عند البخارى كمالك والقائلين بوجوب ذلك ولا يخفى ان الحديث لا دلالة له على وجوب مسح الرأس كله لانه مشتمل على ذكر غير المفروضات ايضا مثل المضمضة والاستنثار وتثليث الغسل نعم لو كان الحديث مقتصرا على ذكر الفرائض فقط وخاليا عن ذكر السنن لكان له دلالة على وجوب مسح الرأس كله ولما ثبت بالحديث الآخر الاقتصار على مسح الناصية حملناه على الفرض وحملنا حديث مسح الرأس كله على الاستحباب جمعا بين الحديثين وايضا لو كان المقصود مطلق البعض وكان مسح بعض الشعر كافيا لما ذكر الله مسح الرأس مستقلا لانه يحصل مسح بعض الراس عند غسل الوجه لزوما ويقينا فدل ذلك ان المراد به مسح الرأس بالمقدار المعتد به وهو الربع مثل قوله تعالى حاكيا عن نبيه يا ابن ام لا تاخذ بلحيتى ولا براس فالمراد بالرأس هو مقدار الناصية

باب غسل الرجلين الى الكعبين

اى فى الوضوء يعنى ان الكعبين داخلان فى الغسل مع الرجلين فالى بمعنى مع والغاية داخلة فى المغيا وعليه الاجماع

باب استعمال فضل وضوء الناس

اى فى بيان استعمال فضل الماء الباقى فى الاناء بعد الفراغ من الوضوء فى التطهير وغيره كالشرب والطبخ (ت) المراد من فضل الوضوء يحتمل ان يكون ما يبقى فى الظرف بعد الفراغ من الوضوء ويحتمل ان يراد به الماء الذى يتقاطر عن اعضاء المتوضى وهو الماء الذى يقول له الفقهاء الماء المستعمل واختلف الفقهاء فيه لكن اكثر العلماء فقيل مراد البخارى بالفضل هو المعنى الاول لانه المتبادر واختاره الشهاب العسقلانى حيث قال المراد بالفضل الماء الذى يبقى فى الظروف بعد الفراغ اه وقيل المراد بالفضل الماء المتقاطر من الاعضاء وهو الذى يقال له الماء المستعمل والمقصود الرد على الحنفية فى نجاسة الماء المستعمل وبيان ان الماء المستعمل طاهر لا نجس والظاهر ان المراد بفضل الوضوء ما فضل من الماء فى الاناء بعد الوضوء وقال العلامة السندى اراد بالفضل ما يعم الباقى فى الظرف بعد الفراغ والمتقاطر من الاعضاء وهو الماء المستعمل اه قلت شذا هو الاظهر فان المراد بالفضل فى حديث ابى جحيفة يأخذون من فضل وضوءه فيتمسحون به هو ما سال من اعضاء النبى صلى الله عليه وسلم

الا الماء الذی فضل عن وضوءه فی الاناء واما فی حدیث السائب بن یزید فالظاهر من قوله فشربت من وضوءه ان المراد به الماء الباقی فی الاناء دون المتساقط عن الاعضاء وان کان یحتمله - وبالجملۃ لفظ الفضل وان کان محتملا للمعنیین لکن الغرض الاصلی من الترجمۃ ھو بیان طہارۃ الماء المستعمل فی حد ذاتہ الا ان المطلوب فی الشرع التوقی والاحتراز عن الماء المستعمل فینبغی ان یحترز منہ وان کان غیر نجس قولہ فجعل الناس یاخذون من فضل وضوئہ ای ماسال من اعضائہ صلی اللہ علیہ وسلم وفیہ دلالۃ بینۃ علی طہارۃ الماء المستعمل واما مطابقۃ الترجمۃ لحدیث ابی موسی فمن حیث استعمالہ علیہ الصلوۃ والسلام فی غسل یدیہ ووجہہ وامرہ لہما بشربہ وافراغہ علی وجوھہما ونحورھما فلو لم یکن طاھرا لما امرھما بہ وھو وان لم یکن وضوءا تاما ولکنہ وضوء فی الجملۃ واللہ اعلم۔

قولہ مثل زر الحجلۃ اختلفت الروایات فی التشبیہات والوجہ فی ذلک ان کلا قد شبّہ بما رآہ اقرب واشبہ فالاختلاف انما ھو فی العبارۃ لا فی الحقیقۃ وکان ھذا الخاتم علامۃ حسّیۃ للختم نبوتہ فظہرت علی ظہرہ الشریف کما یظہر الکفر علی وجہ خاتم الدجالین بصورۃ کاف فار یقرأہ کل احد۔

فائدۃ

کان ابو حنیفۃ ینکشف لہ الحقائق فکان یعرف الذنوب بالماء المستعمل کما ان بعض الاطباء یعرف مرض المریض بمجرد رؤیۃ قارورۃ البول۔

بَابُ مَنْ مَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ مِنْ غَرْفَةٍ وَاحِدَةٍ

غرض البخاری بھذہ الترجمۃ الاشارۃ الی استدلال من استحب الجمع بین المضمضۃ والاستنشاق بغرفۃ واحدۃ کما ھو مذھب الامام الشافعی لان ھذا مختار عندہ فان معنی قولہ باب من مضمض الخ ان ھذا باب فی ذکر حجۃ من قال باستحباب الجمع بین المضمضۃ والاستنشاق من غرفۃ واحدۃ فاشار بکلمۃ من الی ان من جمع بین المضمضۃ والاستنشاق فلہ اصل من السنۃ فمقصود المصنف بالترجمۃ بیان ان الجمع بینہما عمل جائز لا بیان انہ مختار عندہ وذھب السادۃ الحنفیۃ الی ان الفصل اولی من الوصل - وقد اختلفت الروایات فیہ والحق ان الکل سنۃ وانما الخلاف فی الاولویۃ وزیادۃ الفضیلۃ لا فی حصول اصل السنۃ

بَابُ مَسْحِ الرَّأْسِ مَرَّةً

اشار بہ الی ان المسنون انما ھو مسح الرأس مرۃ واحدۃ ولا یسن تکرارہ - کما ھو مذھب ابی حنیفۃ رح وھو الثابت بالاحادیث الصحیحۃ واحادیث الصحیحین لیس فیہا ذکر عدد المسح

بَابُ وُضُوْءِ الرَّجُلِ مَعَ اِمْرَأَتِه وَفَضْلِ وَضُوْءِ الْمَرْأَةِ

اى فى بيان جواز وضوء الرجل مع امرأته من اناء واحد اشار به الى الرد على من منع ذلك وبيان جواز الوضوء بفضل وضوء المرأة اى بالماء الفاضل فى الاناء بعد فراغها من الوضوء اعلم ان تطهر المرأة بفضل الرجل جائز بالاجماع واما تطهر الرجل بفضل المرأة فهو جائز عند ابى حنيفة ومالك والشافعى وجماهير العلماء سواء خلت به او لم تخل وذهب احمد بن حنبل وداؤد الى انها اذا خلت بالماء واستعملته لا يجوز للرجل استعمال فضلها وقال محمد بن الحسن فى المؤطا ص۸۱ و۸۲ لا باس بفضل وضوء المرأة وغسلها وسؤرها وان كانت جنبا او حائضا بلغنا ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يغتسل هو وعائشة من اناء واحد فهو فضل غسل المرأة الجنب وهو قول ابى حنيفة رح اھ ـ فاختار البخارى مذهب الجمهور لا مذهب الامام احمد واما الاحاديث الواردة فى النهى عن وضوء الرجل بفضل المرأة وعن وضوء المرأة بفضل الرجل فهى محمولة على كراهة التنزيه وعلى الارشاد الى الاحتياط فى باب الوضوء والغسل سد الباب الوساوس والاوهام من الجانبين فان الاحوط فى باب الطهارة ان يستعمل ماء لا يكون فى قلبه منه شئ ولا يبعد ان يكون النهى عن فضل وضوء المرأة من باب النهى عن استعمال سؤر المرأة كما يشير اليه تبويب الطحاوى حيث بوب اولا باب سؤر الهرة وبوب ثانيا باب سؤر الكلب وثالثا باب سؤر بنى آدم فاشار بالتبويب بهذا الترتيب الى ان معنى النهى فى هذه الاحاديث كلها هو معنى السؤرية فلله ما ادق نظره واعمق فكره ثم ان الماء تسخنه النساء غالبا فى البيت فبهذا الاعتبار صار الحميم فضل المرأة وظهرت المناسبة بالترجمة قوله توضأ عمر بالحميم مناسبته للترجمة من جهة ان الغالب ان اهل الرجل تبع له فيما يفعل فاشار البخارى الى الرد على من منع المرأة ان تتطهر بفضل الرجل لان الظاهر ان امرأة عمر كانت تتوضأ بفضله ومعه فيناسب قوله وضوء الرجل مع امرأة وقوله ومن بيت نصرانية هذا اثر آخر ووجه المناسبة ان عمر توضأ بمائها ولم يستفصل مع جواز ان تكون تحت مسلم واغتسلت من حيض ليحل له وطؤها ففضل منه ذلك الماء وهذا وان لم يقع التصريح به لكنه محتمل وجرت عادة البخارى بالتمسك بمثل ذلك عند عدم الاستفصال وان كان غيره لا يستدل بذلك ففيه دليل على جواز التطهر بفضل وضوء المرأة المسلمة لانها لا تكون اسوء حالا من النصرانية ـ (ف)

قال الكرمانى رح غرض البخارى فى هذا الكتاب ليس منحصرا فى ذكر متون الاحاديث بل يريد الافادة اعم من ذلك ولهذا ايذكر آثار الصحابة وفتاوى السلف واقوال العلماء ومعانى اللغات وغيرها فقصد ههنا بيان التوضى بالماء الذى مسته النار وتسخن بها بلا كراهة ذ نعا لقول مجاهد وبالماء الذى هو من بيت النصرانية رد المن قال بان الوضوء من سؤرها مكروه ولما كان هذا الاخير الذى هو مناسب الترجمة الباب من فعل

عمر رضی الله عنه ذکرها الامر الاول ایضا و ان لم یکن مناسبا لاشتراکهما فی کون ثمامن فعله تکثیرا للفائدة ویحتمل ان یکون هذا قضیة واحدة ای توضأ من بیت النصرانیة من ماء حمیم ویکون المقصود ذکر استعمال سور المرأة النصرانیة وذکر الحمیم انما هو لبیان الواقع فیکون مناسبته للترجمة ظاهرة انتهی۔

قوله کان الرجال والنساء یتوضؤن فی زمان رسول الله صلی الله علیه وسلم جمیعا ای من اناء واحد کما ورد فی بعض الروایات فالمطابقة للترجمة ظاهرة (ع)

باب صب النبی صلی الله علیه وسلم وضوءه علی المغمی علیه

یعنی ان الماء الذی یتوضأ به طاهر وانه یجوز استعماله لرقیة المریض والمقصود به تاکید طهارة الماء المستعمل والمراد بالوضوء اما الماء المتساقط عن الاعضاء او الماء الباقی فی الاناء والاول اظهر واقرب الی معنی الرقیة والبرکة

باب الغسل والوضوء فی المخضب والقدح والخشب والحجارة

ای یجوز الوضوء والغسل فی الاوانی کلها سواء کانت من الخشب او من جواهر الارض طاهرة لا کراهة فی استعمالها قوله فخرج النبی صلی الله علیه وسلم بین رجلین عباس وعلی رضی الله تعالی عنهما قیل ابهمت عائشة الصدیقة اسم علی رضی الله عنه لتکدر خاطرها العاطر منه فی قصة الافک حیث قال علی والنساء سواها کثیر۔ ولم یقل هذا بهتان عظیم فهذا من ام المؤمنین انما یدل علی الموجدة والمعتبة لا علی البغض والحسد فان عائشة الصدیقة ربما کانت تهجر اسم النبی صلی الله علیه وسلم فکانت تقسم برب ابراهیم لا برب محمد والوجه الآخر للابهام انهم کانوا ثلثة علی واسامة والفضل وکانوا ایتناوبون فلم یکن علی متعینا والله اعلم

باب الوضوء من التور[1]

ای فی بیان حکم الوضوء من التور والتور[1] شبه من الابریق والمقصود بیان جواز الوضوء من ظروف النحاس قوله کان عمی یکثر من الوضوء بفتح الواو بمعنی الماء ای یسرف من الماء

باب الوضوء بالمد

ای فی بیان مقدار ماء وضوءه صلی الله علیه وسلم وکل ماجاء فیه محمول علی التقریب لا علی التحدید اجمعوا علی انه غیر مقدر بمقدار معین بل یکفی فیه القلیل والکثیر والمد

---

[1] در جواز وضوء کردن از ظرف مس وغیره ۱۲ تیسیر القاری صفحه ۹۲ ج ۱۔ [2] گفت یحیی عم من اکثاری کرد یعنی اسراف می کرد در آب وضوء تیسیر القاری۔

رطلان عند اهل العراق ورطل وثلث عند اهل الحجاز فينبغي ان يختار في الكفارات وصدقة الفطر الصاع العراقي لانه الاحوط وفيه اداء الفريضة باليقين واما الوضوء والغسل فالامر فيه موسّع يستعمل فيهما اي الصاعين شاء واستدل الحنفية في ذلك بما رواه جابر قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ بالمد رطلان ويغتسل بالصاع ثمانية ارطال اخرجه ابن عدي. وبما رواه انس قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ بمد رطلين ويغتسل بالصاع ثمانية ارطال اخرجه الدار قطني وعلى ذلك ظاهر الاحاديث ان المد رطلان۔

قال الشيخ السندي رحمه الله في بيان وزن الصاع ؎

صاع کوفی ہست اے مرد کریم ✤ دو صد و ہفتاد تولہ مستقیم

بازدیناری کہ دارد اعتبار ✤ وزن آں از ماشہ دان نیم وچہار

وزاد عليه شيخنا السيد الانور بيتين فقال

درہم شرعی ازیں مسکین شنو ✤ کان سہ ماشہ ہست یک سرخ دوجو

سرخ جو ہست سیکن یاد کم ✤ ہشت سرخ ماشہ ای صاحب کرم

اعلم ان اغتساله ووضوءه صلى الله عليه وسلم كانت في احوال مختلفة واوقات مختلفة ولذا اختلفت الروايات في مقدار ماء غسله ووضوءه صلى الله عليه وسلم ولا اختلاف فيهما في الحقيقة لانها محمولة على اوقات مختلفة والله اعلم۔

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ

اي في بيان مشروعية المسح على الخفين وهو بدل عن غسل الرجلين وقد روي عن ثمانين صحابيا رضي الله عنهم ومنهم العشرة المبشرة بالجنة ومن انكره يخشى عليه الكفر والمقصود بهذا الباب الرد على الخوارج فانهم ينكرون المسح على الخفين ولذا روي عن الامام ابي حنيفة علامة اهل السنة تفضيل الشيخين وحب الختنين والمسح على الخفين واتفق العلماء على جوازه خلافا للخوارج لان القرآن لم يرد به وللشيعة الشنيعة لان عليا رضي الله عنه امتنع منه وهو خطأ وحجة الجماعة انه قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ثبوتا لا مرد له۔

فَائِدَةٌ

لم يخرج المصنف في هذا الكتاب ما يدل على توقيت المسح لانه لم يكن على شرطه وقد قال به الجمهور للحديث الذي ورد فيه وخالف المالكية في ذلك فلم يجعلوا للمسح تاقيتا بايام مطلقا بل يمسح عليه ما لم يخلعه او يجب عليه غسل قوله فقال عمر لعبد الله نحوه اي نحو قوله في الرواية السابقة اذا حدثك سعد شيئا عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا تسأل عنه غيره۔ الخ وفيه دليل على حجية اخبار الآحاد۔ قوله يمسح على عمامته اعلم ان البخاري اخرج حديث المسح على العمامة ولكن لم يعقد له بابا ولم يضع عليه

ترجمة فدل ذلك انه لم يقل بالمسح على العمامة وهكذا عادته ان الحديث اذا كان عنده صحيحا ولكن يكون مترددا في المسئلة التي تفهم من بعض الفاظه فلا يترجم على ذلك ولا يعقد له بابا اشارة الى التردد في ثبوت هذه المسئلة من هذا اللفظ والله اعلم وقال ابن بطال قال الاصيلي ذكر العمامة في هذا الحديث من خطأ الاوزاعي دلك)

اعلم انه قد ذهب الجمهور الى انه لا يجوز الاقتصار في المسح على العمامة فقط وبه قال غير واحد من الصحابة والتابعين انه لا يمسح على العمامة الا ان يمسح براسه مع العمامة وهو قول ابي حنيفة ومالك والشافعي وذهب احمد بن حنبل الى انه يجوز الاقتصار على المسح على العمامة -

وقال الخطابي فرض الله مسح الرأس والحديث في مسح العمامة محتمل فلا يترك المتيقن بالمحتمل اهـ - والاحاديث التي ورد فيها المسح على العمامة محمولة على الاختصار فان حديث المغيرة جاء على ثلاثة انحاء في بعضها ذكر مسح الرأس فقط وفي بعضها ذكر المسح على العمامة فقط وفي بعضها ذكر المسح على الرأس والعمامة كليهما والواقعة واحدة فدل ذلك انه صلى الله عليه وسلم لم يقتصر في تلك الواقعة على مسح العمامة بل مسح على العمامة بعد ما مسح على الرأس فكان المسح على العمامة تكميلا لمسح الرأس ليحصل الاستيعاب في الجملة فالمعنى انه مسح على العمامة بعد ما مسح على الناصية ويؤيده رواية مسلم ففيه ومسح بناصيته وعلى عمامته وعلى الخفين ص $\frac{265}{ج1}$. والحاصل ان احاديث المسح على العمامة محمولة على تكميل وظيفة الرأس بعد المسح على الناصية بدلالة حديث مسلم ويحتمل ان يكون المسح على العمامة في الوضوء على الوضوء لا في وضوء المحدث.

وان سلمنا انه صلى الله عليه وسلم اقتصر على المسح على العمامة فقط قلنا انه كان ثم نسخ كما صرح به الامام الرباني محمد بن الحسن الشيباني في موطاه حيث قال - قال محمد بلغنا ان المسح على العمامة كان فترك صـ۷ك - وقال القاضي عياض واحسن ما حمل عليه اصحابنا حديث المسح على العمامة انه عليه الصلاة والسلام لعله كان به مرض منعه كشف رأسه - فصارت العمامة كالجبيرة التي يمسح عليها للضرورة - كذا في عمدة القاري ص $\frac{82}{ج1}$

بَابُ إِذَا أَدْخَلَ رِجْلَيْهِ وَهُمَا طَاهِرَتَانِ

اي في بيان حكم من ادخل رجليه في الخفين وهما طاهرتان عن الحدث المقصود منه بيان ان شرط المسح على الخفين ان يكون ادخل رجليه وهما طاهرتان وفيه اشارة الى اشتراط الطهارة الكاملة عند اللبس وهو قول الشافعي واحتج بهذا الحديث وما ورد في معناه والمعتبر عند الحنفية - هي الطهارة الكاملة وقت الحدث لا وقت اللبس ولا يبعد ان يقال ان المصنف رح اراد ان يترجم بلفظ الحديث ولم يرد به الاشارة الى تحقيق المسئلة بان الشرط هل هي الطهارة عند اللبس او عند الحدث والله اعلم -

بَابُ مَنْ لَمْ يَتَوَضَّأْ مِنْ لَحْمِ الشَّاةِ وَالسَّوِيقِ

اى فى بيان حكم اكل لحم الشاة ونحوها وحكم تناول السويق ونحوه اختار ما ذهب اليه الخلفاء الراشدون وجماهير الصحابة من استحباب الوضوء منه ولذا لم يخرج احاديث الجانب الآخر الدالة على وجوب الوضوء منه وترك ايرادها بالكلية كما هو دأبه فى مثل هذه المواضع وانما خص بالذكر لحم الشاة لمكان الاختلاف فى لحم الابل فقد ذهب احمد بن حنبل الى وجوب الوضوء من لحم الابل ثم انه لم يقيد اللحم بكونه مطبوخا فلعله اراد التعميم وهو قول احمد واختاره ابن خزيمة وغيره وفيه حديثان عند مسلم ومن العجائب ان رواة احاديث الوضوء مما مست النار كان عملهم بخلافه كما صرح به الطحاوى. فلعلهم حملوها على الاستحباب

بَيَانُ الْحِكْمَةِ فِى الْوُضُوْءِ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ

والحكمة فيه على ما قال القطب الشعرانى ان النار مظهر غضبى وقهرى يعذب الله بها من يشاء من العصاة فلا يناسب من اكل ما مسته النار ان يقف بين يدى الله تعالى الا بعد التطهر منه طهارة كاملة - كذا فى الميزان ص١٠٣ ج١ ولذا ورد الامر بالابراد بالظهر عند شدة الحر فانه من فيح جهنم وايضا ان الملائكة منزهون عن الاكل والشرب فالاكل يدنس الطبيعة ويبعدها عن الملكية فامر الشرع بالوضوء منه ليقربه الى الملائكة المطهرين ويكون تلافيا لذلك البعد الذى حصل من الاكل ثم اذا لحقته الصنعة البشرية من الطبخ وغيره ذهبت بركته وتدنس بادناس البشرية وتبدل قربه عهدا لا بربه بالبعد عن ربه والحاصل ان الوضوء من هذه الاشياء ليس كالوضوء من الاحداث بل من باب التشبه بالملائكة وتحصيل القرب منهم فصار مستحبا لا واجبا ثم ان هذا الاستحباب انما هو للخواص لا للعوام ومن هذا القبيل استحباب الوضوء من مس الذكر ومس المرأة

قوله والسويق قال ابن التين ليس فى احاديث الباب ذكر السويق واجيب بانه من باب الاولى لانه اذا لم يتوضأ من اللحم مع دسومته فعدمه من السويق اولى ولعله اشار بذلك الى حديث الباب الذى بعده (ف).

بَابُ مَنْ مَضْمَضَ مِنَ السَّوِيقِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ

هذا الباب من قبيل الباب فى الباب لانه يشتمل على ما عقد له الباب السابق مع فائدة اُخرى وههنا كذلك لانه ثبت بهذا الباب عدم التوضى من اكل السويق الذى عقد له الباب السابق واستحباب المضمضة الذى علم منه فائدة اخرى وهو حمل الوضوء المراد فى السويق وسائر ما مست النار على غسل الفم واليدين فاحفظ هذا التقرير فانه ينفعك فى

من اوضح من البخاری کذا فی الرسالۃ وقال شیخنا السید الانور اراد البخاری بھذا الباب ونحوہ ان یعد جزئیات من قبیل ما مست النار ویترجم لکل منہا علیحدۃ کما ھو دأبہ واللہ اعلم۔ وفائدۃ المضمضۃ من السویق وان کان لا دسم لہ ان یزول بہا ما بقی منہ بین الاسنان ونواحی الفم فیشغلہ تتبعہ عن احوالہ فی الصلوٰۃ وھو یدل علی تاکد المضمضۃ بعد الطعام

بَابُ هَلْ يُمَضْمِضُ مِنَ اللَّبَنِ

ای ھل یجب المضمضۃ من شرب اللبن او یستحب او یتاکد علی حسب الدسومۃ مع ان اللبن لیس مما مست النار بل ھو صورۃ مثالیۃ للعلم کما تقدم فی کتاب العلم وقد کثرت الاحادیث التی فیہا الامر بالمضمضۃ مثل قولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا شربتم اللبن فمضمضوا فان لہ دسما ولکنہ للاستحباب لا للایجاب لما فی سنن ابی داؤد ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم شرب لبنا فلم یمضمض ولم یتوضا وصلی وفی قولہ من اللبن اشارۃ الی ان ھذہ المضمضۃ من اجل شرب اللبن لا لاجل الصلوٰۃ۔

بَابُ الْوُضُوْءِ مِنَ النَّوْمِ

ای فی بیان حکم الوضوء من النوم یعنی انہ یجب الوضوء من النوم لا من النعسۃ والخفقۃ وآیۃ النوم الرؤیا وآیۃ النعاس سماع کلام الحاضرین وان لم یفہمہ (قس) واختلفت الروایات فی نوم الصحابۃ والصحیح انہم کانوا مختلفی الحال فمنہم کان ینام علی جنبہ ومنہم من کان ینام قاعدا او یخفق راسہ فمنہم من کان یتوضأ ومنہم من لا یتوضأ کما فی مجمع الزوائد۔ قولہ اذا نعس احدکم وھو یصلی فلیرقد الظاہر ان ھذا الحکم فی صلوٰۃ اللیل لا فی الفرائض وقولہ لعلہ یستغفر ای یرید ان یستغفر فیسب نفسہ ای یخرج من لسانہ مکان الاستغفار ما لا ینبغی مثل ان یجری علی لسانہ من الدعاء علی نفسہ مثل اللہم عذبنی والعنی مکان اللہم اغفر لی وارحمنی فیخشی ان یوافق ساعۃ الاجابۃ وکان ھو مترجیا للاستغفار ووقع الامر بضدہ ویفہم منہ ان النعاس اذا کان اقل من ذلک ولم یغلب علیہ فہو معفو عنہ ولا وضوء فیہ۔

بَابُ الْوُضُوْءِ مِنْ غَيْرِ حَدَثٍ[1]

ای فی بیان حکم الوضوء من غیر حدث والمقصود ان تجدید الوضوء ثابت بطریق الاستحباب والاولویۃ لا علی سبیل الایجاب واللزوم ولذا اورد تحت ھذہ الترجمۃ من الاحادیث ما یدل علی الوضوء وما یدل علی ترکہ لیشیر بذلک الی

---

[1] ذکر وضوء از غیر عروض حدث بر طہارت سابقہ شیخ الاسلام ص۲۵۲ ج ا۔

استحبابه وجوازتركه وروى ابن ابى شيبة ان الخلفاء الراشدين[عله] كانوا يتوضأون لكل صلوة. كما ذكره شيخ الاسلام الدهلوى فى شرحه الفارسى ص٢٥٥ ج١.

ذِكْرُ اِخْتِلَافُ السَّلَفِ فِى مَعْنَى اٰيَةِ الْوُضُوْءِ

اختلف السلف فى معنى اية الوضوء فقيل انه مطلق اريد به التقييد والمعنى اذا اردتم القيام وانتم محدثون او المعنى اذا قمتم الى الصلوة من مضاجعكم وقيل الامر على عمومه من غير تقدير حذف الا انه فى حق المحدث واجب وفى حق غيره مندوب وقيل كان ذلك واجبا فى اول الامر ثم نسخ والاظهر عندى فى معنى الاية ما قال شيخ الاسلام الدهلوى حفيد الشيخ عبد الحق المحدث الدهلوى فى شرحه الفارسى وهو ان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم هو خطاب لمن لم يكن عنده وضوء قبل القيام الى الصلوة لان المقصود تحصيل المطلوب على تقدير الاحتياج اليه واما من كان عنده وضوء قبله وهو غير محتاج الى تحصيل الطهارة فلا حاجة له ان يغسل وجهه ويديه الخ لان المطلوب حاصل له وهذا كقوله تعالى واعدوا لهم ما استطعتم من قوة فانه خطاب لمن لم يكن عنده سلاح من قبل فان المقصود تحصيل هذا الامر المطلوب اذا لم يكن حاصلا من قبل واما اذا كان حاصلا فلا لان الشرائط والآلات لا تكون مقصودة ومطلوبة لنفسها بل بغيرها ولا يرجع اليها الا بقدر التوسل للتوصل والتحصل على المطلوب فيكفى حصولها مرة ولا يطلب فيها التجدد والله اعلم

عله قوله يجزئ احدنا ما لم يحدث. همين است مذهب جمهور علماء از ائمه اربعه واكثر اصحاب حديث وجز ايشان كه گويند وضوء واجب نمى شود مگر از حدث وجمع بر آنند كه واجب است وضوء براے هر نماز بے عروض حدث بظاهر مفهوم آيت وضوء كه تعلق حكم بشرطا قتضا مى كند تكرر حكم را بتكرر شرط پوشيده نماند كه اين قاعده نزد اكثرے ممنوع است وكلمه اذا دلالت نمكيند بر عموم تقادير بلكه در وے اہمال است از بيان كليت آن وغالب در امثال اين عبارت قصد تحقق مطلوب بر تقدير احتياج است چنانچه گوئى چون قصد جهاد كنيد پس تجربه سلاح را ونيز كنيد يعنى اگر موجود وتيار نباشد وظاهر است كه وضوء بعد تحقق منتفى ومنتقض نمى شود مگر بنا قض ومنافى آن. وقيام بنماز ديگر منافى نبود وشرائط وآلات مقصود لذاته نباشند كه تجدد آن مطلوب گردد بلكه رجوع بآن بقدر توسل بتحصيل انچه مقصود آنست از استدلال ان قال وقومے باستمرار حكم وجوب رفته ونقل كرده ابن عبد البر از عكرمه وابن سيرين وغير ايشان واستبعاد كرده آنرا نووى وجزم كرده باستقرار اجماع بر عدم وجوب وبايد دانست كه عمل صحابه نيز درين باب مختلف آمده اگرچه ابن شاهين گفته نرسيده مراكه كسى از صحابه وتابعين قصد مى كرده وضوء را براے هر نماز مگر ابن عمر ليكن ابن ابى شيبة روايت كرده كه بودند خلفاء راشدين كه وضوء مى كردند براے هر نماز ودرين تقدير تعليق مؤلف در باب من لم يتوضأ من لحم الشاة محمول بر دفع مظنة وجوب باشد والله اعلم كذا فى شرح شيخ الاسلام دهلوى ص٢٥٥ ج١ -

انتهى كلامه مترجما من الفارسية بالعربية ويؤيد ذلك قوله تعالى في آخر آية الوضوء ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم فصرح بان المقصود هو تحصيل الطهارة فان كانت الطهارة حاصلة له من قبل فلا حاجة الى تحصيلها وان جعل تجديد الوضوء واجبا وان لم يكن محدثا كان ذلك ضيقا وحرجا والله تعالى يقول - ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج - وقال تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج -

باب من الكبائر ان لا يستتر من بوله

اى باب في بيان ان من الكبائر التي وعد من اجتنابها بالمغفرة عدم التنزه من البول قال الشيخ الانور قدس الله سره المراد بالاستتار من البول الاستتار من رشاش البول لا التستر عن عيون الناس فعلى هذا يكون الاستتار والاستنزاه متقاربين - فالمراد منه الاحتياط فيه والتنزه من اصابة البول بدنه او ثوبه - قوله وما يعذبان في كبير اى في امر كبير يشق عليهما تركه بلى انه كبير عند الله العظيم اى ثمه كبير وهو نظير قوله تعالى ويحسبونه هينا وهو عند الله عظيم - قوله لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا لكونهما - يسبحان ما داما رطبين لقوله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده اى يسبح كل شئ ما دام رطبا وحياة الغصن ما دام رطبا فاذا يبس مات ولحقت اجزاءه بالعناصر فلا يسبح حينئذ تسبيح النبات بل يسبح تسبيح الجماد لان تسبيح كل نوع على حدة كما قال تعالى كل قد علم صلاته وتسبيحه ولذا قال الشيخ الاكبر رح لا تسبيح بنية الكافر (اى هيئته التركيبية) بل تسبيح اجزاءه يعني تسبيح العناصر والبسائط وقال شيخنا السيد الانور الكلب والحمار لا يسبحان اصلا ولذا جعل مرورهما قاطعا للصلاة - وكذلك المرأة اذا حاضت فانها ايضا لا تسبح. (ولعل المراد نفي التسبيح الذكري فقط) ولذا جاء في سنن ابي داؤد (ص ۱۰۲ ج ۱) يقطع الصلوة المرأة الحائضة والكلب فقيدت المرأة بالحائضة - والجمهور على تعميم الشئ كما هو الظاهر والله اعلم -

فائدة

هذا الحديث دليل على ثبوت عذاب القبر على عصاة المسلمين لان الظاهر انهما

ع۱ شيخ الاسلام در شرح فارسى مى نويسد علماء را اختلاف است در بناء اين تخفيف جمع برآنند كه آنحضرت سوال كرد شفاعت را براے ايشان پس قبول كرده شد شفاعت در تخفيف تا مدة عدم يبس وبعضے گفته اند نباتات تا زمانيكه تر وتازه اند تسبيح مى گويند حق را پس حاصل مى شود تخفيف ببركت تسبيح ومراد بشئ در كريمه وان من شئ الا يسبح بحمده ذى حيات است وحيات چوب تا زمانيكه خشك نشده وحيات سنگ تا شكسته نشده وبرين تقدير اين حكم مطرد باشد در جميع انچه درو رطوبتست از اشجار وغير آن وتبرك بذكر وتلاوت قرآن بطريق اولى مفيد باشد شرح فارسى شيخ الاسلام ص ۲۵۷ ج ۱-

کانامؤمنین اذ لو کانا کافرین لم یدع لہما بتخفیف العذاب وایضا فقد ورد فی بعض الاخبار وما یدل بان الاثم فی الغیبة والبول باداة الحصر الی الة فی انہما لم یعذبا علی الکفر۔

باب ماجاء فی غسل البول

ای حکم بول الانسان الغسل لانہ نجس ومذہبہ فی ہذہ المسئلة ان مطلق البول لیس بنجس بل بول الآدمی والحیوان الغیر الماکول لحمہ واما بول مایوکل لحمہ فطاہر عندہ وقد یوجد بعد ہذا الباب باب آخر ولیس فی کثیر من النسخ والصحیح علامة کذا فی الرسالة وقولہ ولم یذکر سوی بول الناس اشارة الی ان المراد من البول المذکور ہو بول الناس لا سائر الابوال۔ والالف واللام فی قولہ البول للعہد والمراد بہ بول الناس والمقصود من نجاسة البول ہاہنا ہنا خاص ببول الناس واما نجاسة بول سائر الحیوانات فلہا دلائل مذکورة فی محلہا۔

باب ترك النبی صلی اللہ علیہ وسلم والناس الاعرابی حتی فرغ من بولہ فی المسجد

غرض الباب انہ اذا تبلی امران متعارضان فی کلیہما مفسدة اختیر اہونہما وقد کان فی بول الاعرابی مفسدة تنجیس المسجد وفی النہی تنویر البول فکان الاہون عندہ ترکہ حتی یفرغ لان تنجیس المسجد امر قد فرغ عنہ فلا یفید النہی طائلا الا اضرارا بالاعرابی واہلا کا ایاہ کذا فی الرسالة۔

باب صب الماء علی البول فی المسجد

غرضہ من ہذا الباب اثبات الطہارة اما بصب الماء علی البول فی المسجد کما ہو مذہب الشافعی رح وانہ لاحاجة الی حفر المسجد ونقل التراب واما باسالة الماء من الارض اذا لم تکن رخوة کما ہو مذہب ابی حنیفة رح۔ کذا فی الرسالة اعلم انہ قد اختلفت الروایات فی حکم الارض التی اصابتہا نجاسة رطبة ففی بعضہا ان ذکاتہا یبسہا۔ وفی بعضہا الامر بصب الماء علیہا وورد فی بعضہا الامر بحفر الارض فمن ذہب السادة الحنفیة الی ان الارض تطہر بالجفاف للصلاة دون التیمم واما جریان الماء علیہا وحفر التراب منہا فتطہر مطلقا فالاحادیث التی وردبہا الامر باسالة الماء او بحفر الارض محمول علی التنظیف ودفع الرائحة الکریہة واذہاب لون النجاسة او محمول علی التطہیر الحالی ای من اراد تطہیرہا حالا عاجلا فلیصب علیہ الماء ثلاث مرات او محمولة علی بیان

علہ گذ اشتن پیغمبر خدا (رحمت خاص خدا باد بروے وسلام) ومردم آن بادیہ نشین راکہ در مسجد بول می کرد از نادانی تا آنکہ فارغ شد از بول کردن خود در مسجد شیخ الاسلام ص $\frac{259}{1}$ علہ ریختن آب بر جائیکہ بول افتادہ در مسجد شیخ الاسلام ص ۲۶ ج ۱۔

طريقة الطهارة الكاملة المفيدة تجوز الصلاة عليها والتيمم منها والا بصب الماء لتطهير السطح الظاهر من الارض والامر بالحفر لتطهير باطن الارض او الامر بالحفر فيما كانت الارض رخوة والامر لصب الماء فيما كانت الارض صلبة . والله اعلم .

باب بول الصبيان

اى فى بيان حكم بول الصبيان غرضه ان التطهير من بول الصبيان يحصل باتباع الماء لنضحه ولا حاجة الى الغسل كما هو مذهب الشافعى رحمه الله تعالى - كذا فى الرسالة .

قوله ولم يغسله وفى رواية مسلم ص١٣٩ ج١ ولم يغسله غسلا ولا يخفى ان المفعول المطلق انما يؤتى به لاجل التاكيد والمبالغة فيكون معنى قوله ولم يغسله غسلا انه لم يبالغ فى غسله بالغسل قال القسطلانى فمن ادعى الاصيلى ان قوله ولم يغسله من كلام ابن شهاب ليس من المرفوع كذا فى الارشاد ص٢٨٦ ج١ - فلم يبق الا لفظ النضح - والنضح هو الغسل لقوله عليه السلام فى المذى فلينضح فرجه رواه ابو داؤد وغيره من حديث المقداد والمراد به الغسل وكذا ورد لفظ النضح فى غسل دم الحيض فى احاديث البخارى -

باب البول قائما وقاعدا

اى فى بيان حكمه غرض المؤلف اثبات جواز البول قائما فكانه قال يجوز البول قائما ايضا ولا ينحصر جوازه فى القعود فقط كذا فى الرسالة . قال ابن بطال دلالة الحديث على القعود بطريق الاولى لانه اذا جاز قائما فقاعدا اجوز كذا فى فتح البارى واما بوله صلى الله عليه وسلم قائما فانما كان لمرض منعه عن القعود او لوجع فى صلبه او فى ركبته ولم يكن هذا عادة مستمرة -

باب البول عند صاحبه والتستر بالحائط

اى فى ذكر البول عند صاحبه مع التستر بالجدار الغرض من عقد الباب ان ما نقل عنه صلى الله عليه وسلم انه كان اذا تبرز ابعد فى المذهب مخصوص بالغائط لانكشاف العورة من كلا الجانبين واما عند البول فيجوز ان يبول مستترا بالحائط وصاحبه خلفه كذا فى الرسالة

باب البول عند سباطة قوم

اى فى ذكر البول عند سباطة قوم . قصد المؤلف اثبات ان البول على سباطة قوم غير محتاج الى الاستيذان منهم لان سباطة القوم غالبا يكون محلا للنجاسة فلا حرج لهم بذلك كذا فى الرسالة -

حكم

بَابُ غَسْلِ الدَّمِ

اى فى بيان وجوب غسل الدم وتطهيره والمقصود ان الدم نجس يجب غسله والتعبير بالغسل يدل على نجاسته كما قال باب ماجاء فى غسل البول وباب غسل المذى والوضوء منه وباب غسل المنى وفركه فدل ذلك ان الامام البخارى ذهب الى نجاسة المنى مثل المذى والبول والدم۔

قولها انى امرأة استحاض بضم الهمزة اى يستمر بى الدم بعد ايامى المعتادة اذ الاستحاضة دم يخرج من عرق يسمى بالعاذل فى غير اوانه بخلاف دم الحيض فانه يخرج من قعر الرحم فى اوانه فلا اطهر اى حيث انه لا ينقطع الدم عنى ولا ازال متلطخة بالدم ولم نرد به الطهارة الشرعية افادع الصلاة اى افاتركها والفاء عاطفة على مقدر قبلها اى ايكون لى حكم الحائض فادع الصلاة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا اى لا تدعى الصلاة قوله انما ذلك عرق اى انما ذلك دم عرق يسمى بالعاذل وليس بحيض لانه يخرج من قعر الرحم۔ اعلم ان هذه علة منصوصة من الشارع عليه السلام تدل صراحة على ان الخارج من غير السبيلين ايضا ناقض للوضوء لان العلة كونها دم عرق لا خروجها من السبيلين فالعلة هو مجرد خروج النجاسة وانما تحقق خروجها من السبيلين حسب الاتفاق فمن ادار الحكم على السبيلين فقد نزلت منطوق الكلام كذا افاد ناشيخنا السيد الانور قوله فاذا اقبلت حيضتك يجوز فيه كسر الحاء وفتحها فان كان بالفتح فمعناه المرة وان كان بالكسر فمعناه الحالة والهيئة فدعى الصلاة اى اتركيها واذا ادبرت المراد بالادبار انقطاع الحيض فاغسلى عنك الدم ولا ثم اغتسلى ثم صلى اى صلاة تدركينها۔ وقوله حتى يجيئ ذلك الوقت اى وقت اقبال الحيض۔

بَابُ غَسْلِ الْمَنِيِّ وَفَرْكِهِ وَغَسْلِ مَا يُصِيبُ مِنَ الْمَرْأَةِ

اى فى ذكر غسل المنى ودلكه حتى يذهب اثره من الثوب وبيان غسل ما يصيب الثوب والجسد من رطوبة فرج المرأة عند مخالطته اياها يعنى ان المنى نجس يجب غسله اذا كان رطبا وفركه اذا كان يابسا كما هو مذهب الامام ابى حنيفة وهذا هو غرض البخارى من هذه الترجمة كما يدل عليه ظاهر الاحاديث المنسوقة فى الباب ويشهد له ظاهر سياق الابواب وسباقها فانه كله فى بيان تطهير النجاسات الا ترى انه قال باب غسل البول وباب غسل الدم وباب غسل المذى والوضوء منه فهذه الابواب صريحة فى ان هذه كلها نجاسات يجب غسلها وكذا لك قال ههنا باب غسل المنى الخ ۔ وذهب مالك الى ان المنى نجس يجب غسله رطبا كان او يابسا وعند الامام الشافعى واحمد طاهر والامر بالغسل عندهما محمول على الندب والنظافة ولا يخفى بعده ولم يخرج البخارى حديث الفرك بل اكتفى بالاشارة اليه فى الترجمة على عادته لانه ورد فى بعض طرق حديث عائشة رضى الله تعالى عنها۔

فاشار البخاری رح بهذا الباب الی ان المنی عنده نجس ولکن لتطهیره طریقتان الغسل - والفرك کما ان الارض اذا اصابته نجاسة فلتطهیرها طریقتان صب الماء علیها او یبسها و جفافها وکذلك النعل اذا اصابته نجاسة فتطهیره اما بصب الماء علیه او دلکه علی الارض فکذلك جوّز الشرع ههنا الاکتفاء بالفرك تسهیلا للامر لا لاجل انه طاهر فظهر ان الفرك لا دلالة فیه علی الطهارة کما لا دلالة للجفاف والدلك علی الطهارة واکتفی البخاری عن ذکر حدیث فرك المنی المذکور فی الترجمة بالاشارة الیه فیها کما هو عادته وبالجملة ان ایراد البخاری رح هذا الباب فی ضمن ابواب غسل البول والدم یدل علی انه یختار نجاسة المنی وعلی ذلك یدل سیاق الاحادیث المنسوقة فی الباب فانها صریحة فی ان النبی صلی الله علیه وسلم کان یهتم بازالة المنی اما بالغسل او بالفرك ولم یترك ذلك ابدا ولم یثبت عنه صلی الله علیه وسلم انه صلّی فی الثوب الذی اصابه المنی من غیر ان یغسله او یفرکه وهذا دلیل النجاسة وتعلیل الشافعیة لطهارة المنی بانه اصل اولیاء الله واحباءه فیجب ان یکون طاهرا تعلیل مزخرف لانه هو اصل اعداء الله ایضا کنمرود وفرعون وهامان علی ان نقول العلقة اقرب الی الانسان من المنی وهی ایضا اصل الانبیاء الکرام علیهم الصلاة والسلام ومع هذا لا یقال انها طاهرة۔

وقال ابن العربی فی شرح الترمذی بعد ما طال الکلام فی المسئلة ان الاحادیث الصحاح لیس فیها اکثر من ان عائشة قالت کنت افرکه من ثوب رسول الله صلی الله علیه وسلم والمراد ازالة عینه فاما الصلاة به لذلك فلیس بمروی فیها بل المروی فیها غسله عنها وحدیث عائشة رضی الله عنها بزیادة قوله فیصلی فیه من روایة علقمة والاسود متکلم علیه وغیره الدارقطنی فلم یبق الاحادیث الفرك وحده دون صلاة فیه فلا حجة فیه کما بینا وهذه هی غایة المسألة انتهی مختصرا ص ۱ ج ۱۔

بَابُ إِذَا غَسَلَ الْجَنَابَةَ أَوْ غَيْرَهَا فَلَمْ يَذْهَبْ أَثَرُهَا

ای باب فی بیان انه اذا غسل الجنابة ای المنی او غیر الجنابة مثل الدم والبول فلم یذهب اثره فما ذا حکمه یعنی لا یضر بقاء اثر النجاسة مثل الرطوبة او اللون او الرائحة الکریهة بعد زوال عینها بالغسل اذ ربما تزول النجاسة عن الثوب لکن تبقی رائحتها الکریهة او لونها وتبقی رطوبتها فهذا لا یضره فی الصلاة فیه والمراد بالجنابة المنی ونجاستها. والمراد بقوله او غیرها غیر الجنابة من سائر النجاسات وفیه اشارة الی ان المنی نجس عند البخاری والمقصود انه تصح صلاته فی الثوب الذی یبقی فیه اثر الجنابة بعد الغسل والتطهیر

بَابُ أَبْوَالِ الْإِبِلِ وَالدَّوَابِّ وَالْغَنَمِ وَمَرَابِضِهَا

ای فی بیان حکم ابوال الابل والدواب وحکم ابوال الغنم وحکم استعمال مرابضها

للصلاة والعبادة وغرضه اثبات طهارة ابوال الدواب المأكولة اللحم كما هو مذهب مالك ومحمد بن الحسن وفيه ما فيه (كذا في الرسالة) وقيل مذهب البخاري طهارة ابوال الدواب كلها سواء كانت مأكولة اللحم او غير مأكولة اللحم لان لفظ الدواب عام شامل لمأكولة اللحم وغيرها فالظاهر انه اختار مذهب داؤد الظاهري ووافق اهل الظاهر فذهب الى طهارة الابوال والازبال مطلقا سوى ابوال الانسان وازباله كما تقدم من قوله ولم تكن سوى بول الناس ويؤيد ما قلنا قوله صلى في دار البريد فان البريد كان يحمل على البغال والحمير وهي غير مأكولة اللحم واستدل بحديث العرنيين على طهارة ابوال الابل وبحديث الصلاة في مرابض الغنم على طهارة ازبال الغنم قال لكن ما في ذهب اهل الظاهر الى ان بول كل حيوان وان كان لا يؤكل لحمه طاهر غير ابن آدم وقول البخاري في الترجمة باب ابوال الابل والدواب وافق فيه اهل الظاهر وقاس ابوال ما لا يؤكل لحمه على ابوال الابل ولذلك قال وصلى ابو موسى في دار البريد ليدل على طهارة ارواث الدواب وابوالها ولا حجة له فيه لانه يمكن ان يصلي على ثوب بسطه فيه وفي مكان لا يعلق به نجاسة منه ولو صلى على السرقين بغير بساط لكان مذهبا له ولم يجز مخالفة الجماعة به وذهب ابو حنيفة والشافعي الى ان الارواث كلها نجسة وقال مالك ما اكل لحمه فروثه طاهر كبوله انتهى كلام الكرماني ص٨٤ ج٣ ثم ان هذا من فعل ابي موسى وقد خالفه غيره من الصحابة كابن عمر وغيره فلا يكون حجة (قس) وبالجملة فقد ذهب الجمهور الى نجاستها والحجة لهم قوله تعالى نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين — فجعل الفرث والدم قرينين للطاهر من جهة المقارنة بين المشاركة في النجاسة. يعني من خروج اللبن الطاهر من بين نجسين دليل لكمال قدرته تعالى وفي الحديث انها ركس (ثه) واخذ الحجرين وفي الحديث نهى عن اكل الجلالة والبانها وفي الحديث من دخل المسجد فليمط الاذى عن نعليه وفي الحديث استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه صححه ابن خزيمة وغيره وهو عام شامل لجميع الابوال سواء كان بول ما يؤكل لحمه او بول ما لم يؤكل والتوعد انما ورد لاجل كونه بولا ونجسا. لا لكونه بول ما لم يؤكل خاصة وروى الحاكم بسند ضعيف في قصة ذكر ورود هذا الحكم انه عليه الصلاة والسلام لما فرغ من دفن صحابي صالح ابتلي بعذاب القبر (اي بضغطته) جاء الى امرأته فسألها عن اعماله فقالت كان يرعى الغنم ولا يتنزه من بوله فحينئذ قال عليه الصلاة والسلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه فهذا صريح في نجاسة بول ما يؤكل لحمه راجع الاستدراك الحسن ص١٥١ ـ

وَالجَوَابُ عَنْ اَثَرِ اَبِي مُوْسَى الْاَشْعَرِي

انه لا دليل فيه على انه صلى على نفس السرقين ولم يكن بينه وبينه حائل بل الظاهر انه

صلّی فی ناحیة منه علی السریر لان طهارة المکان و الثوب من النجاسة شرط معروف للصلاة فلا یظن بابی موسی ان یصلی هو علی نفس السرقین

والجواب عن حدیث العرنیین

علی ما قال شیخنا السید الانور رح ان اباحة شرب ابوال الابل انما کانت علی سبیل التداوی لاجل الضرورة لا لاجل الطهارة و لا دلیل و لا قرینة فی الحدیث ان الاباحة کانت لاجل الطهارة الا تری انه قد ثبت عنه صلی الله علیه وسلم اباحة لبس الحریر فی الجهاد و ثبت عند الطحاوی کان النبی صلی الله علیه وسلم امر عرفجة ان یتخذ انفا من ذهب لما نتن من ورق و کذا اباح للزبیر بن العوام و عبد الرحمن بن عوف لبس الحریر لحکة کانت بهما فنعلم ان الامر بشرب الابوال انما کان للتداوی و یدل علی ذلک ما فی صحیح البخاری ص۸۴۹ج۲ فی باب البان الاتن۔ قال قد کان المسلمون یتداوون بها۔ (ای بابوال الابل) و لا یرون بذلک باسا۔ فدل ذلک ان المعروف بین المسلمین کان التداوی بالبان الابل لا شربها فینبغی ان یحمل حدیث العرنیین ایضا علی المعروف بین المسلمین ای التداوی۔

جواب آخر

و لا یبعد ان یکون هذا التداوی بطریق الاستنشاق لا بطریق الشرب کما روی عبد الرزاق عن ابراهیم النخعی انه لا باس باستنشاق ابوال الابل و کانوا یستنشقون منها فعلی هذا یجوز ان یکون الحدیث من باب علفتها تبنا و ماء باردا۔ و المعنی وان یشربوا من البانها و یستنشقوا من ابوالها و یؤیدہ ذلک ان هذا الحدیث اخرجه النسائی ص۱۶۶ج۲ و لیس فیه ذکر الابوال و انما فیه ذکر الالبان ثم فی بعض الطرق ذکر الالبان مقدم علی ذکر الابوال کما هو عند النسائی و الطحاوی و لکن الظاهر انهم شربوا من ابوالها ایضا و لکن کان هذا الشرب علی سبیل التداوی لا علی سبیل الطهارة و لا یبعد ان یقال انه کان مختصا بهم اذ لم یثبت ذلک لغیرهم والله اعلم۔

قوله قال ابو قلابة[۱] فهؤلاء سرقوا و قتلوا و کفروا بعد ایمانهم و حاربوا الله و رسوله یعنی ان التغلیظ فی عقوبتهم کان علی قدر جنایتهم۔ قوله کان النبی صلی الله علیه وسلم یصلی قبل ان یبنی المسجد فی مرابض الغنم استدل به البخاری علی طهارة ابوالها و ابعارها لان المرابض لا تخلو عنها و الجواب ان هذا الاستدلال ضعیف جدا لانه استدلال

---

[۱] اشارت ست باعتبار آنکه گفته اند یا مقصود آنست در چنین جریمه عظیم این عقوبتها بقصد زجر و سیاست بود برائے صلاح عالم و نظام آن کذا فی شرح شیخ الاسلام ص۲۷ج۱ یعنی ازین جهت بانواع عقوبت آن همه را کشتند کذا فی تیسیر القاری ص۱ج۱۔

بعض الاحتمال والوجه ان انهم كانوا يصلون على الارض بدون حائل والظاهر ان صلاتهم كانت على حائل دون الارض .

فَائِدَةٌ جَلِيلَةٌ

ذكر التاج السبكي وغيره ان الامام البخاري كان شافعيا اهـ وقيل انه كان مجتهدا (قلت) لم يوجد في الدنيا احد يتبع مذهب الامام البخاري مثل اتباع الائمة الاربعة حتى انه لم يصنف احد من العلماء كتابا في مختارات الامام البخاري كما صنفوا في مختارات الائمة الآخرين الا ترى ان شراح البخاري منهم حنفي ومنهم مالكي ومنهم شافعي كل منهم يمشي على مسلك امامه المتبوع ولا يمشي على مسلك البخاري ومختاره وكيف وليس للبخاري مذهب مدون مثل مذاهب الائمة الاربعة فافهم ذلك واستقم

بَابُ مَا يَقَعُ مِنَ النَّجَاسَاتِ فِي السَّمْنِ وَالْمَاءِ[عـ۱]

اى في بيان حكم وقوع النجاسات في الماء والسمن وانه لا بأس ولا حرج في استعماله ما لم يتغير لونه او طعمه او ريحه ولا فرق بين قليل الماء وكثيره فالماء ما لم يتغير بوقوع نجاسة فيه فهو باق على طهارته كما هو مذهب مالك رح وقال الشاه ولى الله الدهلوى رح غرض المؤلف اثبات ان الماء وان كان دون قلتين لا يتنجس بوقوع النجاسة فيه الا ان يتغير طعمه او ريحه كما هو المشهور من مذهب مالك رح كذا في الرسالة وقال العلامة السندى رح يريد اى البخارى ان مدار الامر التغير ولذلك امر بالقائها وما حولها واستعمال الباقي وعدم المسك مقابلا للدم في حديث الشهيد فعند التغير يظهر تغير الاحكام وعند عدمه لا يظهر بل ينبغي ابقاء الاحكام الثابتة اذ عند عدم التغير هو ذلك الشئ فيبقى حكمه وعند التغير يمكن ان يعتبر شيئا آخر فيكون له حكم آخر - ويلزم على هذا انه اذا بال احد في ابريق بولا قليلا لم يغير احد اوصاف ماء الابريق - يجوز الوضوء من ذلك الماء ويحل شربه قال شيخنا السيد الانور المقصود بهذا الباب بيان مسئلة المياه ولكن لم يخرج حديث القلتين لانه ليس بثابت عنده وكذا لم يخرج حديث ان الماء طهور لا ينجسه شئ لانه ليس على شرطه ولم يذكرهما بصيغة التمريض ايضا فلعله ليكون اشارة الى انهما لا يصلحان للاحتجاج في هذه المسئلة والظاهر من صنيع البخاري انه اختار في هذه المسئلة مذهب الامام مالك كما يدل عليه اثر الزهرى فانه صريح في انه اختار مذهب مالك رح لكن الظاهر عندى ان الامام البخارى رح اختار في هذا الباب

عـ۱ راجع فيض القدير للمناوى صـ ١١٢ ج ١ ، و صـ ٣٨٣ ج ٢ - و صـ ٢٤٨ ج ٦ -

ما روی عن الامام احمد من الفرق بین النجاسة الجامدة والمائعة یعنی اذا وقعت النجاسة الجامدة فی الماء واخرجت من ساعته فالماء باق علی طهوریته لا یتنجس بخلاف ما اذا وقعت المائعة فیه فالماء یتنجس ویؤید ذلک ان البخاری اخرج اولاً احادیث الفارة وهی نجاسة جامدة ثم اخرج حدیث البول فی الماء الدائم والبول نجاسة مائعة ولما لم تکن هذه الروایة عن الامام احمد مشهورة بین الناس لم ینتقل الاذهان الیها وحملوا کلام البخاری علی مذهب مالک مع انه لا فرق عند مالک بین النجاسة الجامدة والمائعة فان المدار عنده علی التغیر وقیل ان البخاری اختار فی هذا الباب مسلک الامام ابی حنیفة فان الحدیث الذی اخرجه فی الباب اخرجه ابو داؤد وزاد فیه وان کان مائعا فلا تقربوه فهذا یدل علی ان الماء یتنجس مع انه لم یتغیر احد اوصافه ثم ان قوله فی الترجمة والماء یدل علی انه لا فرق عنده فی النجاسة الجامدة والمائعة وایضا کان مذهبه مذهب الامام احمد لما عقد بابین وترجمتین۔ قوله حدثنا مالک مالا احصیه یقول عن ابن عباس عن میمونة اراد البخاری بذلک ان هذا الحدیث من مسانید میمونة لا من مسانید ابن عباس ومن روی هذا الحدیث عن ابن عباس عن النبی صلی الله علیه وسلم بلا واسطة میمونة فقد اخطأ۔

باب البول فی الماء الدائم

لما ثبت فی الباب السابق عدم تنجس الماء قلیلا کان او کثیرا مالم یتغیر طعمه اوریحه۔ قصد بعقد هذا الباب ان قوله علیه الصلاة والسلام لا یبولن احدکم۔ لیس لاجل ان البول فیه یقتضی تغیره فی الحال بل لانه متی بال واحد بال آخر ثم آخر وهکذا الی ان یجر الی النتن والفساد کذا فی الرسالة ویحتمل ان یکون غرض البخاری بعقد هذا الباب بعد الباب السابق الاشارة الی ان النهی عن البول فی الماء الراکد لیس لاجل النجاسة بل لاجل النظافة علی وجه النزاهة والمعنی باب فی بیان حکم البول فی الماء الراکد وانه لا ینبغی لاحد ان یفعل ذلک لکن الحدیث صریح فی ان البول فی الماء الدائم ینجسه وان لم یتغیر احد اوصافه وکذلک الاغتسال فیه ایضا ینجسه والظاهر ان النهی عن البول والاغتسال فی الماء الدائم للتحریم لا للتنزیه والنظافة۔ قوله نحن الآخرون السابقون ای نحن الآخرون فی الدنیا زمانا

علـ۵ بدانکه ایراد این حدیث نحن السابقون الخ مناسبتے بترجمة ندارد ظاهر آنست که نسخهٔ ابی الزناد از اعرج از ابی هریره مانند نسخهٔ معمر است از همام از ابی هریرة ولهذا کم حدیثے بود که یافتے مشود در یکے نه دیگرے وهر دو مشتمل اند بر احادیث بسیار که اخراج کرده اند شیخین مطالب آنرا وابتداء هر نسخه از ان حدیث نحن الآخرون السابقون است پس ازینجهت تصدیر کرد بخاری باین حدیث درانچه اخراج کرده از یکے ازین دو نسخه کذا فی شرح شیخ الاسلام ص ۳۷/۱۳

والسابقون بحسب الفضل والدخول في الجنة -

باب اذا القى على ظهر المصلي قذر او جيفة لم تفسد عليه صلاته [عله]

اى باب فى بيان انه اذا القى على ظهر المصلى شئ نجس او جيفة ميتة لم تفسد عليه صلاته
غرض المصنف بهذه الترجمة لعله ان عروض الاشياء التي تمنع انعقاد الصلاة ابتداءً في
اثناءها لا تفسد الصلاة - كذا في الرسالة - وحاصله ان المقصود بيان الفرق بين الابتداء والبقاء
فمن حدث له في اثناء صلاته ما يمنع انعقادها ابتداءً ولم يعلم بذلك وتمادى - لا تبطل
صلاته بقاءً وانتهاءً وعليه يتخرج صنيع الصحابي الذي استمر في الصلاة بعد ان سالت منه الدماء
برمي من رماه واستدل البخاري لذلك بحديث ابن مسعود في قصة سلا جزور بتمامه
والجواب ان هذه القصة انما كانت قبل نزول قوله تعالى وثيابك فطهر كما ذكره الحافظ
العسقلاني في تفسير سورة المدثر حيث قال - اخرج ابن المنذر في سبب نزولها من طريق
زيد بن مرثد قال القى على رسول الله صلى الله عليه وسلم سلا جزور فنزلت وثيابك
فطهر كذا في فتح الباري ص٤٢٨ -

والعجب من الحافظ انه لم يبين كون هذه الرواية في هذا الباب والله اعلم - ثم انه لا يدرى
ان هذه الصلاة هل كانت فريضة او نافلة وهل اعادها بعد ما علم بذلك حين تفرق
جمع هؤلاء المفسدين من هذا المكان او لم يعدها ولا يدرى انه علم بوضع سلا الجزور
او لم يعلم به لشدة الاستغراق في صلاته فكيف يصح التمسك به مع هذه الاحتمالات
ومَيلُ الحافظ العيني الى ان ظاهر الترجمة يمشي على مذهب من يرى بعدم اشتراط ازالة
النجاسة لصحة الصلاة او على مذهب من يقول ان من حدث له في صلاة ما يمنع انعقادها
ابتداءً لا يبطل صلاته فان قوله لم يفسد عليه صلاته معناه عدم الفساد مطلقا وليس
بمقيد بالشق الثاني راجع عمدة القاري ص٩٣٧ ج١ -

والاظهر ان مراد البخاري بهذه الترجمة بيان انه اذا عرضته النجاسة في اثناء الصلاة
ولم يعلم بها حتى فرغ من الصلاة فصلاته صحيحة وليس عليه اعادتها لان الطهارة وان كانت
شرط الصلاة ولكنها سقطت لاجل عدم العلم بها - وعند السادة الحنفية صلاته باطلة يجب
عليه اعادتها ان علم بها والجواب ان هذه الواقعة كانت قبل نزول قوله تعالى في
سورة المدثر وثيابك فطهر وانه صلى الله عليه وسلم لم يعلم ما وضع على ظهره فاستمر
في سجوده استصحابا للطهارة قال ابن بطال ولا شك انها كانت قبل نزول قوله تعالى وثيابك

عله چون انداخته شود بر پشت مصلی پلیدی در نماز یا مردار نے فاسد می شود برو نماز او یعنی اگرچه تا دیر
بر بدن بماند و ملوث گرد و چه ظاهر است که اگر دور کند آخرا فی الحال و اثری از ان باقی نباشد صحیح است
انتهى شرح شیخ الاسلام ص٢٤٣ ج١ -

فطهر لانها اول ما نزل عليه من القرآن قبل كل صلاة قوله وكان ابن عمر اذا رأى في ثوبه دما يصلي وضعه ومضى في صلاته ولم يذكر فيه اعادة الصلاة وهذا مذهب الشافعي واحمد وجوب اعادتها وقيدها مالك بالوقت فان خرج فلا قضاء وعند السادة الحنفية ان كان الدم اقل من الدرهم فلا تجب الاعادة قال الحافظ هذا الاثر وصله ابن ابي شيبة من طريق برد بن سنان عن نافع عنه انه كان اذا كان في الصلاة فرأى في ثوبه دما فاستطاع ان يضعه وضعه وان لم يستطع خرج فغسله ثم جاء فيبني على ما كان صلى واسناده صحيح وهو يقتضي انه كان يرى التفرقة بين الابتداء والدوام وهو قول جماعة من الصحابة والتابعين والاوزاعي واسحاق وابي ثور وقال الشافعي واحمد يعيد الصلاة وقيدها مالك بالوقت فان خرج فلا قضاء واستدل للاولين بحديث ابي سعيد انه صلى الله عليه وسلم خلع نعليه في الصلاة ثم قال ان جبريل اخبرني ان فيهما قذرا اخرجه احمد وابو داؤد وصححه ابن خزيمة ولم يذكر في الحديث وهو اختيار جماعة من الشافعية كذا في الفتح ص٣٠ ج ١۔

قوله وقال ابن المسيب والشعبي اذا صلى وفي ثوبه دم او جنابة اي اثرها وهو المني ولم يعلم به فهي مقبلين لعدم العلم او صلى لغير القبلة باجتهاد ثم اخطأ فيه او تيمم عند عدم الماء وصلى وفي نسخة فصلى اي بالتيمم ثم ادرك الماء في وقته لا يعيد صلاته وبالجملة المراد بمسئلة الدم ما اذا كان بغير علم المصلي۔ وكذا الجنابة عند من يقول بنجاسة المني۔

حَدِيثُ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ فِي قِصَّةِ سَلَا جَزُورٍ

استدل به البخاري على ان من حدث له في صلاته ما يمنع انعقادها ابتداءً لا تبطل صلاته ولو تمادى وعلى هذا ينزل كلام المصنف فلو كانت نجسة فازالها في الحال ولا اثر لها صحت اتفاقا۔ كذا في الفتح ص٢٤٦ وايضا استدل به (اشهب المالكي) على طهارة فرث ما يؤكل لحمه وعلى ان ازالة النجاسة ليست بفرض قال الامام القرطبي والدلائل القطعية توجب ازالتها عن ثوب المصلي وبدنه والمكان الذي يصلي فيه ومنهم من فرق بين ابتداء الصلاة بالنجاسة فقال لا يجوز وبين طروها على المصلي في نفس الصلاة فيطرحها عنه وتصح صلاته والمشهور من مذهب مالك قطع طروها الصلاة اذا لم يمكن طرحها بناء على ان ازالتها واجبة۔ كذا في عمدة القاري ص٩٢٤ ج ١۔

بَابُ الْبُزَاقِ وَالْمُخَاطِ وَنَحْوِهِ فِي الثَّوْبِ

المقصود ان هذه فضلات طاهرة لا تفسد الماء ولا الثوب وهذا امر مجمع عليه ليس فيه خلاف الا ما روي عن سلمان انه جعل البصاق غير طاهر وعن النخعي ان اللعاب نجس اذا فارق الفم وكرهه الحسن بن حي في الثوب۔

بَابُ لَايَجُوْزُ الْوُضُوْءُ بِالنَّبِيْذِ وَلَا بِالْمُسْكِرِ

ای باب فی بیان عدم جواز الوضوء بالنبیذ والمسکر اما عدم جواز الوضوء بالمسکر فمما لا اختلاف فیه بین اهل العلم واما عدم جواز الوضوء بالنبیذ (ای بالماء الذی ینبذ فیه التمر ولم یبلغ الی حد الاسکار) ففیه اختلاف بین الفقهاء فذهب الامام مالک والشافعی واحمد الی انه لایجوز الوضوء به وذهب الامام ابو حنیفة الی جواز الوضوء بالنبیذ۔ اعلم ان المصنف رح عقد الباب لبیان عدم الجواز ولکن الآثار التی اخرجها انما تدل علی جواز استعمال النبیذ للوضوء مع الکراهة کما یظهر ذلک بادنی تامل۔ واحتج الامام ابو حنیفة بحدیث عبد الله بن مسعود ان النبی صلی الله علیه وسلم قال له (فی لیلة الجن) ماذا فی اداوتک قال نبیذ قال تمرة طیبة وماء طهور فتوضأ به وصلی الفجر وهو حدیث رجاله ثقات روی من وجوه عدیدة وطرق کثیرة لا یمکن ردها ورد ها الزیلعی والعینی۔ فهو حسن لذاته وصحیح لغیره قطعا وتضعیفه ضعیف ثباتا وجزما بان النبیذ وان صار اسما علیحدة لکنه لم یخرج عن الماء المطلق کماء الثلج وماء المد وماء الباقلاء وماء الاشجار فان الماء الذی وقعت فیه اوراق الشجر یجوز الوضوء به بالاجماع وکذلک ماء البحر یجوز الوضوء به بالاجماع مع کونه فی غایة الملوحة والمرارة والزهومة فدل ذلک ان التغیر الیسیر بالطاهرات لا یخرج الماء عن المائیة المطلقة بشرط بقاء الرقة والسیلان۔ والجمهور یضعفون حدیث ابن مسعود ویقولون ان سلم صحته فهو منسوخ بآیة الوضوء وآیة تحریم الخمر لانه کان بمکة وآیة التیمم نزلت بالمدینة (قلنا) قد علمت حال حدیث ابن مسعود فان تضعیفه ضعیف وانکاره منکر واما حدیث النسخ بآیة الوضوء فهو مشکل فان واجد ماء البحر مع کونه فی غایة الملوحة والمرارة والزهومة لا یصدق علیه فلم تجد ماء فکذلک واجد ماء القی فیه تمیرات لم تغیر وصفه ورقته وسیلانه لا یصدق علیه فلم تجد ماء وانما کانوا یصنعون ذلک لان غالب میاههم لم تکن حلوة فیلقون فیها تمرات لیسهل شربها فافهم ذلک واستقم وقال محی السنة لئن ثبت حدیث لیلة الجن نقول ذلک لم یکن نبیذا متغیرا بل کان ماء معد للشرب فیه تمرات لتجتذب ملوحته (ک)

بَابُ غَسْلِ الْمَرْأَةِ أَبَاهَا الدَّمَ عَنْ وَجْهِهِ

ای فی بیان جواز غسل المرأة الدم عن وجه ابیه والمقصود انه یجوز الاستعانة بالغیر فی ازالة النجاسة والوضوء والطهارة وبالنساء ان کانت من المحارم واشار فی ضمنه الی ان مس المرأة غیر ناقض للوضوء واما غسل النساء المستخدمات فی المستشفیات جروح المرضی الاجانب ففیه

بَابُ السِّوَاكِ

ای فی بیان استحباب السواک وفضله وانه لایختص باس ضوء بل یسن عند الاستیقاظ من النوم وتغیر الغم وغیر ذلک واللہ اعلم۔ (تنبیہ) قد تواترت الاحادیث واستفاضت فی فضیلۃ السواک ومع ذلک لم یخرج المصنف منہا فی صحیحہ ولم یترجم بہ فی تراجمہ کما اھتم بغیرہ فلعلہا لیست علی شرطہ واللہ اعلم۔

بَابُ دَفْعِ السِّوَاكِ إِلَى الْأَكْبَرِ

مقصودہ من ھذا الباب اثبات فضیلۃ السواک ووجہ دلالۃ الحدیث انہ کان من عادتہ صلی اللہ علیہ اذا اتی بشیٔ یسیر ان یعطیہ من کان صغیر السن من الحضار واذا اعطی الیہ شیٔ ذو خطر ان یعطیہ لکبیر منہم واعطی السواک اولا نظر الی الظاہر فقیل لہ کبر ففہم منہ فضیلۃ السواک وکونہ ذا خطر عند اللہ عزوجل. کذا فی الرسالۃ قولہ اراني اتسوک ای فی المنام کما فی روایۃ۔ وفی روایۃ رأیت فی المنام (فتح الباری) فھی قصۃ الرؤیا وقیل ھی قصۃ الیقظۃ فذھب بعضہم الی التعدد وذھب بعض الی انہ رآہ اولا فی الرؤیا ثم وقع فی الیقظۃ۔

فَائِدَةٌ فِي مَعْنَى الرُّؤْيَا

اعلم ان مایراہ الانبیاء علیہم الصلاۃ والسلام فی الیقظۃ یطلق علیہ ایضا الرؤیا تشبیہا برؤیا النائم فان النائم یری الشیٔ فی النوم ولا یراہ غیرہ وکذالک النبی علیہ الصلاۃ والسلام یری الشیٔ فی الیقظۃ ولا یراہ غیرہ وفی صحیح ابن حبان انا بشارۃ عیسی ورؤیا امی۔ وکانت رأت فی الیقظۃ نورا عند ولادتہ الشریفۃ وکذلک وقع اطلاق لفظ الرؤیا فی سفر دانیال علی مشاھدات الانبیاء فی الیقظۃ لحصول نوع غیبوبۃ عن ھذا العالم عند نزول الوحی فان نبی اللہ عند نزول الوحی علیہ من عالم الغیب یغیب من عالم الشہادۃ فھذہ الغیبوبۃ وان کانت فی الیقظۃ لکن لما شابہت الرؤیۃ المنامیۃ اطلق علیہا لفظ الرؤیا فافہم ذلک واستقم ھکذا افادہ شیخنا الاکبر مولانا السید محمد انور نور اللہ وجہہ یوم القیامۃ ونضرہ آمین۔ وبھذا التقریر ینحل عقدۃ انہ رأیۃ النبی اورد ھا ابن اسحاق فی ابتداء الوحی ففیہا۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجاءنی جبریل وانا نائم بنمط من دیباج فیہ کتاب فقال اقرأ قال قلت ما اقرأ قال فغتنی حتی ظننت انہ الموت ثم ارسلنی۔ الی ان قال اقرأ باسم ربک الذی خلق الی۔ علم الانسان مالم یعلم۔ قال فقرأتہا ثم انتہی فانصرف عنی وھببت من نومی فکانما کتبت فی قلبی کتابا الحدیث تقول لہ فی اول الحدیث فجاءنی وانا نائم۔ وفی آخر

الحديث فهببت من نومي۔ مخالف لحديث عائشة في بدء الوحي وسائر الاحاديث الواردة في ذلك الدالة على ان نزول الوحي كان في اليقظة لان عائشة ام المؤمنين قالت في اول الحديث اول مابدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة فكان لايرى رؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح ثم حبب اليه الخلاء الى قولها حتى جاءه الحق وهو في غار حراء فذكرت ان الرؤيا كانت قبل نزول جبريل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وسلم بالقرآن۔ فالمراد بالنوم في حديث ابن اسحاق۔ هي هذه الغيبة التي تحصل عند نزول الوحي۔ وقيل وجه الجمع بين الحديثين ان النبي صلى الله عليه وسلم جاءه جبريل في المنام قبل ان ياتيه في اليقظة توطئة وتيسيرا عليه ورفقا به لان امر النبوة عظيم وعبئها ثقيل والبشر ضعيف۔ والله اعلم۔

بَابُ فَضْلِ مَنْ بَاتَ عَلَى الْوُضُوْءِ

اي في بيان فضيلة البيتوتة على الوضوء والطهارة فان النوم على الوضوء سبب لعروج الروح الى السموات ومعين على مشاهدة مافيها۔ قال ابن بطال الوضوء عند النوم مندوب اليه مرغوب فيه وكذلك الدعاء لانه قد يقبض روحه في نومه فيكون قد ختم عمله بالوضوء والدعاء الذي هو من افضل الاعمال۔ اھ وليكون اصدق لرؤياه وابعد من تلاعب الشيطان به في منامه۔ نعوذ بالله منه

قوله قال لا ونبيك الذي ارسلت قال صلى الله عليه وسلم ذلك اشارة الى ان الفاظ الادعية يجب مراعاة خصوصياتها ولا يبدل لفظ بلفظ وان كانا مترادفين او متساويين وفيه اسرار ليس هذا موضع ذكرها۔ كذا في الرسالة۔

نُكْتَةٌ

ختم المصنف رح كتاب الوضوء بهذا الحديث من جهة انه آخر وضوء امر به المكلف في اليقظة بقوله في الحديث واجعله آخر ما تتكلم به واشعر ذلك بختم الكتاب

ودل الحديث على انه ينبغي ان

يكون خاتمة عمله بالدعاء

الذي هو من افضل

الاعمال

كما ختمه

بالوضوء

والله اعلم

(قس)

بسم الله الرحمن الرحيم

كِتَابُ الغُسْلِ

لما فرغ عن بيان الطهارة الصغرى شرع فی بيان الطهارة الكبرى قوله وقول الله تعالى
وان كنتم جنبا قال الكرمانی غرضه بيان ان وجوب الغسل على الجنب مستفاد من القرآن (ف)

نكتة

قال تعالى فی سورة المائدة - وان كنتم جنبا فاطهروا - اورد صيغة الاطهار وقال فی
سورة النساء حتى تغتسلوا صرح بلفظ الاغتسال لان المقصود فی سورة النساء بيان
مسئلة الغسل فصرح بلفظ الاغتسال - المقصود فی سورة المائدة بيان كيفية الوضوء
وذكر حكم الغسل بتعا واستطرادا انما نكتفی بلفظ الاطهار صيغة المبالغة ليدل على ان الطهارة
فی الغسل ابلغ

بَابُ الوُضُوءِ قَبْلَ الغُسْلِ

اى فی بيان استحبابه قبل الغسل يعنی انه سنة ومستحب قبل الغسل وبين علة
بعده وقدم الوضوء على الغسل لفضل اعضاء الوضوء ولان تقديمه اكمل

بَابُ غُسْلِ الرَّجُلِ مَعَ امْرَأَتِهِ

اى من اناء واحد يعنی انه جائز وفيه خلاف البعض - كذا فی الرسالة -

بَابُ الغُسْلِ بِالصَّاعِ وَنَحْوِهِ

اى بالماء الذی هو قدر ملء الصاع ونحوه اى نحو الصاع من الاوانی التی تسع ما
يسع الصاع ثالث احاديث الباب لم يذكر فيه قدر الصاع ووجه الاستدلال ثبوت
ذكره فيه بطريق آخر - كذا فی الرسالة وقوله ونحوه فيه اشارة الى ان المراد به
التخمين لا التحديد والتعيين -

بَابُ مَنْ أَفَاضَ عَلَى رَأْسِهِ ثَلَاثًا

اى فی بيان افاضة الماء فی الغسل على
رأسه ثلاث
مرات -

بَابُ الْغُسْلِ مَرَّةً وَاحِدَةً

ای فی بیان حکمه قال ابن بطال یستفاد ذلك من قوله ثم افاض علی جسده لانه لم یقید بعدد فیحمل علی اقل ما یسمّٰی وهو المرة الواحدة لان الاصل عدم الزیادة علیها (ف)

بَابُ مَنْ بَدَأَ بِالْحِلَابِ اَوِ الطِّيبِ عِنْدَ الْغُسْلِ[عله]

ای باب فی بیان من بدأ الغسل باناء الحلیب او باناء الطیب یعنی انه کان یبدأ تارة بطلب الحلاب وتارة بطلب الطیب وقد عقد البخاری الباب لاحد الامرین فلم یذکر احدهما وهو الحلاب وکثیرا ما یترجم ولا یذکر فی بعضه حدیثا لامور تنبیه علیها لکن فی نسخة والطیب باسقاط الالف (ت)

قال العلامة السندی رح ظاهر صنیع المصنف رح یفید انه حمل الحلاب علی انه نوع من الطیب وعلی هذا فالمناسب ان یحمل قوله اذا اغتسل من الجنابة علی معنی اذا فرغ من الاغتسال وکذا یحمل قوله عند الغسل ای عند الفراغ منه اذ استعمال الطیب قبل الاغتسال غیر معهود وانما المعهود استعماله بعد لکن الصحیح ان الحلاب نوع من الاناء لماء الاغتسال وقد کثر کلامهم لتطبیق کلام المصنف علی هذا الصحیح الا ان کلامه آب وما ذکر وا تکلف والله اعلم انتهی کلامه ولذا قال ابن الاثیر فی النهایة ص۲۴۸ ج۱ فی هذا الحدیث فی کتاب البخاری اشکال ربما ظن انه تأوله علی الطیب فقال باب من بدأ بالحلاب والطیب عند الغسل وفی بعض النسخ او الطیب ولم یذکر فی الباب غیر هذا الحدیث انه کان اذا اغتسل دعا بشیء مثل الحلاب واما مسلم فجمع الاحادیث الواردة فی هذا المعنی فی موضع واحد وهذا الحدیث منها وذلك من فعله یدلك علی انه اراد الآنیة والمقادیر والله اعلم ویحتمل ان یکون البخاری ما اراد الا الجُلّاب بالجیم (معرب گلاب بمعنی ماء الورد) ولهذا ترجم الباب به وبالطیب ولکن الذی یروی فی کتابه انما هو بالحاء وهو بها اشبه لان الطیب لمن یغتسل بعد الغسل الیق منه قبله واولی لانه اذا بدأ به ثم اغتسل اذهبه الماء انتهی کلامه قال الشاہ ولی الله الدهلوی قدس الله سره الحِلَابُ بالحاء المهملة قیل له معنیان - الاول الحلاب بمعنی المحلوب من اللبن ورد ای المخرج من عصارة وکان العرب یستعملون محلوب بعض البذور فی ابدانهم قبل الاغتسال کما یستعملون الطیب قبل ذلك ومیل المصنف الی هذا المعنی بقرینة انضمام قوله او الطیب الیه (و الثانی) ان یکون الحلاب

عله مقصود مؤلف آنست کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نزد غسل گاہ ظرف آبے می طلبید مانند حلاب و غسل ازاں می کرد وگاہے خوشبوی می طلبید و ابتداء بآں می کرد (تیسیر القاری ص۱۶۵ ج۱)

بمعنی الآنیة التی یحلب فیها لبن الابل فیکون معنی قوله دعا بشیٔ نحو الحلاب ای امر ان یقرب الیه ذلک الاناء المملو من الماء لیغتسل منه وقال بعضهم الجلاب بضم الجیم بمعنی ماء الورد والعرب یستعملون الطیب وماء الورد قبل الاغتسال ویبقی منه اثره فی ابدانهم بعد الاغتسال وهو ایضا محتمل الکتاب والله اعلم۔ انتہی کلامه فی رسالة التراجم وقال القاضی عیاض الحِلاب والمحلب بکسر المیم اناء یملؤه قدر حلب الناقة وقیل المراد فی هذا الحدیث محلب الطیب وهو بفتح المیم وهو حب یستعمل فی غسل الایدی، قال وترجمة البخاری تدل علی انه التفت الی التاویلین کذا فی الفتح وقیل المراد بالطیب ما یغسل به الرأس والبدن کالخطمی وغیره علی ما ردی عن ابن مسعود انه کان یغسل رأسه بالخطمی ویکتفی بذلک فی غسل الجنابة کما اخرجه ابن ابی شیبة وغیره عنه ورواه ابو داؤد مرفوعا عن عائشة باسناد ضعیف۔ کما فی فتح الباری ص۳۱۸ ج۱۔ فاشار بهذه الترجمة الی اختلاف طرق البدایة تارة کان یبدأ بالماء بدون تقدیم الغسول وتارة کان یبدأ بالغسول من خطمی او طیب او نحوه هذه نقول العلماء الاعلام بین یدیک خذ منها ما شئت والذی ظهر لی بعد النظر

هو انه یجوز ان یراد بالحلاب حب المحلب الذی یغسل به الایدی۔ ویجوز ان یراد به اناء یسع قدر حلبة ناقة والمعنی الاول وان کان غیر معروف بحسب اللغة لکنه لیس بمخترع بالکلیة وکیف وقد ذهب الیه الاعلام فان ارید به حب المحلب فالمعنی ان النبی صلی الله علیه وسلم کان تارة یبدأ الغسل باستعمال حب المحلب وتارة باستعمال الطیب وکلمة او فی الترجمة للتعمیم لا للتردید والقول بان الطیب انما یستعمل بعد الغسل لا قبله مجرد استبعاد فان کثیرا من الناس یستعملون الدهن والصابون المطیب قبل الغسل ثم یفیضون الماء علی رؤسهم واهل الفنجاب یستعملون اللبن فی الرأس قبل الغسل یفعلون ذلک لتلطیف الشعور

وان ارید به الاناء۔ فینبغی ان یقدر فی المعطوف ایضا لفظ الاناء لیتناسب المعطوف فان اذ لا مناسبة بین الطیب وظرف الماء وغرض البخاری بهذه الترجمة انه یجوز الغسل بکل اناء سواء کان اناء الحلیب او اناء الطیب وانه لا بأس بیقاء اثر اللبن والطیب فی الاناء فانه اثر شیٔ طاهر اختلط بالماء الطاهر فلا بأس باستعمال هذا الماء وان هذا الاثر القلیل لا یخرجه عن الماء المطلق۔ وبهذا ظهر التقابل بین الحلاب والطیب فان فی الحلاب رائحة اللبن وهی رائحة کریهة وفی الطیب رائحة طیبة فان اناء اللبن یبقی فیه رائحة اللبن بعد الغسل واناء الطیب یبقی فیه رائحة الطیب بعد الغسل فاشار البخاری بهذه الترجمة الی انه لا بأس

علٰه ویؤیده ذلک ما ورد فی بعض الروایات دعا بإناء مثل الحلاب کذا فی عمدة القاری ص۲۰۵ ج۳۔

بالغسل من اناء بقي فيه اثر شيء طاهر وقدم ذكر الحلاب لانه المقصود بالبيان واما الطيب فقد ذكره استطرادا وتبعا ۔

والحاصل

ان هذه الترجمة تحتمل المعنيين ولكل منهما وجه جيد والله اعلم وقال الحافظ العسقلاني ورأيت عن بعض اهل العلم ولا احفظه الآن ان المراد بالطيب في الترجمة الاشارة الى حديث عائشة رضي الله عنها انها كانت تطيب النبي صلے الله عليه وسلم عند الاحرام قال والغسل من سنن الاحرام وكأن الطيب حصل عند الغسل فاشار البخاري هنا الى ان ذلك لم يكن مستمرا من عادته انتهى ۔ وهذا احسن الاجوبة عندي واليقها بتصرفات البخاري والله اعلم كذا في فتح الباري ص ۳۱۹ ج ۱ ۔

وقال الشيخ رشيد احمد الگنگوهي قدس الله سره حاصل الترجمة ان هذا باب يذكر فيه جواز الابتداء بالحلاب من غير ان يتقدمه طيب وجواز الابتداء بالطيب وعدم الابتداء به لانه لما ذكر في الرواية ابتدائه بالحلاب علم جواز ترك الطيب وان الابتداء بالطيب ليس بواجب وان كان جائز انظر الى ماورد في غير هذا الحديث فافهم انه عزيز ۔ انتهى ۔

باب المضمضة والاستنشاق في الجنابة

اي في بيان انهما مطلوبان في الشرع اما على سبيل الوجوب واما على وجه السنية اي انهما من غسل الجنابة اعم من كونهما واجبين ام لا اذ لا دلالة لحديث الباب على الوجوب ولا على عدمه وقيل اراد بيان عدم وجوبهما لان في بعض روايات الحديث ثم توضأ وضوءه للصلوٰة فدل على انهما للوضوء وقام الاجماع على ان الوضوء في غسل الجنابة غير واجب والمضمضة والاستنشاق من توابع الوضوء فاذا سقط الوضوء سقطت توابعه ۔ اھ ۔ ولا يخفى ان لفظ توضأ وضوءه ليس من كلامه صلى الله عليه وسلم ۔ وان شئت زيادة التفصيل فارجع الى حاشية السندي رحمه الله تعالیٰ ۔

باب مسح اليد بالتراب لتكون انقى

اي في بيان استحباب مسح اليد بالتراب لتحصيل مزيد التنظيف ۔

باب هل يدخل الجنب يده في الاناء قبل ان يغسلها اذا لم يكن على يده قذر غير الجنابة

اي اذا لم يكن على يده قذر اي شيء مستكره من نجاسة وغيرها ۔ غرض الباب جواز ادخال الجنب يده في الاناء قبل الغسل اذا لم يكن على يده شيء مستقذر اي مستكره

غير الجنابة مع سنية الغسل لان الحديث الاول من الباب ثبت منه بطريق الدلالة على جواز الادخال قبل الغسل والحديث الثاني ظاهر في الغسل فطريق الجمع بينهما ان يحمل الاول على الجواز والثاني على السنية واما ثبوت الادخال قبل الغسل بالحديث الاول بطريق الدلالة فلان قول عائشة رضي الله عنها تختلف ايدينا يدل على وقوع الغسالة في الاناء ظاهرا فلما لم يتنجس الماء لسقوط غسالة الجنب ولم يحترز منه فالظاهر انه لا يجب الاحتراز من ادخال اليد فيه ايضا قبل الغسل اذ لا شئ غير الجنابة في اليد فتأمل كذا في الرسالة وبالجملة المقصود بيان جواز الادخال وعدم تأثره في الماء مثل تأثير القذر الحقيقي في تنجيس الماء - وقال الحافظ ابن الملقن رحمه الله تعالى مراده اذا كانت يده طاهرة من النجاسات وهو جنب فجائز له ادخال يده في الاناء قبل غسلها فليس شئ من اعضائه نجس بسببها فالمؤمن لا ينجس - كذا في مجمع البحرين وقال شيخنا الاكبر مولانا الشاه السيد محمد انور رح غرضه الاشارة الى ان الماء المستعمل طاهر كما هو مذهب الجمهور وفيه اشارة ايضا الى نجاسة المني وانه من الاقذار وانه اذى مثل دم الحيض قوله ولم ير ابن عمر وابن عباس بأسا لتوجيه الاستدلال به للترجمة ان الجنابة الحكمية لو كانت تؤثر في الماء لامتنع الاغتسال من الاناء الذي تقاطر فيه ما لاقى بدن الجنب من ماء اغتساله فتح الباري قوله تختلف ايدينا والاختلاف لا يكون الا بعد الادخال فدل ذلك على انه غير مفسد للماء اذ لم يكن عليها ما ينجس يقينا - وقال العلامة الكرماني لما جاز ادخال اليد في اثناء الغسل قبل تمام رفع الحدث جاز في ابتدائه ايضا . قوله اذا اغتسل من الجنابة غسل يده كان يفعل هذا عند خوف تلوث اليد ويتركه عند اليقين على الطهارة والنظافة فلا تعارض بينهما ويحتمل ان يكون الغسل على وجه الندب والترك لبيان الجواز

بَابُ مَنْ اَفْرَغَ بِيَمِيْنِهٖ عَلٰى شِمَالِهٖ فِي الْغُسْلِ

اي في بيان كيفية افراغ النبي صلى الله عليه وسلم الماء في غسله مقصوده بيان استحباب التيامن في الاغتراف من الاناء وعند الاستنجاء -

بَابُ تَفْرِيْقِ الْغُسْلِ وَالْوُضُوْءِ

اي في بيان جواز التفريق في افعال الغسل والوضوء خلافا لمن اشترط الموالاة كما هو المشهور من مذهب مالك قال الكرماني رح المراد منه بيان عدم وجوب الموالاة حتى يجوز في الغسل ادخال عمل آخر بينه وكذا في الوضوء - وموضع الترجمة هو قوله ثم تنحى من مقامه فغسل قدميه وهو ظاهر لا خفاء فيه -

ثبت بحديث الباب التفريق بين اعضاء الوضوء اعني غسل الرجلين وبقية

الاعضاء فثبت فی الغسل ایضا بطریق المقایسۃ اذ لا قائل بالفصل ۔

بَابُ إِذَا جَامَعَ ثُمَّ عَادَ وَمَنْ دَارَ عَلٰى نِسَائِهٖ فِى غُسْلٍ وَّاحِدٍ

هل هو جائز اولا ۔ مقصودہ اثبات جواز ذلك مع سنیۃ ان یتوضأ بین الجماعین وذلك ثابت بالاحادیث الاُخر ذکرها الحافظ فی الفتح ۔ وحاصله ان الغسل مستحب عند کل جماع وقیل انه واجب ۔ قوله فیطوف علی نسائه کنایة عن الجماع وبذلك تظهر مناسبة الحدیث للترجمة ۔ فتح الباری ۔ قوله قوة ثلثین وفی صحیح الاسماعیلی قوة اربعین وفی الحلیة انه اعطی قوة اربعین کل رجل من رجال اهل الجنة وفی الترمذی وصححه ان قوة رجل من اهل الجنة کمائة رجل کذا فی التوشیح للسیوطی

بَابُ غَسْلِ الْمَذِى وَالْوُضُوْءِ مِنْهُ

غرض الباب ما ذهب الیه بعض العلماء من انّ المنی یطهر بالفرك مخصوص به ولیس فی المذی الا الغسل وایضا لایجب فیه الاغتسال بل الوضوء فقط ویحتمل ان یکون غرض الباب ان جواز الاکتفاء علی استعمال الاحجار لیس الا فی الخارج المعتاد اعنی البول والغائط واما فی غیرہ فیجب استعمال الماء والغسل کذا فی الرسالة وذکرہ فی کتاب الغسل من جهة انه مظنة الغسل لمشاکلته المنی ولذا سأل عنه علی رضی الله عنه ۔

بَابُ مَنْ تَطَيَّبَ ثُمَّ اغْتَسَلَ وَبَقِىَ اَثَرُ الطِّيْبِ

ای فی بیان من تطیب قبل الاغتسال من الجنابة ثم اغتسل منها وبقی اثر الطیب فی جسده غرضه من الباب انه لو لم یبالغ فی الدلك وغیرہ عند الاغتسال حتی لایذهب اثر الطیب الذی کان قد استعمله قبل فلا بأس به بل هو جائز ثابت الاصل کذا فی الرسالة ۔ وحاصله ان الدلك لیس بواجب فی الوضوء والغسل خلافا لمالك رحمه الله تعالٰی والله تعالٰی اعلم ۔

باب تخليل الشعر حتى اذا ظن انه قد اروى بشرته افاض عليه

ای فی بیان تخلیل الشعر فی غسل الجنابة حتی اذا ظن انه اروی بشرته ای ظاهر جلدہ بان اوصل الماء الی تحت شعرہ افاض الماء علی رأسه وجسدہ ۔

بَابُ مَنْ تَوَضَّأَ فِي الْجَنَابَةِ ثم غسل سائر جسده ولم يعد غسل مَوَاضِعِ الْوُضُوءِ منه مَرَّةً أُخْرٰى

غرض الباب ان اعادة سائر اعضاء الوضوء غير لازم ورد الاستدلال بظاهر الحديث كذا فى الرسالة ۔

بَابُ إِذَا ذَكَرَ فِي الْمَسْجِدِ أَنَّهُ جُنُبٌ يَخْرُجُ كَمَا هُوَ وَلَا يَتَيَمَّمُ

اى باب فى بيان انه اذا ذكر الشخص وهو فى المسجد انه جنب خرج على الحالة التى هو عليها من غير ان يتيمم غرض الباب ان التيمم لمن ورد فى المسجد لارادة الخروج منه غير لازم بل اللازم الخروج كما هو ۔ كذا فى الرسالة ۔ وحاصله ان من ذكر فى المسجد انه جنب فحكمه ان يخرج على حالته ولا يحتاج الى التيمم ع وروى عن الثورى واسحاق انه يتيمم للخروج ۔

بَابُ نَفْضِ الْيَدَيْنِ مِنَ الْغُسْلِ عَنِ الْجَنَابَةِ

اى انه جائز وعندى ان غرضه اثبات طهارة الغسالة اذ النفض لا يخلو عن اصابة الرشاش بالبدن فتأمل ۔ كذا فى الرسالة ۔ وقال الحافظ ابن الملقن رحمه الله تعالى مقصوده بالترجمة ان لا يتخيل ان مثل هذا الفعل لاطراح العبادة ونفض له فنبه ان هذا جائز ونبه ايضا على بطلان قول من زعم ان تركه المنديل من قبيل ابقاء اثر العبادة عليه وان لا يمسحها هدو وقد ظن المهلب هذا الاحتمال والترجمة تاباه ۔ وتبين ان هذا ليس مغزاه وانما ترك المنديل والله اعلم خوفا من فعل المترفين كذا فى مجمع البحرين ۔

بَابُ مَنْ بَدَأَ بِشِقِّ رَأْسِهِ الْأَيْمَنِ فِي الْغُسْلِ

يعنى ان البداءة بالايمن فى الغسل مطلوبة ۔ كذا فى مجمع البحرين ۔

باب من اغتسل عريانا وحده فى الخلوة ومن تستر والتستر افضل

اى انه جائز والاولى الستر فى ذلك الوقت ايضا كذا فى الرسالة اشار بهذه الترجمة الى ان كشف العورة فى الخلوة جائز للحاجة ولا يجوز بغير الضرورة وعليه يحمل خبر ابى داؤد اذا اغتسل احدكم فليستتر ۔ قال شيخنا السيد الانور ورد فى بعض الروايات من اغتسل فى الفضاء فليخط حوله خطا لان هناك من عباد الله من

بینجی منہم۔ او کما قال۔ والتستر مطلوب فی کل حال قوله ففر الحجر لیظهر براءة کلیم الله من عیب الادرة بطریق خرق العادة لیکون ابلغ فی الاعتقاد لیدلا علی نبوته کما یکون دلیلا علی براءته والله اعلم۔ قوله قال بهز بن حکیم عن ابیه عن جده اعلم ان بهزا ثقة وکذلک ابوه حکیم تابعی ثقة لکنهما لیسا من شرط البخاری وجده معاویة بن حیدة بفتح الحاء وسکون الیاء صحابی۔

باب التستر فی الغسل عند الناس

یعنی انه واجب لکن لا بأس اذا کان بینه وبین الناس ستر یستره عن اعین الناس کما قال تعالی یا بنی آدم قد انزلنا علیکم لباسا یواری سوآتکم وریشا۔ وقال تعالی قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم ویحفظوا فروجهم وقال تعالی ثلاث عورات لکم وقال تعالی والذین هم لفروجهم حافظون۔

بَابُ اِذَا احْتَلَمَتِ الْمَرْأَةُ

ای فعلیها الغسل اذا رأت الماء اشارة الی الرد علی من منع منه فی حق المرأة دون الرجل کما حکاه ابن المنذر وغیره عن ابراهیم النخعی واستبعد النووی فی شرح المهذب صحته عنه لکن رواه ابن ابی شیبة عنه باسناد جید کذا فی الفتح وتخصیص المرأة بالذکر فی الترجمة للاختلاف فی حکم احتلامها کما ذکرنا ولاجل وقوع الشبهة فی المرأة۔

باب عرق الجنب وان المسلم لا ینجس

ای فی بیان حکم عرق الجنب وان المسلم لا ینجس ولو اجنب ومن لازمه طهارة عرقه واما عرق الکافر فهو طاهر عند الجمهور وکان المصنف یشیر بذلک الی الخلاف فی عرق الکافر وقال قوم انه نجس بناء علی القول بنجاسة عینه کما سیأتی۔ فتقدیر الکلام بیان حکم عرق الجنب وبیان ان المسلم لا ینجس واذا کان لا ینجس نعرقه لیس بنجس ومفهومه ان الکافر ینجس فیکون عرقه نجسا۔ (فتح الباری)

باب الجنب یخرج ویمشی فی السوق وغیره

ای فی بیان انه یجوز للجنب ان یخرج عن بیته ویمشی فی السوق قال الحافظ ابن الملقن رحمه الله تعالی اراد البخاری رحمه الله تعالی ان الجنب یجوز له التصرف فی اموره کلها قبل الغسل ویرد به قول طائفة من السلف اوجبت علیه الوضوء۔ روی عن سعد بن ابی وقاص انه کان اذا اجنب لا یخرج لحاجته حتی

يتوضأ وضوء الصلوٰة وعن ابن عباس مثله وبه قال عطاء والحسن وقال علي وابن عمر لا يأكل ولا يشرب حتى يتوضأ وحكاه ابن ابي شيبة ايضا عن عائشة ايضا وشداد بن اوس وسعيد بن المسيب ومجاهد وابن سيرين والزهري ومحمد بن علي والنخعي واستدل لهم بحديث عائشة كان عليه الصلاة والسلام اذا اراد ان ينام او يأكل توضأ وضوءه اخرجه مسلم وابو داؤد والنسائي - كذا في مجمع البحرين -

باب كينونة الجنب في البيت اذا توضأ قبل ان يغتسل

اي هذا باب في بيان جواز كينونة الجنب واستقراره في بيته اذا توضأ قبل الاغتسال يعني يجوز للجنب المكث في بيته اذا توضأ قبل الاغتسال وقيل اشار المصنف بهذه الترجمة الى تضعيف ما رواه ابو داؤد وغيره من حديث علي مرفوعا ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب ولا صورة ولا جنب وفيه نظر لان الحديث قد صححه ابن حبان والحاكم فيحتمل ان يكون المراد بالجنب من يتهاون بالاغتسال ويتخذ تركه عادة حتى تفوته الصلوٰة ويحتمل ان يكون المراد بالجنب من لم يرتفع حدثه كله ولا بعضه لانه اذا توضأ ارتفع بعض الحدث. كذا في الفتح والعمدة ـ

باب نوم الجنب

اي في بيان جواز النوم للجنب من غير وضوء كما روى الترمذي عن عائشة رض قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينام وهو جنب ولا يمس ماء ولكن الاولى ان يتوضأ قبل ان ينام - وهذا الباب ساقط من نسخة للاستغناء عنه بالباب الآتي (ت) - وقوله صلى الله عليه وسلم في جواب سائل ايرقد احدنا وهو جنب اي ايجوز له الرقاد اذا توضأ احدكم فليرقد اي اذا اراد الرقاد فليرقد بعد التوضئ. فالامر لاباحة الرقود قبل الغسل بقرينة الاجماع على عدم وجوب الرقود (ت) -

باب الجنب يتوضأ ثم ينام

اي باب بيان ندب الوضوء للجنب اذا اراد النوم (ت) والمقصود بالباب بيان انه يستحب للجنب ان يتوضأ قبل ان ينام واستحباب الوضوء قبل النوم مذهب الائمة الاربعة وهو قول جمهور التابعين وذهب بعض اهل الظاهر الى وجوب الوضوء للجنب قبل النوم وذهب بعض اهل العلم الى انه يكره

علہ اي اگر جنب در خانہ استقرار کند بیشتر از انکہ غسل بیارد (تیسیر القاری)

النوم بدلا من الوضوء والحكمة في هذا الوضوء مع انه لا يرفع الجنابة التخفيف في الحدث فانه يرفع الحدث عن اعضاء الوضوء ولئلا يقرب به الشياطين وليمكن صعود روحه الى السماء في النوم وسيره في الملكوت فان الجنب لا يصعد بروحه وليبيت على احدى الطهارتين خشية ان يموت في منامه.

باب اذا التقى الختانان

اى في بيان حكم التقاء الختانين وهو على ما قال الشاه ولى الله الدهلوى ان الغسل عند ذلك احوط واولى ومذهب المؤلف في هذه المسئلة هذا كما صرح به (كذا في الرسالة) فميل المصنف في هذه المسئلة الى ان التقاء الختانين بدون الانزال ليس بموجب للغسل وانما يستحب الغسل عنده احتياطا وهذا مخالف لما ذهب اليه الجمهور والله اعلم۔ ولا يبعد ان يقال ان مراده بالاحوط معناه المتعارف عند السلف كما جاء لفظ الخير ولفظ ينبغي في القرآن بمعنى الواجب فلذلك لا يبعد ان يكون لفظ الاحوط باعتبار معناه الاصلى متنا ولا للموجب والله اعلم۔

ولذا قال شيخنا السيد الانور رح يمكن ان يؤول قوله هذا او يقال ان الاحوط لا ينحصر في الاستحباب بل يطلق على الواجب ايضا كما قال تعالى وبعولتهن احق بردهن فافعل ههنا لمجرد التاكيد لا للتفضيل وبيان الزيادة فيكون معنى كلام الامام البخارى انه لما تعارض الدليلان واختلفت الآثار في المسئلة اخترت الوجوب احتياطا كما يقال الاحتياط في الوجوب فحينئذ لا يكون قوله مخالفا لاجماع الصحابة واتفاق الائمة الاربعة وهذا المعنى هو الاليق بشان البخارى وجلالته ان لا يخالف اجماع الصحابة واتفاق الائمة الاربعة ولذا لم يترجم بجواز ترك الغسل وانما ترجم ببعض ما يستفاد من الحديث من غير هذه المسئلة قوله قال عثمان يتوضأ للصلاة ويغسل ذكره الخ الظاهر ان هذا كان قبل اجماع الصحابة على وجوب الغسل من مجرد التقاء الختانين ويدل على ذلك ما روى ان عثمان وعليا رض وغيرهما كانوا يفتون بوجوب الغسل من مجرد التقاء الختانين فهذا رواية لما كان اولا ثم نسخ ومثل هذا كثير في الرواة فانهم يروون الاحكام المنسوخة ولكن يكون عملهم وفتواهم على الناسخ لا على المنسوخ ولا بأس برواية المنسوخ۔ قال الكرمانى قال ابن المديني هذا حديث شاذ وقد روى عن عثمان وعلى وابى انهم افتوا بخلافه وقال يعقوب وهذا منسوخ وكانت هذه الفتيا في اول الاسلام ثم جاءت السنة بوجوب الغسل ثم حصل الاجماع به بعد ذلك قال الطيبى الجماع مفسد للصيام والحج وموجب للحد والمهر سواء انزل معه او لم ينزل وكذا يوجب الغسل سواء معه الانزال ام لا۔ انتهى۔ وقد انعقد الاجماع على وجوب الغسل في عهد عمر بعد مشاورة الصحابة۔ وعليه اتفاق الائمة الاربعة ولم يخالف فے

ذلك الرد اوُد الظاهری ولا یعبأ بخلافه قال ابو عبد الله[علا] البخاری الغسل بضم الغین اسم الاغتسال من الایلاج بدون انزال احوط ای اکثر احتیاطا من ترك الغسل وعن الاکتفاء بغسل الفرج والتوضی وذلك الآخر بفتح الخاء ای ذلك الوجه الآخر وذلك الحدیث الآخر الذی یدل علی عدم وجوب الغسل وهو حدیث عثمان وابی بن کعب وفی نسخة الآخر بالمد وکسر الخاء وفی نسخة الاخیر ای آخر الامرین من فعل الشارع انما بیناه لاختلافهم ای انما ذکرناه اشعارا باختلاف الصحابة فی الوجوب وعدمه او ذکره لاختلاف المحدثین فی صحته وعدمها کذا فی شرح الکرمانی وشرح شیخ الاسلام زکریا الانصاری وانما کان هذا الاختلاف قبل ان یبلغهم النسخ فلما بلغهم النسخ رجع من قال بالوضوء فی الاکسال وترك عمله السابق فقد علموا ان الماء من الماء انما کان رخصة فی اول الاسلام ثم امرهم النبی صلی الله علیه بالاغتسال فاتفق الصحابة علی وجوب الاغتسال بالاکسال واجمعوا علیه وما رآه المؤمنون ای الصحابة الکرام حسنا فهو عند الله حسن

قوله والماء انقی ای انظف وهذا اللفظ انسب لنسخة الآخر بفتح الخاء ولفظ الآخر بفتح الخاء اشارة الی حدیث الماء من الماء وهو منسوخ باجماع الصحابة والتابعین فقول المصنف الهمام رحمه الله تعالی وذلك الآخر ان قری بفتح خاء آخر کان منه میلا لمذهب داؤد الظاهری وان قری بالمد وکسر الخاء کان میلا منه الی النسخ کما هو مذهب الجمهور ای ان حدیث الماء من الماء منسوخ وعلی ذلك اجماع الصحابة والتابعین واجماع الائمة المجتهدین فالالیق بشان الامام البخاری وشان امامته وجلالته ان لا یخالف الاجماع وهو الاحوط فی الدین ۔

باب غسل[علا] مایصیب من فرج المرأة

ای انه لازم حین الاکسال وعدم الامناء کذا فی الرسالة تم کتاب الغسل ولله الحمد والمنة اللهم اغسل عنا الاوزار واجعلنا من الطاهرین الابرار بحق سید نا ومولانا محمد سید الاصفیاء والاخیار وآله الاشراف الاطهار وازواجه الطیبات الطاهرات واصحابه المهاجرین والانصار وسلام علی المرسلین والحمد لله رب العالمین۔

علا قوله قال ابو عبد الله الغسل احوط گفت مؤلف ابو عبد الله بخاری دریں صورت غسل کردن نزدیک تراست باحتیاط یعنی بر تقدیرے کہ ناسخ ثابت نشود وذلک الاخیر انما بیناه لاختلافهم واین حدیث اخیر کہ دلالت می کند بعدم وجوب غسل بیان نکردہ ام آنرا مگر از جہت اختلاف صحابہ کہ بعضے فتوی بعدم وجوب دادہ اند وبعضے بہ وجوب والماء انقی وآب یعنی غسل کردن پاکیزہ کنندہ تر است تیسیر القاری صفہ ۱۱ ج ۱۔ علا ای ذکر شستن انچہ میرسد مرد را از فرج زن نزد التقاء بے انزال از رطوبت وجز آن

شیخ الاسلام صفہ ۳۰۷ ج ۱۔

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الحيض

اى هذا الكتاب فى بيان احكام الحيض ومايكون من جنسه كالنفاس والاستحاضة ولما فرغ المصنف رح من بيان احكام الطهارة من الاحداث شرع فى بيان الطهارة من الحيض الذى هو من الانجاس والحيض فى اللغة السيلان من حاض الوادى اذا سال۔ وفى الشرع سيلان الدم من الرحم بعد البلوغ فى ايام معتادة على وجه الصحة۔ والاستحاضة جريانه فى غير اوقاته على وجه المرض من عرق فمه بادنى الرحم يسمى العاذل بالذال المعجمة قال ابن رشد اتفق المسلمون على ان الدماء التى تخرج من الرحم ثلاثة دم حيض وهو الخارج على جهة الصحة ودم استحاضة وهو الخارج على جهة المرض وانه غير دم الحيض لقوله صلى الله عليه وسلم انما ذلك عرق وليس بالحيضة ودم نفاس وهو الخارج مع الولد كذا فى بداية المجتهد ص۴۲ ج ۱۔ قالوا ودم الحيض يخرج من قعر الرحم ودم الاستحاضة يسيل من عرق فمه الذى يسيل منه فى ادنى الرحم وسمى بالعاذل۔ قوله وقول الله عز وجل ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء فى المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن۔ الى قوله ويحب المتطهرين معنى الآية۔ ان الحيض قذر لنتنه ونجاسته فينبغى ان يعتزل عنه ويجتنب عن القربان والمباشرة فى حالة الحيض ولكن اخراج الحائض من البيت كما كانت اليهود تفعله غلو وافراط وقربانها فى زمن الحيض كما كانت النصارى تفعله تفريط فالاعتزال عن قربانهن ومباشرتهن مع المخالطة معهن فى البيوت فى الاكل والشرب غاية الاعتدال ونهاية التوسط بين افراط اليهود وتفريط النصارى۔ ولما كان الاعتزال مختلف المراتب اختلف الفقهاء فى تحديدها فمنهم من ذهب الى ان المراد فى الآية هو الاعتزال فى الجماع فقط بدليل قوله عليه الصلاة والسلام اصنعوا كل شئ الا النكاح اى الجماع فقط ومنهم من ذهب الى ان المراد به الاعتزال فى الجماع وما فى حكمه من المباشرة الفاحشة تحت السرة الى الركبة فجعلوا مايقرب من الجماع فى حكم الجماع وادخلوا الجماع والمباشرة كليهما تحت الاعتزال

المامور به

وهذا

هو منشأ

الاختلاف۔

باب کیف کان بدء الحیض[1]

یعنی انہ کیف کان ابتداؤ ھذا الجنس وکیف ظھر من ستر العدم الی بساط الوجود ولا یخفی انہ لا یختص باول احوالہ اذ لیس المراد بیان اول الحال من احوال الحیض دون احوالہ المتوسطۃ او احوالہ الاخیرۃ بل المقصود بیان ابتداء ھذا الجنس فی عالم الحس وھذا کما ذکرنا فی بدء الوحی مفصلا فارجع البصر الیہ کرتین۔

قولہ وقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم ھذا شیٔ کتبہ اللہ علی بنات آدم یعنی انہ شیٔ کتبہ اللہ تعالیٰ علی بنات آدم تغذیۃ لاجنتھن خلافا لبعضھم فانھم قالوا کان اول ما ارسل الحیض علی نساء بنی اسرائیل ابتلاء لھم بالتشدیدات التی کانت عندھم فی الحیض کذا فی شرح بن الملقن والرسالۃ وقال الحافظ العسقلانی ماحاصلہ ان ابتداء الشدۃ فی الحیض وطول مکث النساء فیہ انما کان من نساء بنی اسرائیل والا فاصل الحیض ثابت من زمن حواء علیہا السلام کما روی الحاکم باسناد صحیح من حدیث ابن عباس رضـ ان ابتداء الحیض کان علی حواء علیہا السلام بعد ان اھبطت من الجنۃ انتہی محصلہ وقیل المراد بالارسال ارسال حکمہ فان الحیض لم یکن لہ قبل ذلک حکم من حلۃ او حرمۃ فاول ما ارسل وانزل الحکم فی ذلک کان علی لسان انبیاء بنی اسرائیل وقیل لان اللہ تعالیٰ قطع عن نساءھم الحیض عقوبۃ لھن ولازواجھن لکثرۃ عنادھم ومضت علی ذلک مدۃ ثم ان اللہ تعالیٰ رحمھم واعاد حیض نساءھم الذی جعلہ اللہ سبحانہ جوا دنسلھم فلما اعادہ علیھن کان ذلک اول الحیض بالنسبۃ الی مدۃ الانقطاع فاطلق الاولیۃ علیہ بھذا الاعتبار لانھا من الامور النسبیۃ واللہ تعالیٰ اعلم۔

وقال تعالیٰ فی زکریا علیہ السلام واصلحنالہ زوجہ یعنی رد اللہ الیھا حیضتھا فان المرأۃ اذا ارتفع حیضھا لاتحمل قولہ غیر ان لاتطوفی بالبیت واذ لا طواف بالبیت فلا سعی ایضا اذ السعی مرتب علی الطواف بالبیت۔ قولہ وضحی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن نساءہ بالبقر ای سبع منھن۔ فان النساء فی ذلک الوقت کن سبعا۔

باب الامر للنساء اذا نفسن

ای فی بیان الحکم المتعلق بالنساء اذا حضن ماذا یفعلن فی وقت الحیض کذا وردنی بعض الروایات وفی اکثر النسخ والروایات ساقط والمراد بہ الامر للحائض باداء مناسک الحج سوی الطواف اذا حاضت فان المراد بالنفساء فی الحدیث الحائض وحدیث الباب ظاھر المناسبۃ بکلا البابین۔

---

[1] یعنی حیض کیسے شروع ہوا اور اسکا آغاز کب سے ہوا اور اسبارہ میں کیا احکام نازل ہوئے۔

[2] مروی است کہ دران وقت ہفت زن بودہ اند۔ کذا فی تیسیر القاری ص۱۱۸ ج۱۔

باب غسل الحائض رأس زوجها وترجيله

اى تسريح شعر رأسه وتنظيفه والمقصود بيان جواز استخدام الزوجة الحائضة وهو اجماع وانه لا بأس بهذا القدر من المخالطة ولا يجب الاعتزال عن الحائض بالكلية كما زعم اليهود

باب قراءة الرجل فى حجر امرأته وهى حائض

يعنى يجوز قراءة القرآن فى محل النجاسة ولبقرب من موضعها اذا كانت النجاسة مستورة غير مكشوفة ـ وكون الرجل فى حجر امرأته نوع من المخالطة والقربان فلا بأس بهذا القدر قوله فتأتيه بالمصحف الخ اشارة الى جواز حمل الحائض العلاقة التى فيها المصحف لكن من غير مسه ووجه ادخال حديث عائشة رض فى الباب ان ثيابها بمنزلة العلاقة والشارع بمنزلة المصحف لانه حامله وفى جوفه ـ

باب من سمى النفاس حيضا

اى فى بيان جواز اطلاق النفاس على الحيض واطلاق الحيض على النفاس لانهما سواء فى الحكم حاصل ما اراده البخارى ان اطلاق الحيض على النفاس ـ والنفاس على الحيض شائع فيما بين العرب فكان ما ثبت من الاحكام للحيض ثابتا للنفاس ايضا فلم يصرح الشارح بالتفصيل هذا غرضه من حيث القصة فتدبر وتشكر كذا فى الرسالة ـ واعترض بانه لا مطابقة بين الحديث والترجمة فان الذى فى الحديث انفست اى احضت ففى الحديث تسمية الحيض نفاسا ـ لا تسمية النفاس حيضا فكان ينبغى ان يقول باب من سمى الحيض نفاسا ـ واجيب بان البخارى اراد التنبيه على ان حكم دم النفاس وحكم دم الحيض فى ترك الصلاة وغيرها واحد ولما لم يجد البخارى حديثا على شرطه فى حكم النفاس استنبط من هذا الحديث ان حكمهما واحد لانه اذا كان الحيض نفاسا وجب ان يكون النفاس حيضا لاشتراكهما فى التسمية من جهة اللغة لان الدم هو النفس وقال شيخنا الاكبر مولانا الشاه السيد محمد انور رح غرض البخارى بهذه الترجمة الاشارة الى ان دم النفاس هو دم الحيض كان منصرفا الى غذاء الجنين فمتى تمت مدة الحمل وحصلت الولادة انفتح فم الرحم وخرج منه ذلك الدم اذ بالحمل كان فم الرحم منسدا وكان دم الحيض محتبسا فى الرحم منصرفا الى غذاء الجنين فاذا انفتح فم الرحم تنفس بالدم فالنفاس هو بعينه دم الحيض ففيه اشارة الى ان الحامل لا تحيض كما

هو مذهب

السادة

الحنفية رح

باب مباشرة الحائض [1]

اى فى بيان حكم التقاء بشرتها ببشرة بعلها بدون الجماع اى فى بيان حكم ملامسة الرجل ببدن الحائض بدون الجماع وهو انه لا يجوز لمن لا يثق بنفسه والمباشرة بمعنى ملاقاة البشرة البشرة - لا بمعنى الجماع فانه ظاهر الحرمة -

قال الشاه ولى الله الدهلوى قدس الله سره يعنى انها جائزة فيما فوق الازار واما فيما تحت الازار فلا يجوز خلافا لبعض العلماء فانهم يجوزون ذلك مع التوقى عن الفرج وموضع الدم - وقوله ايكم يملك اربه الظاهر من هذا الكلام ان مذهب عائشة رضى الله عنها كراهة المباشرة لغير المتوثق بنفسه كذا فى الرسالة والارب بكسر الهمزة وسكون الراء وبمهملة اى فرجه وروى بفتح الهمزة والراء اى حاجته اى شهوته والمعنى ايكم اضبط لفرجه او شهوته فلا يخشى عليه ما يخشى عليكم ودنت اعلم ان مذهب ابى حنيفة وابى يوسف ومالك والشافعى انه يحرم عليه ما بين السرة والركبة وهو المراد بما تحت الازار دليل حديث الباب ودليل مارواه ابو داؤد عن حكيم بن حزام عن عمه انه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يحل لى من امرأتى وهى حائض قال لك ما فوق الازار ومذهب محمد بن الحسن واحمد انه لا يحرم ما سوى الفرج بدليل حديث مسلم عن انس ان اليهود كانوا اذا حاضت المرأة فيهم لم يؤاكلوها فقال النبى صلى الله عليه وسلم اصنعوا كل شئ الا النكاح - وحديث الباب عن عائشة رض عند محمد واحمد محمول على الاستحباب لكن يأباه قولها فى الحديث ايكم يملك اربه فانه ظاهر فى التشديد والتغليظ كما قال شيخ الاسلام الدهلوى فى شرحه الفارسى فى ص ۳۱۳ ج ۱ وقال العارف الشعرانى ويؤيد الاول اى قول الجمهور ظاهر قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فان ما بين السرة والركبة يطلق عليه قربان ومن حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه انتهى وهذا كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا اى بمباشرة مباديه القريبة او البعيدة فضلا عن مباشرته وكقوله تعالى ولا تقربوا الفواحش فلا يبعد ان يقال ان المراد بالاعتزال فى قوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض هو الاعتزال عن الجماع والمراد بالقربان المنهى عنه فى قوله تعالى ولا تقربوهن هو المباشرة بين السرة والركبة ويكون معنى قوله صلى الله عليه وسلم الا النكاح - النكاح وما قاربه ولا يبعد ان يكون القصر فى قوله صلى الله عليه وسلم اصنعوا كل شئ الا النكاح قصرا

---

[1] اى در بيان اختلاط نمودن مرد وپيوستن بدن وے به بدن حائض نه بمعنى جماع كه ظاہر الحرمت است شيخ الاسلام ص ۳۱۳ ج ۱ -

اضافيا بالنسبة الى المواكلة والمشاربة والمساكنة مع الحائض لا بالنسبة الى المباشرة بين السرة والركبة ـ قوله امرهان تتزر فى فور حيضتها ثم يباشرها المراد بالمباشرة ملاقاة البشرة البشرة وليس المراد به الجماع وقال ابن بطال فى الحديث بيان قوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض ان المراد به الجماع لا المؤاكلة والاضطجاع فى ثوب واحد ونحو ذلك)

بَابُ تَرْكِ الْحَائِضِ الصَّوْمَ

اى فى ايام حيضتها قيل ترك ذكر الصلاة لان تركها الصلاة واضح من اجل ان الطهارة شرط فى صحة الصلاة وهى غير طاهرة فلا يمكن اداءها فى حالة الحيض بخلاف الصوم فانه لا يشترط له الطهارة فكان تركها للصوم من باب التعبد ـ والاظهر ان عدم ذكر الصلاة ههنا لاجل انه يعقد لها بابا علحدة كما سيأتى باب لا تقضى الحائض الصلاة وامتياز الصلاة عن الصوم بان الصوم يجب قضاءه والصلاة من الحائض لا تصح اصلا لا اداء ولا قضاء ـ

قوله ما رأيت من ناقصات عقل ودين الى قوله قلن وما نقصان ديننا اعلم ان هذا السؤال ليس بدليل نقصان عقلهن ودينهن فانهن لاجل غفلتهن ونقصان عقلهن غفلن عن نقصان عقلهن والمراجعة فى القول الى الرسول دليل نقصان الدين وفى الحديث دليل على ان النقص من الطاعات نقص فى الدين وان ملاك الشهادة العقل ـ

بَابُ تَقْضِى الْحَائِضُ الْمَنَاسِكَ كُلَّهَا اِلَّا الطَّوَافَ بِالْبَيْتِ

اى تؤدى الحائض المناسك المتعلقة بالحج والعمرة سوى الطواف فالمراد بالقضاء هو نفس الاداء والفعل لا القضاء المصطلح واستعماله على هذا الوجه كثير مراده بذلك انه يجوز للحائض والجنب قراءة القرآن وروى عن مالك نحوه ـ اى الجواز مطلقا ـ وروى عنه الجواز للحائض دون الجنب لان الحائض اذا لم تقرأ نسيت القرآن بخلاف الجنب فان مدة الجنابة لا تطول وذهب الجمهور الى المنع مطلقا ـ واعلم ان البخارى ذكر فى هذا الباب ستة من الآثار واستدل بها على جواز قراءة القرآن للحائض والجنب مطلقا سواء كان قليلا او كثيرا وفى كل ذلك مناقشة واستدل عليه الجمهور باحاديث صريحة وردت

علہ قوله ما رأيت من ناقصات عقل ودين الخ اينجا ہم از مکملات ومقدمات جواب است ومقصود از ان اشتی آں اے ارباب عقل خالص مرد دانا وضابط وہشیار باصفت نقصان عقل ودین اینہا ست نہ آنکہ در واقع ناقصات عقل ودین سوائے این فرقہ باشند کہ درین صفت از ارباب باینہا نرسد وقوله فذلك من نقصان دينها اگرچہ بعرض پیدائش خدا تعالے است ونہ مئے را در ان دخل نیست ولہذا آثم نمی گردد و ملوم نباشد ولیکن ہمیں پیدا کردن آنہا برین حال حط کردن درجۂ اینہا ست از مدارج مردان

(شرح شیخ الاسلام) ص ۳۱۶/۱

يمنع الجنب والحائض عن قراءة القرآن۔ ومنها حديث علي رضؓ قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحجبه عن القرآن شيء ليس الجنابة رواه اصحاب السنن وقال الترمذي حسن صحيح وصححه ابن حبان ايضا۔ ومنها حديث ابن عمر رضؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقرأ الحائض ولا الجنب شيئا من القرآن اخرجه الترمذي وابن ماجه ومنها حديث عبد الله بن رواحة ان رسول الله صلى الله وسلم نهى ان يقرأ احدنا القرآن وهو جنب رواه الدارقطني وقال اسناده صالح وقال الترمذي وهو قول اكثر اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين ومن بعدهم مثل سفيان الثوري وابن المبارك والشافعي واحمد واسحاق قالوا لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئا من القرآن۔ الخ وقال اهل الحقيقة القرآن كلام الله تعالى والكلام من صفات الحق تعالى الطاهر المقدس فلا يناسبه ان يبرز من محل موصوف بالقذارة كذا في الميزان الكبرى للشعراني ص ۱۱ ولما لم يصح عند البخاري في هذا الباب شيء ذهب الى جواز قراءة القرآن للجنب والحائض من غير تفصيل بين القليل والكثير والعمد والنسيان على خلاف ما ذهب اليه الجمهور واستدل لذلك بما صح عنده ولكن لا يخفى انه استدلال بالعمومات والاطلاقات المحتملات والجمهور تمسكوا بالنصوص الواضحات المحكمات وهي صحاح وحسان ولو كانت كلها ضعافا لكان المجموع حجة كما قال الحافظ العسقلاني في هذا الباب۔ لم يصح عند المصنف في هذا الباب شيء من الاحاديث الواردة في ذلك وان كان مجموع ما ورد في ذلك تقوم به الحجة عند غيره۔

قوله يذكر الله على كل احيانه وجه الاستدلال منه ان الذكر اعم من ان يكون بالفاظ القرآن او بغيرها۔ قوله فيكبرون بتكبيرهم ويدعون بدعائهم والدعاء اعم من ان يكون بالدعاء المذكور في القرآن او في الحديث ۔ قوله ان هرقل دعا بكتاب النبي صلى الله عليه وسلم وجه الاستدلال منه ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث كتابا الى الكافر وكتب فيه شيئا من القرآن مع علمه بانه كافر غير طاهر فجوز مسه وقراءته له فدل ذلك على جواز القراءة للجنب۔ واجيب عنه بان الكتاب كان مشتملا على اشياء غير الآيتين فاشبه ما لو ذكر بعض القرآن في كتاب الفقه والتفسير فانه لا يمنع قراءته ولا مسه عند الجمهور لانه ليس بقرآن خالص بل هو غير القرآن خالط في اثنائه شيء من القرآن بطريق الاقتباس وايضا لم تكن كتابة الآية في الكتاب لغرض التلاوة وانما كانت لمحض الدعوة والتبليغ وايضا لم تكن قراءة هرقل على قصد التلاوة ولم يكن يعلم انه قرآن وانما كانت قراءة هرقل لاجل انه كتاب جاء اليه وقد جوز فقهاء الحنفية قراءة آية او آيتين اذا لم يكن بقصد التلاوة مثل ان يقرأ ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار بنية الدعاء۔ ومثل ان يقرأ سورة الفاتحة بنية الثناء وقد نص احمد انه يجوز مثل ذلك في المكاتبة لمصلحة التبليغ وقال به كثير من الشافعية۔ وغيرهم من اهل العلم

قوله اني لاذبح وانا جنب وقال الله عز وجل ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه اراد ان الذبح مستلزم شرعا لذكر الله والتسمية عند الذبح بمقتضى هذه الآية

فدل على انه يجوز للجنب تلاوة القرآن۔

باب الاستحاضة

اى فى بيان حكم الاستحاضة ومطابقة الحديث للترجمة ظاهرة لاشتماله على بيان حكم الاستحاضة وهو ترك الصلاة والصوم فقوله انما ذلك عرق يعنى انه ليس دم الرحم حتى يوجب ترك الصلاة والصوم بل هو دم العرق حكمه حكم الرعاف والجرح السائل وليس بالحيضة لانه يخرج من عرق فمه فى اقصى الرحم۔ ودم الاستحاضة ليس من الرحم بل من عرق آخر قريب من الرحم۔ يسمى العاذل بالذال المعجمة

باب غسل دم الحيض

هذه الترجمة اخص من الترجمة المتقدمة فى كتاب الوضوء وهى غسل الدم وفى فتح البارى اعلم انه قد اجمعت الامة على نجاسة دم الحيض ومع ذلك استعمل فى غسله لفظ النضح والمراد به الغسل قطعا ولذا قال السادة الحنفية ان المراد بالنضح فى قوله صلى الله عليه وسلم ينضح بول الغلام هو الغسل الخفيف لامجرد الرش۔

باب اعتكاف المستحاضة

اى فى بيان جواز الاعتكاف للمستحاضة فى المسجد عند الامن من تلويث المسجد ولم يأمرهن النبى صلى الله عليه وسلم بالاعتكاف فى المسجد ابتداء ولم يرغبهن فى ذلك اصلا ولكن لما فعلن ذلك بانفسهن لم ينه عنه صريحا واشار الى كراهته بقوله آلبر تردن فهو اباحة مع الكراهة لحضورهن فى الجماعة فالسكوت على اعتكافهن من باب الاغماض والمسامحة فقط

باب هل تصلى المرأة فى ثوب حاضت فيه

اى بعد غسل ما اصابه من الدم وقبله وكان مما يخفى عنه غرض الباب اثبات حين ان ذلك لمكان اعتياد النساء قبل الاسلام بتبديل الثياب بعد انقطاع الحيض ولكن بين ذلك واجباره على انفسهن

كذا فى الرسالة۔

عله استحاضه روان شدن خون است از فرج زن در غیر ایام حیض وآن خون از رگ می بر آید بلکه از رگے که نزدیک برحم است وآنرا عاذل می گویند کذا فی تیسیر القاری ص۱۲۳ ج۱۔ للشیخ نور الحق الدهلوی۔

باب الطيب[1] للمرأة عند غسلها من المحيض

اى فى بيان استحباب استعمال الطيب عند الغسل من الحيض للمرأة الغير المحرمة المراد بالترجمة ان تطييب المرأة عند الغسل من الحيض متأكد بحيث انه رخص للحادة التى حرم عليها استعمال الطيب فى شئ منه مخصوص (فتح البارى) والحاصل ان التطييب عند غسل الحيض سنة مطلوبة۔

باب دلك المرأة نفسها اذا تطهرت من المحيض الخ

اى بيان استحباب دلك المرأة بدنها عند اغتسالها من المحيض واستعمال خرقة مُطَيَّبَةٍ بمسك او طيب آخر لازالة رائحة كريهة والدلك مذكور فى طريق مسلم ولم يخرجه المصنف لانه ليس على شرطه وبهذا يظهر المطابقة بين الحديث والترجمة والله اعلم۔ والمقصود بهذا الباب بيان كيفية الغسل من المحيض والغرض من ذكر الفرصة الممسكة الاشارة الى المبالغة فى ازالة النتن والدلك طريق من طرقها قوله فامرها كيف تغتسل قال خذى فرصة من مسك فتطهرى بها اى تنظفى بها ولما كانت حقيقة الاغتسال معلومة لكل احد وكان السؤال عن القدر الزائد فى هذه الطهارة المخصوصة ارشدها الى الامر الزائد المخصوص بطهارة الحيض والله اعلم۔

باب غُسل المحيض

بضم الغين والمحيض بمعنى الحيض۔ وبفتح الغين والمحيض بمعنى مكان الحيض (ت) اى غسل دم الحيض يعنى ان غسل المرأة من الحيض كغسلها من الجنابة سواء غير انه يزيد على ذلك استعمال الطيب (مجمع البحرين۔ وعمدة القارى) قوله توضئى بها المراد به معناه اللغوى اى تنظفى وتطهرى (ك) بها اى بالفرصة الممسكة۔

باب امتشاط المرأة عند غسلها من المحيض

اى فى بيان استحباب الامتشاط اى تسريح شعر رأسها عند غسل الحيض فانه لما ثبت بالحديث الامر بالامتشاط عند غسل الاحرام فعند غسل الحيض بالطريق الاولى لان المقصود منه التنظيف (ع)

---

[1] اى در بيان استعمال خوشبو مرزن را نزد غسل وے از حيض۔ شيخ الاسلام ص۳۲۳ ج ۱۔

باب نقض المرأة شعرها عند غسل المحيض

يعني هل هو واجب ام لا والظاهر من الحديث الوجوب وانما سقط عن المرأة في غسل الجنابة لكثرة الابتلاء ولنزوم الحرج كذا في الرسالة ووجوب النقض هو مذهب احمد والجمهور على الاستحباب التاكيدي ومطابقة الحديث بالترجمة من حيث انه لما ثبت نقض الشعر عند غسل الاحرام ثبت عند غسل المحيض بالطريق الاولى۔

باب قول الله عز وجل[1] مخلقة وغير مخلقة

اي باب في بيان تفسير قوله تعالى مخلقة وغير مخلقة فاراد البخاري تفسير هذا اللفظ من القرآن الكريم بما ورد الحديث لان فيه ذكر المضغة والمضغة مخلقة وغير مخلقة وغرض البخاري من وضع هذا الباب الاشارة الى ان الحامل لا تحيض لان اشتمال الرحم على الولد يمنع خروج دم الحيض لانه يصير غذاء للجنين وهو قول ابي حنيفة والاوزاعي واحد قولي الشافعي وقال مالك والشافعي في اظهر قوليه انها تحيض فقد اخرج الحكيم الترمذي في نوادر الاصول وابن جرير وابن ابي حاتم عن ابن مسعود قال النطفة اذا استقرت في الرحم اخذها ملك الارحام بكفه فقال يا رب مخلقة ام غير مخلقة فان قيل غير مخلقة لم تكن نسمة وقذفها الرحم دما وان قيل مخلقة قال يا رب ذكر ام انثى شقي ام سعيد وما الاجل وما الاثر وما الرزق وباي ارض تموت الخبر وهو في حكم المرفوع قال ابن المنير ادخل المؤلف هذه الترجمة في ابواب الحيض لينبه بها على ان دم الحامل ليس بحيض لان الحمل ان تم فالرحم مشغول به وما ينفصل عنه من دم انما هو رشح غذائه او فضلته او نحو ذلك (من دم فاسد لعلة) فليس بحيض وان لم يتم وكانت المضغة غير مخلقة مجها الرحم مضغة مائعة حكمها حكم الولد فكيف يكون حكم الولد

---

[1] هر دو صفت مضغه اند در قرآن و مراد از مخلقة ظاهرا آنچه تام شده خلقت او بعظم و لحم و دمیدن روح و مالابد آن بدلیل فخلقنا المضغة عظاما الآية و غير مخلقة آنچه هنوز باین آفرینش پیرایه نیافته و باین اشارت می کند لفظ حدیث چه نوشتن این امور در بطن مادر در وقت تمام خلقت است و غرض از ایراد این ترجمه در کتاب الحیض چنانکه گفته اند تنبیه است بر آنکه خون که ظاهر شود حامله را از مخرج معتاد حیض نیست زیراکه رحم مشغول است درین هنگام بتربیت جنین بخون حیض و آنچه نمودار شود گاهی رشحه غذای جنین و فضله اوست یا ناشی از علت است و بسیاری از آثار و اخبار که در آن ظهور حیض مقابل آمده ظهور حمل را و نحو آن شاهد اند بدین مدعا
آه شیخ الاسلام ص ۳۲۶ ج ۱-

حیضا انتہی وبالجملۃ غرض البخاری بہذا الباب تقویۃ مذہب من یقول ان الحامل لاتحیض وھو قول ابی حنیفۃ واصحابہ والثوری والاوزاعی واحمد بن حنبل۔ واحتجوا لذلک بماروی عن ابی سعید الخدری رض ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم قال فی سبایا اوطاس لاتوطأ حامل حتی تضع ولا غیر ذات حمل حتی تحیض حیضۃ رواہ احمد وابو داؤد والحاکم واسنادہ حسن کذا فی التلخیص الحبیر ص ۱۲/۲۳ فجعل النبی صلے اللہ علیہ وسلم غیر ذات الحمل فی مقابلۃ الحامل وجعل استبراءھا بالحیض فدل ذلک ان الحیض لایجتمع مع الحبل وعن علی رض قال ان اللہ رفع الحیض عن الحبلی وجعل الدم مما تغیض الارحام وعن ابن عباس رض قال ان اللہ رفع الدم عن الحبلی وجعلہ رزقا للولد رواھما ابن شاہین وقد اتفق العلماء علی ان الاستبراء انما یکون بالحیض فلو اجتمع الحبل مع الحیض لم یکن للاستبراء معنی فان الشرع جعل الحیض علامۃ لبراءۃ الرحم فلو امکن الحیض من الحامل لم یبق الحیض امارۃ للاستبراء فکأنہ رفع لباب الاستبراء من الشرع وھو کما تری واللہ اعلم۔

قولہ فاذا اراد اللہ ان یقضی خلقہ ای یتم خلقہ وھذا ھو المراد بقولہ مخلقۃ وقد علم بالضرورۃ انہ اذا لم یرد خلقہ تکون غیر مخلقۃ وھذا وجہ مناسبۃ الحدیث للترجمۃ وقد صرح بذلک فی حدیث رواہ الطبرانی باسناد صحیح من حدیث ابن مسعود رض قال اذا وقعت النطفۃ فی الرحم بعث اللہ ملکا فقال یارب مخلقۃ او غیر مخلقۃ فان قال غیر مخلقۃ مجھا الرحم دما کذا فی ارشاد الساری وفیہ اشارۃ الی ان کتابۃ ھذہ الامور انما تکون بعد تمام الخلقۃ۔ واللہ اعلم

باب کیف تہل الحائض بالحج والعمرۃ

قال الشارح القسطلانی فی معناہ لیس المراد بالکیفیۃ الصفۃ بل بیان صحۃ اھلال الحائض ای بیان جواز ذلک وعندی انہ علی الظاہر والغرض اثبات صفۃ الاھلال اذا اھلت الحائض وھی ان یکون اھلالھا مقرونا بالغسل وان کان ذلک الغسل فی اثناء الحیض وغسل عائشۃ رض یحتمل ذلک۔ کذا فی الرسالۃ وغرض الکلام ان الحیض لیس من محظورات الاحرام فیجوز للحائض ان تہل للحج ولیست الحائض ممنوعۃ عن الاحرام واللہ اعلم۔

باب اقبال المحیض وادبارہ

ای فی بیان حکم اقبال المحیض وحکم ادبارہ وھو ان حکم الاقبال غیر حکم الادبار کما ھو ظاہر من الحدیث او فی بیان کیفیۃ الاقبال والادبار وھل ھو بالالوان او باتیان ایام العادۃ او فی بیان مایعرف بہ اقبال الحیض وادبارہ او فی بیان

علامة الاقبال والادبار وما يعرف به اقبال الحيض وادباره اعلم انه قد اتفق العلماء على ان اقبال الحيض يعرف بالدفعة من الدم فی وقت امكان الحيض واختلفوا فی ادباره فقيل يعرف بالجفوف وهو ان يخرج ما يحتشی به جافا وقيل بالقصة البيضاء واليه ميل البخاری رح يعنی ان القصة البيضاء علامة لانتهاء الحيض وابتداء الطهر - واعترض على من جعل الجفوف علامة للطهر - بان القطنة قد تخرج جافة فی اثناء الحيض فلا يدل ذلك على انقطاع الحيض بخلاف القصة وهی ماء ابيض يدفعه الرحم عند انقطاع الحيض يتبين به نقاء الرحم تشبيها بالجص وهو النورة قال مالك سألت النساء عنه فاذا هو امر معلوم عندهن يعرفنه عند الطهر كذا فی فتح الباری وقال الحافظ العينی - وعند اصحابنا الحنفية علامة ادبار الحيض وانقطاعه الزمان والعادة فاذا ضلت عادتها تحرت وان لم يكن لها ظن اخذت بالاقل فالزمان والعادة هو الفيصل بينهما عند ابی حنيفة واصحابه واما عند الشافعی واصحابه فاختلاف الالوان هو الفيصل وبه قال مالك واحمد كذا فی باب غسل الدم من عمدة القاری ص $\frac{905}{1}$ فاقبال الحيض وادباره عند الامام الشافعی بالصفة ای بصفة الدم فان كان اسود فهو حيض والا فهو استحاضة وعند السادة الحنفية اقبال الحيض وادباره بالعادة اسے باتيان وقتها المعتاد للحيض وذهابه لا بصفة الدم ويؤيده النظر الصحيح على سائر الاحداث فان الوانها غير معتبرة كالغائط والبول وانما الاحكام فی انفسها لا لالوانها وقوله تعالی فی دم الحيض قل هو اذی فلفظ الاذی لا يختص بلون دون لون واعلم ان مسئلة اعتبار الحيضة والاستحاضة باعتبار اختلاف الالوان تسمی مسئلة التمييز بالالوان وهذا مذهب الامام الشافعی - وعند الامام ابی حنيفة الالوان كلها طمث وحيض سوی البياض وظاهر صنيع البخاری فی هذا الباب يدل على انه اختار مذهب ابی حنيفة انه لا عبرة للالوان وانما العبرة بالعادة والايام فان قول ام المؤمنين لا تعجلن حتی ترين القصة البيضاء صريح فی ان الالوان كلها حيض سوی البياض والله اعلم -

وحقيقة المسئلة

انه لا بد من الفرق بين دم الحيض والاستحاضة لاختلاف احكامهما من ترك الصلاة والصيام والطواف بالبيت واللبث فی المسجد فاختلف الفقهاء فی المستحاضة اذا تمادی بها الدم متی يكون حكمها حكم الحائض كما اختلفوا فی الحائض اذا تمادی بها الدم متی يكون حكمها حكم المستحاضة فلابد حينئذ من تمييز الحيضة عن غيرها ليتميز احكامهما فهو اما باللون او بالعادة المعروفة عندها فقال ابو حنيفة تقعد ايام عادتها ان كانت لها عادة وان كانت مبتدأة قعدت اكثر الحيض وذلك عنده عشرة ايام وما زاد على ذلك فهو استحاضة - ولا اعتبار بالتمييز عنده وقال مالك فی المشهور عنه انه لا اعتبار بالعادة وانما الاعتبار بالتمييز فاذا كانت

مميزة ردت الى التمييز والا لم تحض اصلا وتصلي ابدا هذا في الشهر الثاني والثالث واما في
الشهر الاول فعنه روايتان اشهرهما انها تمكث اكثر الحيض وقال الشافعي تعمل على التمييز ان كانت
من اهل التمييز وان كانت من اهل العادة عملت على العادة وان كانت من اهلهما معا فله في
ذلك قولان احدهما تعمل على التمييز والثاني على العادة فالمراد بالمميزة هي التي تميز بين
الدمين اي التي تفرق بين دم الحيض والاستحاضة باللون والقوام والريح فان دم
الحيض اسود ثخين ودم الاستحاضة رقيق احمر لا نتن له وبالجملة ان الشافعي رح اعتبر
التمييز بامرين بلون الدم وبالعادة ورتب بينهما حيث قال اذا اجتمع الامران التمييز
والعادة بان كانت لها عادة وتمييز قدم التمييز وان لم تكن مميزة ردت الى عادتها
وهو الصحيح من مذهب مالك رح - وقال احمد ان كان لها عادة وتمييز ردت الى العادة
فان عدمتها ردت الى التمييز فان عدمتهما فعنه روايتان احدهما تمكث اقل الحيض و
الثانية ترد الى غالب عادة النساء وهو ست او سبع فالامام احمد قدم العادة على [عله]
التمييز على عكس ما ذهب اليه الامام الشافعي - قوله لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء
قيل هذه الكناية عن خروج القطنة التي تحتشي بها المرأة حائفة كانها جصة لا تخالطها صفرة
والمعنى ان عائشة الصديقة رض جعلت لهن علامة الطهارة عن الحيض رؤيتهن
القطنة شبيهة بالجصة وقيل القصة شئ كالخيط الابيض يخرج من قبل النساء
بعد انقطاع الدم فيكون علامة لطهرهن وعلى هذا الكلام على الحقيقة ليس فيها

عله قال محدث الهند الشاه ولي الله الدهلوي رح في شرحه الفارسي على الموطا صفحہ ۱۷ ظاهر مذهب
شافعي آنست كه استحاضه را از حيض بدو چيز ميتوان شناخت يكے عادت دوم تميز لون اما عادت
پس بدليل حديث ام سلمه لتنظر عدد الايام والليالي واما تميز لون فلقوله صلى الله عليه وسلم فانه دم
اسود يعرف ولفظ اذا اقبلت الحيضة فاتركي الصلوة بر هر دو محتمل است پس اگر زن را عادت وتميز هر
دو متحقق باشد تميز متقدم است در اعتبار والا رجوعست الى العادة وابو حنيفة مي گويد كه بهر تقدير مستحاضه
را بعادت رد بايد كرد والله اعلم كذا في المصفى صفحہ ۱۷ عله بودند زنان كه مي فرستادند بسوئے عائشه
بقطني يا جامه پاره كه در آن لته بودے كه در روے زردي بود از اثر خون حيض كه بعد نهادن آن در فرج
براے امتحان وتحقيق طهري فرستادند پس مي گفت عائشه در جواب شتابي مكنيد بديدن زردي
تا آنكه ببينيد لته هيچ زرده سفيد كه در آن اثر زردي ونحو آن نباشد و كلام محمول بر استعاره يعني
تشبيه است و بعضے تفسير كنند بآب سفيد كه دفع مي كند آنرا رحم نزد انقطاع حيض ومرويست از مالك
كه پرسيده زنان را از تفسير آن پس ظاهر شد كه آن چيز نيست معلوم نزد اينها كه مي بيند آن را نزد
طهر و برين تقدير كلام بے تجوز درست
باشد

شيخ الاسلام ص ۳۲۸ ج ۱ -

كناية والاستعارة تريد بذلك الطهر من الحيضة يعني افتت عائشة للمستفتيات عن وقت الطهارة عن الحيض بانها ما دامت الصفرة باقية ليست طاهرة بل لا بد من رؤيتهن القطنة شبيهة بالجصة نقية صافية (لت) قوله وبلغ ابنة زيد بن ثابت ان نساء يدعون بالمصابيح من جوف الليل ينظرن الى الطهر اي الى ما يدل على الطهر من القطنة (لت)۔

قوله فقالت ما كان النساء يصنعن هذا وعابت عليهن وانما عابت عليهن ذلك مع ان فيه حرصا على الطاعة والتحري بالعبادة لتصلين العشاء في وقتها لان الدم قد انقطع۔ لانه تكلف وتعمق لم يكن مثل هذا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم اذ ربما يكون في آخر ايام الحيض ان المرأة ترى الطهر ساعة ثم يرجع الدم وهو كله حيض فلا يحكم بالطهر ما لم يغلب على الظن ان الدم قد انقطع بالكلية ولا يعود بعد ذلك مثل المريض ينتقل من المرض الى الصحة تدريجا ولا يحكم بوجوب الصوم عليه الا اذا غلب على الظن انه حصلت له القوة على الصوم ويحتمل ان يكون العيب لكون الليل لا يتبين به البياض الخالص من غيره فيحسبن انهن طهرن وليس كذلك فيصلين قبل الطهر كذا في التعليق المحمود صـ۸ وشرح القسطلاني صـ۱۱ ج۲۔

وقال كثير من اهل العلم انما عابت ذلك لتكلفهن فيما لا يلزم عليهن اذ لا يلزم عليهن تفحص الطهر والنظر فيه الا اذا قمن لصلوة الصبح وفيه نظر لانه يجب النظر والفحص في الليل بالاتفاق ليصلين العشاء ان وجدن الطهر في وقتها والوجه ان يقال وجه العيب النظر والفحص في وسط الليل وانما يلزم التفحص عن الطهر في آخر الليل اذا بقي من الليل قدر ما يمكن فيه الغسل واداء الصلاة والى ذلك يشير لفظ جوف الليل وان تنزلنا عن ذلك فعندي الكلام وجهان آخران احدهما انه كان مقصودهن من النظر في جوف الليل التفحص عن لون الدم ومعرفة صفرته وكدرته ليحكمن بالطهر ان كان اصفر فالعيب في الحقيقة متعلق بالغاء الصفرة والكدرة لا بالتفحص والتجسس وقد جاء هذا المعنى عن عائشة الصديقة مصرحا فقد اخرج الدارمي عن عمرة قالت كانت عائشة تنهى النساء ان ينظرن ليلا في المحيض وتقول انه قد يكون الصفرة والكدرة والثاني انهن

عله ارادہ دارد عائشہ ازین کلام بیان طہر از حیض کہ حاصلش دیدن سفیدی خالص است و ہمین است مذہب امام ابوحنیفہ و مالک و شافعی شیخ الاسلام صـ$\frac{۳۲۸}{۱ج}$ عله و خبر رسید دختر زید بن ثابت را کہ جمع زنان میطلبند چراغہا در میان شب دمی نگرند بسوے طہر کہ حاصل شدہ یا نہ بسوے کہ سفید رنگ آن شیخ الاسلام صـ$\frac{۳۲۸}{۱ج}$ عله پس گفت دختر زید بن ثابت نبودند زنان صحابہ کہ میکردند این را وعیب گرفت برین زنان کہ مدار تحقیق برین نہید اند انکہ در وقت شب اگرچہ چراغ باشد متشخص نمیشود در ان رنگ آب تیسیر القاری صـ$\frac{۱۲۵}{۱ج}$ و شیخ الاسلام می نویسد و عیب کرد برایشان این را بجہت بودن آن تکلف بے فائدہ زیرا چہ متمیز نمی شود بچراغ سفیدی خالص از نیم رنگ صـ۳۲۸ ج۱۔

كن ينظرن الى القطنة ليقضين صلاة العشاء فرددت عليهن وعابت وانما عابت عليهن لان قضاء العشاء غير لازم عندها في مثل هذه الصورة وهو قول سعيد بن جبير وقال ابو حنيفة يلزمها قضاء صلاة العشاء ان طهرت في آخر وقتها وعند الشافعي يلزمها قضاء المغرب والعشاء كليهما والله اعلم كذا في المسوى والمصفى للشاه ولى الله الدهلوى ص۶٦ ج۱. وقال صاحب التلويح يشبه ان يكون ما بلغ ابنة زيد عن النساء كان في ايام الصوم لينظرن الطهر بنية الصوم لان الصلاة لاتحتاج لذلك لان وجوبها عليهن انما يكون بعد طلوع الفجر كذا في عمدة القارى ص۱۲۹ ج۲. وقال شيخنا السيد الانور وجه العيب عندى التعمق والتكلف الزائد على قدر الحاجة فان الشرع لم يكلفهن بهذا التضييق والتفحص بهذه الدرجة وانما كان يكفي لهن الاكتفاء ببلة الكرسف اذا كانت عادتهن معلومة لهن فاذا وضعن الكرسف ثم لم يرين عليها اثرا من البلة حين يقمن لصلاة الصبح صلين العشاء ولا اثم عليها بهذا التاخير بعد ما التبين لها في الوقت فصارت معذورة من هذه الجهة فان رأين الكرسف عند القيام من النوم مبلولة ملوثة عددن انفسهن حائضات قوله ذلك بكسر الكاف عرق بكسر العين يسمى بالعاذل اى ان ذلك دم عرق يسمى بالعاذل وليست بالحيضة بفتح الحاء كما نقله الخطابي عن اكثر المحدثين وقيل بالكسر على ارادة الحالة لكن الفتح هنا اظهر اى الحيض قال وقال النووى هو متعين او قريب من المتعين لانه صلى الله عليه وسلم اراد اثبات الاستحاضة ونفي الحيض فاذا اقبلت الحيضة قال النووى يجوز هنا الكسر والفتح جوازا حسنا اهـ فان كان بالفتح كان المراد بها ايام حيضتك فيكون ردا الى العادة وان كان بالكسر كان المراد بها الحالة التي تكون للحيض من قوة الدم في اللون والقوام فيكون ردا الى التمييز بالالوان والعمل بالتمييز فدعي الصلوة اى اتركيها واذا ادبرت اى تولت ايام عادتك او حالة حيضتك فاغتسلي وصلي اى اغتسلي مرة واحدة واشتغلي بصلاتك

فائدة

قد اشتهر في هذه المسئلة عنوانان وسياقان الاول سياق الاقبال والادبار والثاني سياق عدة الايام والليالي اخرجه مالك في المؤطا من حديث ام سلمة. وهذا السياق صريح فيما ذهب اليه السادة الحنفية ان العبرة بايام العادة لا بالالوان والسياق الاول اقرب الى نظر السادة الشافعية فانه يؤمي الى التمييز بالالوان فان لفظ الاقبال والادبار يشير الى ان دم الحيض شيئ متميز بنفسه ومغاير لدم الاستحاضة ويؤيده ما جاء في رواية لابي داؤد فانه دم اسود يعرف والائمة الحديث ايضا يفرقون بين السياقين حيث يخطئون الراوي اذا تفرد بذكر احد السياقين مكان السياق الآخر ويفردون لكل عنوان وسياق بابا علحدة وعليه مشى ابو داؤد في

سنه فبوّب مرة بمن قال تدع الصلاة في عدة الايام والليالي۔ ومرةً اُخرى۔ باب اذا اقبلت الحيضة تدع الصلاة الخ۔ وبالغ في الفرق بين السياقين حتى ان من ذكر من الرواة احد السياقين مكان الآخر نسبه الى الوهم ولا يظهر من كلام البخاري انه راعى هذا الفرق امرلا۔ والذي يظهر من صنيع الرواة انهم لا يفرقون بين هذين العنوانين حيث يذكرون احدهما مكان الآخر وهو الظاهر من روايات البخاري قالت السادة الشافعية عنوان الاقبال والادبار يؤيد مسلك الذاهبين الى التمييز بالالوان فان لفظ الاقبال والادبار يدل على ان دم الحيض متميز بنفسه يعرف اذا اقبل واذا ادبر فالاحالة على الادبار مشعر بان دم الحيض مغاير لدم الاستحاضة من جهة اللون والصفة كما ورد في رواية ابي داؤد فانه دم اسود يعرف فانه يدل على ان اعتبار دم الحيض بلونه وقوله يعرف معناه تعرفه النساء باعتبار لونه وثخانته كما تعرفه باعتبار عادته قلنا ان لفظ الاقبال والادبار وان كان بحسب النظر الظاهر اقرب الى القول بتمييز الالوان لكنه في الحقيقة يؤل الى ان العبرة للعادة لان الامام البخاري اخرج حديث الاقبال والادبار في ص۴۷ في باب اذا حاضت في شهر ثلاث حيض۔ وفيه ولكن دعي الصلاة قدر الايام التي كنت تحيضين فيها۔ فظهر انها كانت معتادة تعرف الاقبال والادبار بالايام التي كانت تحيض فيها لا بالالوان واما قوله صلى الله عليه وسلم فانه دم اسود يعرف فان صح فهو محمول على الاغلب اي ان دم الحيض في غالب الاحوال يكون اسود وليس المراد به ان دم الحيض لا يكون الا اسود فانه خلاف الواقع اذ قد يكون احمر او اصفر كما يدل عليه رواية الترمذي۔ ولا يخفى عليك ان ارجاع روايات الاقبال والادبار الى عدة الايام والليالي وقدرها اهون واسهل من العكس فان احاديث عدة الايام والليالي صريحة واضحة في معناها لا مجال فيها للتاويل وروايات الاقبال والادبار ليست كذلك بل اذا جمعت جميع طرقها والفاظها ظهر لك انها اقرب الى اعتبار ايام العادة بل تبيّن لك ان هذا الاختلاف انما هو اختلاف السياقات والعبارات فقط والمعنى واحد ولما ظن حضرات المحدثين ان سياقات الايام والليالي تخالف سياقات الاقبال والادبار الدالة على التمييز بالالوان حاولوا اعلال روايات عدة الليالي والايام وليس الامر كذلك اللّٰهم الا ان يقال انما ارادوا محافظة العنوانات والسياقات بتمامها لئلا يدخل سياق حديث في سياق حديث آخر ويبقى كل حديث متميزا عن حديث آخر بسياقه وعنوانه رحمة الله تعالى عليهم اجمعين وعلينا معهم بتطفلهم وببركة تراب اقدامهم آمين يا ارحم الراحمين۔

باب لا تقضي الحائض الصلاة

اي لا تؤديها زمن الحيض ولا بعده فالمراد بالقضاء هو مطلق الاداء والمقصود

بيان عدم وجوب الصلاة على الحائض وروى عن السلف انه يستحب للحائض عند وقت كل صلاة ان تتوضأ وتجلس فى مسجد بيتها تسبح وتهلل مقدار اداء الصلاة لو كانت طاهرة حتى لاتبطل عادتها كذا فى منية المفتى للحنفية وروى ذلك عن عقبة بن عامر ومكحول . وفى الدراية يكتب لها ثواب احسن صلاة كانت تصلى قوله اتجزى احدانا ان كان بفتح التاء فمعناه اتقضى احدانا صلاتها التى لم تصلها فى زمن الحيض ولفظ صلاتها حينئذ منصوب على المفعولية اى مفعول تجزى وان كان بضم التاء من الاجزاء فمعناه اتكفى احدانا الصلاة الحاضرة اى صلاة ايام الطهر فقط ولا تحتاج الى قضاء الصلوات التى فاتت زمن الحيض وعلى هذا تكون صلاتها مرفوعة على الفاعلية .

باب النوم مع الحائض وهى فى ثيابها

اى فى بيان جواز النوم مع زوجته الحائض والحال انها فى ثيابها المعدة للحيض ولعل الغرض بذلك ان الاعتزال المامور به فى قوله تعالى فاعتزلوهن فى المحيض انما هو فى حق الجماع والمباشرة لا فى حق النوم والمضاجعة مع الحائضة كما تفعل اليهود .

باب من اتخذ ثياب الحيض سوى ثياب الطهر

اى فى بيان مشروعية اتخاذها اى لا بأس باتخاذ ثياب للحيض على حدة سوى الثياب التى تلبسها فى حالة الطهر وتصلى فيها بل هو احسن وازكى واطيب وليس من الاسراف قوله فاخذت ثياب حيضتى قال ابن بطال فان قيل هذا الحديث يعارض قول عائشة وما كان لاحدانا الا ثوب واحد تحيض فيه قيل لا تعارض فان حديث عائشة فى بدء الاسلام لقيام الشدة والقلة قبل الفتوح من الغنائم فلما فتح عليهم اتسعت واتخذ النساء ثيابا للحيض سوى ثيابهن فى اللباس فاخبرت ام سلمة رض عن ذلك الوقت . (عمدة القارى)

باب شهود الحائض العيدين ودعوة المسلمين ويعتزلن المصلى

يعنى ان شهود النساء مواطن الخير والبركة ومجالس العلم مستحسن بشرط ان يكون ذلك الشهود مامونا من الشر والمفسدة والخير خير مالم يتغير لونه او طعمه او ريحه باختلاط الشر اى باختلاط الرجال وغيره وقال تعالى والرجز فاهجر . وقال تعالى ويحرم عليهم الخبائث وقال تعالى وذروا ظاهر الاثم وباطنه قوله وتعتزل الحيض المصلى احترازا عن مخالطة الرجال وتنزيها لمكان الخير عن التلويث بالمعصية والفتنة قوله فحدثت عن اختها قيل هى ام عطية وقيل غيرها وعليه مشى الكرمانى وعلى تقدير ان تكون ام عطية فلم نقف على تسمية زوجها ايضا .

باب اذا حاضت فی شهر ثلاث حیض و ما یُصدَّق النساء فی الحیض والحمل فیما یمکن من الحیض

ای فی بیان حکم المرأة اذا ادعت انها حاضت فی شهر واحد ثلاث حیض فهل تصدق فیه اشار البخاری الی ان ذلک ممکن وان المرأة تُصَدَّقُ فیه اذا ادعت ذلک فیما یمکن من تکرار الحیض والآیة دالّة علی ان قولها مقبول فیه وجمیع تعالیق الباب دالة علی انه لیس فی الحیض تحدید وانما هو مُفوَّض الی قول المرأة لکن فیما یمکن ومحل الاستدلال بحدیث الباب تفویض الایام الیهن من غیر تعیین والله اعلم۔ فان اطلاق الشارع قدر الایام صادق بان یکون فی اشهر ثلاث حیض وانها مُصَدَّقة فی الحیض وقدره اعلم ان العلماء اختلفوا فی اقل الحیض واکثره ولم یصح فیه حدیث عن النبی صلی الله علیه وسلم ولذا ذهب مالک الی انه لا حد لاقل الحیض ولا لاقل الطهر الا بما بیَّنَتْه النساء ولعله غرض البخاری یشیر الی انه لاحد لاقل الحیض واکثره لکن فیما یمکن کما فوّض النبی صلی الله علیه وسلم الامر الی فاطمة واقل ایام الحیض عند الشافعی واحمد یوم ولیلة وعند ابی حنیفة رحمه ثلاثة ایام۔ واما اکثر الحیض فعند ابی حنیفة عشرة ایام وعند مالک والشافعی واحمد اکثر الحیض خمسة عشر یوما واحتج سادتنا الحنفیة فی ذلک بقوله صلی الله علیه وسلم اقل الحیض ثلاث واکثره عشر وقد روی هذا الحدیث عن عبد الله بن مسعود وابی امامة وابی سعید الخدری ومعاذ بن جبل وواثلة بن الاسقع وانس بن مالک وعائشة رضی الله عنهم ومن اراد الوقوف علی تخاریجها فلیراجع نصب الرایة للحافظ الزیلعی وعمدة القاری ص۳۰۹ ج ۲۔ للحافظ العینی وقد جاء هذا الحدیث من طرق مختلفة کلها ضعیف لکن یحصل بالمجموع قوة۔ ولیس فی الباب حدیث غیره حتی یُؤخذ به ویرجح هو علی هذا والعمل به اولی من العمل بالبلاغات والحکایات المرویة عن نساء مجهولات ومع هذا لا نکتفی بذلک بل نقول ما ذهبنا الیه ثابت بالآثار المنقولة عن الصحابة فی هذا الباب راجع لذلک عمدة القاری واخرج الترمذی فی کتاب الایمان ص۹۶۔ عن ابی هریرة مرفوعا ما رأیت من ناقصات عقل ودین اغلب لذوی الالباب وذوی الرأی منکن قالت امرأة منهن وما نقصان عقلها ودینها قال شهادة امرأتین منکن بشهادة رجل ونقصان دینکن الحیضة فتمکث احداکن الثلاث والاربع لا تصلی ففی هذا الحدیث اشارة الی ان اقل ما تمکث الحائض ثلاث فهذه عدة احادیث عن النبی صلی الله علیه وسلم بطرق متعددة ترفع الضعیف الی الحسن والمقدرات الشرعیة مما لا یدرک بالرأی فالموقوف فیها فی حکم المرفوع بل تسکن النفس ویطمئن بکثرة ما جاء فیه عن الصحابة والتابعین ولم یعلم فی خلافه حدیث حسن ولا ضعیف فینبغی ان یتمسک به ویعض علیه بالنواجذ وکیف وهو مذهب جمهور الصحابة کما صرح به ابن الهمام والله سبحانه اعلم۔

قوله انها حاضت فی شهر ثلاثا صدقت وهو قول احمد وقال ابو حنیفة لا تصدق (المرأة فی انقضاء العدة) فی اقل من شهرین (ای فی اقل من ستین یوما) وقال الاخری وابو یوسف ومحمد لا تصدق فی اقل من تسعة وثلاثین یوما لان اقل الحیض عندهم ثلاثة ایام وقال الشافعی لا تصدق فی اقل من اثنین وثلاثین یوما بان تطلق وبقی من الطهر لحظة فتحیض یوما ولیلة وتطهر خمسة عشر ثم هکذا (ت) قوله وقال عطاء ای ابن ابی رباح اقراءها جمع قرأ بفتح القاف وضمها والمراد اقراءها فی زمن العدة ما کانت ای قبل العدة ای تصدق عند موافقة عادتها کیف کانت (ت) وقال الکرمانی معناه اقراءها فی زمن العدة ما کانت قبل العدة ای لو ادعت فی زمان الاعتداد اقراء معدودة فی مدة معینة کفی شهر مثلا وان کانت معتادة بما ادعتها فذاک (ت)

قوله وقال عطاء ایضا الحیض یوم الی خمسة عشر اشار بذلک الی ان اقل الحیض عنده یوم مع لیلته وان اکثره خمسة عشر یوما بلیالیها (ت) وهو مذهب الامام الشافعی وعند الحنفیة اقل الحیض ثلاثة ایام واکثره عشرة ایام کما تقدم تفصیله

قوله سألت ابن سیرین عن المرأة تری الدم بعد قرئها بضم القاف وفتحها ای بعد طهرها لا حیضها بقرینة لفظ الدم بخمسة ایام فهل یمکن ان یعد هذا الدم حیضا جدیدا ام لا وهل یحتمل ان تکون هذه الخمسة الایام اقل الطهر ام لا قال النساء اعلم بذلک یعنی ان قلن انها حیض قبل هذا ما قاله الکرمانی ورده غیره بان ابن سیرین انما ذکر ذلک فی امرأة سألته عمن تحیض خمسة ایام ثم رأت دما زائدا علیها کیف یکون حکم الزائد فقال هی اعلم بذلک یعنی التمییز بین الدمین راجع الیها فیکون المرئی فی ایام عادتها حیضا وما زاد علی ذلک استحاضة فلیس المراد بعد قرئها بعد طهرها بل بعد حیضها (ت) وهکذا قال الحافظ العینی حیث قال- قال الکرمانی قوله بعد قرئها ای بعد طهرها لا بعد حیضها بقرینة لفظ الدم والغرض منه ان اقل الطهر هل یحتمل ان یکون خمسة ایام ام لا قلت لیس المعنی هکذا وانما المعنی ان ابن سیرین سئل عن امرأة کان لها حیض معتاد ثم رأت بعد ایام عادتها خمسة ایام اقل او اکثر فکیف یکون حکم هذه الزیادة فقال ابن سیرین هی اعلم بذلک یعنی التمییز بین الدمین راجع الیها فیکون المرئی فی ایام عادتها حیضا وما زاد علی ذلک استحاضة ولیس المراد من قوله بعد قرئها ای طهرها کما قال الکرمانی بل المراد بعد حیضها المعتاد کما ذکرنا کذا فی عمدة القاری ص۱۳۹ ج۲-

---

عه پرسیدم محمد بن سیرین را از حکم زنے که بہ بیند خون را بعد از حیض خود بہ پنج روز یعنی این خون از حیض جدید داین پنج روز نہ اقل طہر می تواند شد یا نہ قال النساء اعلم بذلک گفت ابن سیرین زنان دانا ترند بآن - شیخ الاسلام ص۳۳۲/۱۲ اگر گویند که حیض است قبول باید کرد تیسیر القاری ص۱۲۷ ج۱-

قوله دعى الصلاة قدر الايام التى كنت تحيضين فيها وجه دلالته على الترجمة ابهام قدر الايام وعدم تعيين الشارع ذلك وهو محتمل على ان يكون فى الشهر ثلاث حيض وكونها مصدقة فى الحيض وقدره لانه فوض اليها ذلك)

باب الصفرة والكدرة فى غير ايام الحيض

اى فى بيان الصفرة والكدرة اللتين تراهما المرأة فى غير ايام الحيض يعنى انهما ليستا من الحيض ولا تمنعان الصلاة والصوم قال الحافظ العسقلانى رح يشير بذلك الى الجمع بين حديث المتقدم فى قولها حتى ترين القصة البيضاء وبين حديث ام عطية المذكور فى هذا الباب ان حديث عائشة رض محمول على ما اذا رأت الصفرة والكدرة فى ايام الحيض واما فى غيرها فعلى ما قالته ام عطية رض كذا فى الفتح يعنى ان الكدرة او الصفرة اذا كانت فى ايام الحيض فهى تعد من الحيض كما يدل عليه حديث عائشة واما اذا ظهرت فى غير ايام الحيض فليست من الحيض كما فى حديث ام عطية كنا لا نعد الكدرة والصفرة شيئا العينى كنا لا نعد الكدرة والصفرة فى غير الايام المعتادة شيئا يوجب احكام دم الحيض من منع الصلاة والصوم وقراءة القرآن واما فى ايام الحيض فكنا نعد كلا من الصفرة والكدرة حيضا وذهب بعض اهل العلم الى ان الكدرة والصفرة حيض مطلقا سوء كان فى الايام المعتادة او غيرها وهو قول مالك رح - قال ابن بطال ذهب جمهور العلماء فى معنى الحديث الى ما ذهب اليه البخارى فى ترجمته فقال اكثرهم الصفرة والكدرة حيض فى ايام الحيض خاصة وبعد ايام الحيض ليس بشئ وروى هذا عن علىؓ وبه قال الثورى والاوزاعى وابو حنيفة ومحمد والشافعى واحمد واسحاق وقال ابو يوسف ليس قبل الحيض حيض و فى آخر الحيض حيض وقال مالك حيض فى ايام الحيض وغيرها واظن ان حديث ام عطية لم يبلغه كذا فى عمدة القارى

وقال ابن رشد ذهب قوم الى ظاهر حديث ام عطية ولم يروا الصفرة والكدرة شيئا لا فى ايام الحيض ولا فى غيرها ولا باثر الدم بعد انقطاعه لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم دم الحيض فانه دم اسود يعرف ولان الصفرة والكدرة ليست بدم وانما هى من سائر الرطوبات التى ترخيها الرحم ومنهم من رجح حديث عائشة فجعل الصفرة والكدرة حيضا سواء ظهرت فى ايام الحيض او فى غير ايامه مع الدم او بلا دم فان حكم الشئ الواحد ليس يختلف ومن رام الجمع بين الحديثين قال ان حديث عائشة فى ايام الحيض وحديث ام عطية فى غير ايام الحيض كذا فى بداية المجتهد صلى ج ۱ وهذا هو غرض البخارى بهذه الترجمة فافهم ذلك واستقم

باب عرق الاستحاضة

ای باب فی بیان ان دم الاستحاضة دم عرق لیس مثل دم الحیض وحکمہا مختلف قال العلامة القاری ۔ حاصله ان ھذا الدم لیس من الرحم بل من عرق الفجر والشق فسال منه وھذا العرق اسمه عاذل وھذا العرق فمه فی ادنی الرحم فھذا الدم یخرج من عرق فی اقصی الرحم ثم یجتمع فیه ثم ان کان فیه جنین تغذی به ولم یخرج منه شئ وان لم یکن ثمه جنین خرج فی اوقات الصحة علی ما استقرله من العادة وھذہ من عرق فی ادناہ کذا فی المرقاة ص۳۷۹ ج۱ قوله فامرھا ان تغتسل یحتمل ان یکون امرھا بالغسل لکل صلاة او امرھا بالغسل فی الجملة وفی روایة ابی داؤد فامرھا بالغسل لکل صلاة فکانت تغتسل لکل صلاة امتثالا للامر واحتیاطا وتنظیفا من الدم والا فالامر لا یقتضی التکرار ۔

باب المرأة تحیض بعد الافاضة

ای فی بیان حکم المرأة التی تحیض بعد طواف الافاضة (ای بعد الرجوع من عرفات وطواف الزیارة) وھی التی تسمی ایضا طواف الزیارة وھی من ارکان الحج یعنی ھل تنفر وتترك طواف الوداع فالجواب نعم تترك وتنفر ۔ (ع) ای یجوز لها ترك طواف الوداع لاجل الحیض

باب اذا رأت المستحاضة الطهر[1]

ای انقطاع الحیض لا انقطاع الدم اذ الکلام فی المستحاضة حال قیام الاستحاضة وھی التی لا ینقطع دمها وکون الطهر بھذا المعنی ساعة باعتبار معرفتها دم الحیض ودم الاستحاضة قاله السندی ویؤیدہ ما قال التیمی مراد البخاری بقوله فی الترجمة اذا رأت الطهر اذا اقبل دم الاستحاضة الذی ھو دم العرق الذی یوجب الغسل والصلاة وميزته من

---

[1] چون بہ بیند مستحاضہ طہر را بانقطاع خون یا بمرور ایام حیض کہ معتاد بود ۔ گفتہ است ابن عباس در ینصورت غسل کند ونماز گذارد واگرچہ طہر یک ساعت باشد وبیاید یعنی جماع کند ودر اشیوے او بیان اباحت است از قول ابن عباس برخلاف انچہ منقول است از ابراہیم نخعی وحکم وزہری وغیر ایشان از منع وطی وتنبیہ کرد برجواز آن بطریق عقل بقول خود الصلاة اعظم یعنی چوں جماع بطریق اولے است کہ چون نماز گذارد جائز باشد اورا چہ نماز عظیم است ونزدیکی آن در ہنگام عدم طہارت ممتنع ونزدیک ۔ کذا فی شرح شیخ الاسلام ص۳۳ ج۱ ۔ در ترجمہ حکم مستحاضہ گرفتہ ودر حدیث حکم حیض است گویا اشارت است بآن کہ حکم انقطاع استحاضہ مثل حکم انقطاع حیض است بلکہ در ینجا قیاس باولویت است چہ استحاضہ مطلقا مانع از نماز نبود ۔

تیسیر القاری ص۱۲۸ ج۱

دم حیضہا و ھی طہر من الحیض کذا فی شرح الکرمانی و اختارہ الحافظ العسقلانی فی الفتح وذھب الحافظ العینی الی ان المراد بالطہر ھو انقطاع الدم والمعنی ھذا باب فی بیان ان المستحاضۃ اذا رأت الطہر بان انقطع دمہا تغتسل وتصلی ولو کان ذلک الطہر ساعۃ وھذا ھو المعنی الذی قصدہ البخاری بہذہ الترجمۃ فان الترجمۃ قد نص فیہا علی الطہر وحقیقتہ انقطاع الدم وتسمیۃ دم الاستحاضۃ طہرا۔ مجاز لا داعی ولا فائدۃ کذا فی عمدۃ القاری ص۱۷۲ ج ۲۔

والاولی ان یقال ان غرض البخاری بہذہ الترجمۃ الاشارۃ الی امرین الاول انہ لا تحدید فی اقل الطہر واورد لذلک اثر ابن عباس فانہ یدل علی ان اقل الطہر عندہ ساعۃ وعند جمہور الفقہاء اقل الطہر خمسۃ عشر یوما والثانی انہ یجوز وطی المستحاضۃ کما فی سنن ابی داؤد ان حمنۃ کانت مستحاضۃ وکان یاتیہا زوجہا۔ وقال ابن عباس الصلاۃ اعظم من الجماع واشار بذلک الی الرد علی من قال انہ لا یاتیہا زوجہا الا ان یخاف زوجہا العنت وضم البخاری الترجمۃ علی الاستحاضۃ واورد فیہ حدیث الحیض اشارۃ الی ان حکم انقطاع دم الاستحاضۃ ھو حکم انقطاع دم الحیض

باب الصلاۃ علی النفساء وسنتہا

ای فی بیان جواز صلاۃ الجنازۃ علی النفساء وان کانت ھی لا تصلی ولا تصوم لکنہا طاھرۃ العین وفی بیان سنتہا ای فی بیان طریقۃ الصلاۃ علی النفساء من انہ یقوم الامام عند وسطہا۔ وھذا ھو الحکم لمطلق المرأۃ وھو مذھب الامام الشافعی رح فی سنۃ القیام یقوم الامام للرجل حذاء راسہ وللمرأۃ عند وسطہا والمقصود[علہ] من ایراد ھذہ الترجمۃ فی کتاب الحیض الاشارۃ الی اتحاد حکم الحائض والنفساء فی طہارۃ الذات۔ لان ذاتہا لو کانت نجسۃ لما قام النبی صلی اللہ علیہ وسلم عندھا ولفہا بالصلاۃ علیہا فدل ذلک ان حکمہا حکم سائر النساء واللہ اعلم۔

باب

ھذا باب بلا ترجمۃ لانہ بمنزلۃ الفصل عن الباب السابق ذکر فیہ حدیث میمونۃ للاشارۃ الی ان عین الحائض والنفساء طاھرۃ وان قرب الحائض واصابۃ الثوب للحائض لا یضر فی الصلاۃ تم شرح کتاب الحیض والحمد للہ رب العالمین والصلاۃ والسلام علی سید الانبیاء والمرسلین وعلی آلہ واصحابہ اجمعین۔

علہ مقصود از ایراد این ترجمہ در کتاب الحیض اشارت باتحاد حکم حائض ونفساء است در طہارت ذات آنہا چہ اقبال بر نفساء بنماز وایستادہ شدن نزدوی بنعت اتصال اگر ذات وے نجس بودے روا نشدی خصوصا جناب مصطفی صلی اللہ علیہ وسلم بلکہ حکم آن حکم سائر زنان است در اقبال واتصال بنماز بسوے آن شیخ الاسلام ص۳۳۶ / ۱۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله واصحابه اجمعين اما بعد فهذه رسالة وجيزة سميتها الافاضة والاستفاضة في الشرح الجملي لاحاديث الحيض والاستحاضة لتكون تكملة لشرح كتاب الحيض۔ فاقول وبالله التوفيق۔

اعلم ان الكلام في الاحاديث الواردة في هذا الباب بحيث تتفق به الاخبار وتجتمع به الآثار ويطمئن به القلب والفكر وينشرح به الصدر قد استصعبه العلماء الاعلام وخاض فيه اقوام فزلت الاقدام۔ فاني لهذا العبد المستهام ان يقوم في هذا المقام ويلقي قلمه بين الاقلام ولكن لا يخفى على ذوي البصائر والافهام ان رب رمية من غير رام۔ فاقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق۔ وبه الاعتصام۔ ان المسائل في هذا الباب كثيرة لكن المهم اللائق بالمقام خمس۔

المسئلة الاولى في بيان الحيض والاستحاضة والنفاس

اعلم ان الدماء ثلثة دم حيض ودم استحاضة ودم نفاس واصله السيلان فجريان دم المرأة من موضع مخصوص في نوبة معلومة على وجه الصحة حيض۔ واستمراره من غير نوبة على وجه المرض والعلة استحاضة ودم النفاس هي دم الحيض۔ امسكها الله تعالى في الرحم ليرسلها عند الولادة ليزلق به سبيل خروج الولد رفقا بامه فيسهل على المرأة به خروج الولد۔ ولذا اشتركا في منع الصلاة والصيام والقربان۔

والمسئلة الثانية في بيان الفرق بين دم الحيض والاستحاضة

اعلم انه لابد من التمييز والفرق بين دم الحيض والاستحاضة فاعتبر الامام ابوحنيفة التمييز بالعادة فقال ترد المستحاضة المعتادة الى عادتها ولا عبرة بالالوان۔ واعتبر الامام الشافعي التمييز بامرين بالعادة وبالالوان اما الاعتبار بالعادة فماخوذ من حديث ام سلمة رض لتنتظر عدد الايام والليالي التي كانت تحيضهن من الشهر الحديث اخرجه مالك في المؤطا وابو داؤد والاعتبار بالالوان ماخوذ من حديث فاطمة بنت ابي جبيش اذا كان دم الحيض فانه دم اسود يعرف الحديث فان في هذا الحديث دلالة على انه يعتبر التمييز بصفة الدم فاذا كان متصفا بصفة السود فهو حيض والا فهو استحاضة وفي قوله يعرف اشارة الى ان الفرق بين دم الحيض ودم الاستحاضة يعرفه النساء واما قوله صلى الله عليه وسلم اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم وصلي كما اخرجه البخاري ومسلم۔ فيحتمل[علــه] الامرين فعند الحنفية اقبال الحيض مجيئ زمانه وادباره انقطاع زمانه وانقضاء ايام عادته وعند السادة الشافعية اقباله ان يكون اسود وادباره ان يتغير الى الصفرة۔ وسنلقي عليك۔

[علــه] كما ذكره الشاه ولي الله الدهلوي في المصفى منشرح ا۔

ان شاء الله تعالى ما هو الراجح من الاحتمالين وما هو المرجوح منهما عندنا. ثم رتب الامام الشافعي بين الامرين فحيث يجتمع لها الامران العادة والتمييز يقدم التمييز بالالوان وان لم يكن لها تمييز ردت الى العادة قال الخطابي في معالم السنن. في قوله صلى الله عليه وسلم فانه دم اسود يعرف دليل على ان الدم اذا تميز كان الحكم له وان كانت لها ايام معلومة فان اعتبار الشيء بذاته وبخاصة صفاته اولى من اعتباره بغيره من الاشياء الخارجة عنه فاذا عدم التمييز فالاعتبار للايام على حديث ام سلمة انتهى. ثم ان المخاطب بقوله صلى الله عليه وسلم اذا كان كان دم الحيض فانه دم اسود. الخ انما هي فاطمة بنت ابي جبيش التي هي المخاطبة بقوله صلى الله عليه وسلم اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلاة الحديث فدل ذلك ان المراد باقبال الدم وادباره هو التمييز بصفة الدم. وعند السادة الحنفية معرفة اقبال الحيض وادباره انما هي بمعرفة العادة. وقالوا. المستحاضة اذا استمر بها الدم ان كانت مبتدئة فحيضها عشرة ايام من كل شهر والباقي استحاضة وان كانت معتادة ردت الى عادتها فاقبال ايام الحيض في المبتدأة كمال وقتها المقدر وفي المعتادة ايام عادتها في نوبتها واحتجوا بحديث ام سلمة المتقدم ذكره. وهو قوله صلى الله عليه وسلم لتنظر عدد الايام والليالي. الحديث والاستدلال مبني على قاعدة اصولية. وهي ما يقال ان ترك الاستفصال في قضايا الاحوال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة عموم الاحوال فلما لم يستفصلها النبي صلى الله عليه وسلم عن كونها مميزة او لا. دل ذلك على ان الحكم عام فيهما فعلى هذا ينبغي ان يحمل اقبال الحيضة على وجود الدم في اول ايام العادة وادبارها على انقضاء ايام العادة ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت ابي جبيش فاذا ذهب قدرها فاغسلي عنك الدم كما اخرجه البخاري بهذا السياق في باب الاستحاضة ففيه اشارة الى ان اعتبار الاقبال والادبار انما هو باعتبار مقدار ايام العادة والزمان لا بصفات الدم والالوان وكذلك ما اخرجه البخاري في باب اذا حاضت في شهر ثلاث حيض في حديث فاطمة بنت ابي جبيش هذا من قوله صلى الله عليه وسلم ولكن دعي الصلاة قدر الايام التي كنت تحيضين مكان الاقبال والادبار فيه اشارة الى ان اعتبار الاقبال والادبار باعتبار ايام العادة لا بصفات الدم والوانه. واخرج ابن حبان في صحيحه من حديث محمد بن علي ابن الحسن بن شقيق سمعت ابي يقول ثنا ابو حمزة عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة ان فاطمة بنت ابي جبيش اتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يارسول الله اني استحاض الشهر والشهرين فقال ليس ذلك بحيض ولكنه عرق فاذا اقبل الحيض فدعي الصلاة عدد ايامك التي كنت تحيضين فاذا ادبرت فاغتسلي وتوضئ لكل صلوة انتهى كذا في نصب الراية للحافظ الزيلعي ص٢٠٢ ج١. واسناده صحيح فهذا صريح في ان العبرة للعادة لا للون الدم واحتج سادتنا الحنفية في الرد الى العادة بما اخرجه مسلم في صحيحه من حديث ام حبيبة بنت جحش. امكثي قدر ما كانت تحبسك حيضتك ثم اغتسلي

عموم المقال

والامام ابو داؤد عقد لذلك بابا في سننه (باب في المرأة تستحاض ومن قال تدع الصلاة في عدة الايام التي كانت تحيض) واورد فيها احاديث غالبها صريح في ان المستحاضة ترجع الى العادة اذا كانت لها عادة ثم عقد بعد ذلك بابا آخر باب من قال اذا اقبلت الحيضة تدع الصلاة واورد فيه احاديث بعضها يدل على الرد الى العادة وبعضها على اعتبار التمييز بصفات الدم. فلا يبعد ان يكون الامام ابو داؤد قد اعقد هذا الباب للقائلين بتمييز الالوان واشار به الى ان الاقبال والادبار في الحديث محمول على تمييز الالوان. او يكون الغرض مجرد التفنن باعتبار اختلاف سياقات الحديث فالترجمة الاولى باعتبار سياق حديث ام سلمة وهو حديث مالك اخرجه في الموطا. والترجمة الثانية باعتبار الاقبال والادبار وهو اشهر سياق في هذا الباب فهو سياق مالك والبخاري ومسلم وكافة المحدثين. والجواب عما احتج به في تمييز الالوان من قوله صلى الله عليه وسلم اذا كان دم الحيض فانه دم اسود الحديث ان هذا الحديث قد تكلم فيه اهل العلم فمنهم من صححه كابن حبان والحاكم ومنهم من ضعفه كابي داؤد وابي حاتم. وقيل ان قوله فانه دم اسود يعرف مدرج في الحديث راجع مشكل الآثار ص۲۳ج۳ والمعتصر من المختصر.

وان سلمنا صحته فهو محمول على الاغلب والاكثر اي في غالب الاحوال[1] يكون اسود ثم لا دلالة ليس فيه الا بيان لون دم الحيض ونحن لا ننكر كون دم الحيض كذلك فانه يكون اسود ولكن قد يكون احمر واصفر وغير ذلك كما اخرج الترمذي عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا كان دما احمر فدينار وان كان دما اصفر فنصف دينار. ودل قول عائشة رض فيما اخرجه البخاري لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء على ان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وعن ام عطية كنا لا نعد الكدرة والصفرة تعني بعد الطهر شيئا. وقال تعالى ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والاذى لا يختص بالسواد فاذا امكن ان يكون دم الحيض اسود واحمر واصفر وكذلك دم الاستحاضة امكن ان يكون اسود واصفر وغيره فكيف يمكن ان يناط اعتبار الحيضة والاستحاضة على لون دكيف وان اللون يختلف باختلاف المزاج وان النفاس لم يعتبر فيه اللون مع انه كالحيض في الاحكام ويؤيده النظر الصحيح على سائر الاحداث فان الوانها غير معتبرة كالغائط والبول وانما الاحكام لها في انفسها لا بالوانها وقوله صلى الله عليه وسلم اذا كان ذلك اشارة الى الحيض اي اذا وجد الحيض على حسب عادتك كما نزل عليه رواية اخرى فافهم ذلك واستقم.

---

[1] كما قال الشيخ عبد الحق الدهلوي رح في اشعة اللمعات حيث قال - بدرستي آن مي باشد در غالب احوال خون سياه - ۱۲

المسئلة الثالثة

فی ذکر سیاقات احادیث الاستحاضة وبیان الفرق بینها

قال الامام احمد بن حنبل رح فی الحیض ثلاثة احادیث حدیثان لیس فی نفسی منهما شیء حدیث عائشة رض فی قصة فاطمة رض وحدیث ام سلمة رض والثالث فی قلبی منه شیء وهو حدیث حمنة قال ابو داؤد وما عدا هذه الثلاثة ففیها اختلاف واضطراب کذا فی شرح الموطا للعلامة الزرقانی وقال الحافظ ابن عبد البر فی باب المنون فی الحدیث الرابع والسبعین لنافع عن سلیمان بن یسار عن ام سلمة رض من کتاب التمهید۔ قال ابو داؤد سمعت احمد بن حنبل رح یقول فی الحیض حدیثان والآخر فی نفسی منه شیء قال ابو داؤد یعنی ان فی الحیض ثلاثة احادیث هی اصول هذا الباب احدها حدیث مالک عن نافع عن سلیمان بن یسار عن ام سلمة رض والآخر حدیث هشام بن عروة عن ابیه عن عائشة رض والثالث الذی فی قلبه منه شیء هو حدیث حمنة بنت جحش الذی یرویه ابن عقیل قال ابو داؤد وما عدا هذه الثلاثة احادیث ففیها اختلاف واضطراب قال واحادیث عدی بن ثابت والاعمش عن حبیب بن ابی ثابت وحدیث ایوب ابی العلاء فهی کلها ضعیفة لا تصح انتهی کلام ابن عبد البر فی التمهید۔ وقال فی المغنی وشرحه الکبیر ص ٣١٨ ج ١ وص ٣١٢ ج ١ الحیض علی ثلاثة احادیث حدیث فاطمة وام حبیبة وحمنة وفی روایة حدیث ام سلمة مکان حدیث ام حبیبة رض انتهی کلامه۔

واذا علمت هذا فاعلم

ان الاحادیث التی وردت فی الاستحاضة اشتهرت فیها ثلاث سیاقات بعنوانات

الاول منها

سیاق عدة اللیالی والایام وهو ما اخرجه مالک عن نافع عن سلیمان بن یسار عن ام سلمة زوج النبی صلی اللہ علیه وسلم قالت ان امرأة کانت تهراق الدماء علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم فاستفتت لها ام سلمة رض رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم فقال لتنظر عدة اللیالی والایام التی کانت تحیضهن من الشهر قبل ان یصیبها الذی اصابها فلتترک الصلاة قدر ذلک من الشهر فاذا خلفت ذلک فلتغتسل ثم لتستثفر بثوب ثم تصلی۔ قال النووی فی الخلاصة هو حدیث صحیح رواه مالک والشافعی واحمد وابو داؤد والنسائی باسانید علی شرط البخاری ومسلم۔ انتهی وهذا السیاق صریح فی ان المستحاضة المعتادة ترد لعادتها۔ میزت ام لا۔ وافق تمیزها عادتها ام خالفها وهو قول ابی حنیفه وهو مبنی علی ترک الاستفصال فانه صلی اللہ علیه وسلم لم یسألها اهی ممیزة ام لا وترک الاستفصال فی قضایا الاحوال ینزل منزلة العموم فی المقال ومذهب مالک انها ترد لعادتها اذا لم تکن ممیزة والا ردت الی تمیزها وهو اصح قول الشافعی۔

والثانی

سیاق الاقبال والادبار وهو ما روی عن عائشة رضی الله عنها فی قصة فاطمة بنت ابی حبیش اذا اقبلت الحیضة فدعی الصلاة واذا ادبرت فاغسلی عنك الدم وصلی - وهذا السیاق اخرجه مالك والبخاری ومسلم وابو داؤد والترمذی والنسائی قال ابن مندة فی صحیحه بعدما اخرجه من طریق مالك هذا اسناد مجمع علی صحته وقال الاصیلی هو اصح حدیث جاء فی المستحاضة -

والثالث

سیاق ایام الاقراء کما روی عن عائشة رضی الله عنها قالت سئل رسول الله صلی الله علیه وسلم عن المستحاضة فقال تدع الصلاة ایام اقرائها ثم لتغتسل غسلا واحدا ثم تتوضأ عند کل صلوة رواه ابن حبان واسناده صحیح کذا فی آثار السنن ص $\frac{29}{ج1}$

فهذه ثلاث سیاقات

السیاق الاول منها محمول علی المعتادة بالاتفاق کما هو مذهب ابی حنیفة رضی الله عنه وهو السیاق الذی بدأ به مالك فی المؤطا والسیاق الثانی محمول علی الممیزة عند الشافعیة وعلی المعتادة عند الحنفیة لان قوله صلی الله علیه وسلم اذا اقبلت حیضتك روی بالوجهین بفتح الحاء وکسرها ویظهر من کلام الامام البیهقی ان المحدثین یفرقون بین السیاقین حتی انهم ینسبون الوهم الی من یذکر احد العنوانین مکان الآخر - والسیاق الثالث دائر بین المحملین المحتملین ولذا لم یترجم علیه ابوداؤد علحدة بل ادرجه تحت السیاق الاول فلعله عنده اقرب الی مسلك الحنفیة والنسائی ترجم علی هذا السیاق الثالث ایضا فلعله اراد مجرد اتباع اللفظ الماثور وان لم یتخیر المصداق - وبالجملة السیاق الاول والثالث کلاهما للحنفیة وبقی السیاق الثانی فهو بظاهره وان کان اقرب الی الشافعیة لکنه بادنی تأمل یمکن حمله علی المعتادة لان حدیث الاقبال والادبار اخرجه البخاری ص۴۷ فی باب اذا حاضت فی شهر ثلاث حیض وفیه ولکن دعی الصلاة قدر الایام التی کنت تحیضین فیها فورد فیه لفظ قدر الایام مکان الاقبال والادبار فی جمع سیاق الاقبال والادبار الی سیاق عدة اللیالی والایام وهو سیاق حدیث ام سلمة الذی هو فی حق المعتادة بالاتفاق فاتضح ان اختلاف السیاق مجرد تفنن من الرواة وان المراد من قوله اقبلت وادبرت - ومن قوله قدر الایام التی کنت تحیضین فیها - واحد لا اختلاف بین السیاقین بحسب المعنی فصارت السیاقات الثلاثة للسادة الحنفیة ولله الحمد والمنة -

والمسئلة الرابعة

فی مقدار الحیض - اختلف العلماء فی اکثر ایام الحیض واقلها والمذاهب فیه معروفة وقال ابو حنیفة واصحابه اقله ثلثة ایام واکثره عشرة ـ لقوله صلی الله علیه وسلم اقل الحیض ثلاث واکثره عشر وقد روی نحوا من حدیث ابی امامة ومن حدیث واثلة بن الاسقع ومن حدیث معاذ بن جبل ومن حدیث ابی سعید الخدری ومن حدیث انس بن مالک ومن حدیث عائشة رضی الله تعالی عنهم ومن اراد الوقوف علی تخاریجها واسانیدها فلیراجع نصب الرایة صـ۱۹۱/۱ للحافظ الزیلعی رح وبالجملة فقد روی هذا الحدیث من وجوه عدیدة وطرق مختلفة کلها ضعیفة ولیس فی الباب حدیث غیره حتی یؤخذ به ویرجح هو علی هذا وقال الامام ابو حنیفة واحمد بن حنبل الحدیث الضعیف احب الی من رأی الرجال وروی عن الامام الشافعی فی الجدید ان المرسل یحتج به اذا لم یوجد سواه ـ قال الحافظ العراقی فی الفیته ـ

کان ابو داؤد اقوی ما وجد ∴ یرویه والضعیف حیث لا یجد

فی الباب غیره فذاک عنده ∴ من رأی اقوی قاله ابن مندة

وایضا فقد روی عن انس موقوفا قال ادنی الحیض ثلثة واقصاه عشرة اخرجه الدارقطنی ورجاله ثقات غیر جلد بن ایوب فهو مضعف لکن روی عنه الائمة مثل سفیان الثوری والحمادین وجریر بن حازم کذا فی الاستدراک الحسن صـ۱۳ ورواه الدارمی ورجاله رجال مسلم کما فی احیاء السنن صـ۱۳۱/۱ وروی عن عثمان بن العاص رض انه قال الحائض اذا جاوزت عشرة ایام فهی بمنزلة المستحاضة تغتسل وتصلی رواه الدارقطنی قال البیهقی بعد نقله هذا الاثر لا بأس باسناده کما فی الجوهر النقی ـ کذا فی احیاء السنن صـ۱۳ ـ وقال المحقق ابن الهمام فی الفتح والمقدرات الشرعیة مما لا تدرک بالرأی فالموقوف فیها حکمه الرفع ـ الخ کما قال الحافظ العراقی ـ

وما اتی عن صاحب بحیث لا ∴ یقال رأیا حکمه الرفع علی

ما قال فی المحصول نحو من اتی ∴ فالحاکم الرفع لهذا اثبتا

المسئلة الخامسة فی حکم المستحاضة

اعلم ان مجموع ما قیل فی هذه المسئلة اربعة اقوال ـ الغسل لکل صلاة وثلاث مرات فی الیوم والیلة ـ ومرة فی کل یوم ـ ومرة واحدة فی کل شهر والاول اشق ثم وثم والاجر علی قدر المشقة ـ وکذا فی المعتصر من المختصر وسبب اختلافهم فی هذه المسئلة هو ورود احادیث مختلفة بحسب الظاهر اختلفت علی اربعة انواع فبعضها یدل علی انها تغتسل لکل صلاة وبعضها علی انها تجمع بین الظهر والعصر بغسل

واحداً وكذلك بين المغرب والعشاء وتغتسل للصبح غسلاً واحداً. وبعضها يدل على انها تغتسل كل يوم مرة. وبعضها يدل على انها تغتسل غسلاً واحداً عند انقطاع الحيض فقط ثم تتوضأ لكل صلاة. ولما اختلفت الاحاديث على اربعة انواع تحصل في المسئلة اربعة اقوال وهذه الاحاديث المختلفة قد اوردها الامام ابو داؤد وفصلها تفصيلاً حسنا وعقد لكل قول باباً على حدة. كما هو دأبه. قد روى الغسل لكل صلاة عن ابن عمر وابن الزبير وعطاء بن ابي رباح وروى هذا عن علي وابن عباس رض. والجمع بين الصلاتين بغسل واحد قد روى ايضا عن علي وابن عباس رض. والغسل في كل يوم وليلة مرة واحدة روى عن سعيد بن المسيب وسالم بن عبد الله والحسن وعطاء. وعن سعيد بن المسيب رحمة الله تعالى انها تغتسل من ظهر الى ظهر. واستبعده مالك فقال اني لاظن حديث ابن المسيب من ظهر الى ظهر انما هو من طهر الى طهر ولكن الوهم دخل فيه. ولكن قال في المنتقى شرح المؤطا قد بين عبد الكريم الجزري في روايته عن سعيد بن المسيب انه من ظهر الى ظهر فقال تغتسل كل يوم عند صلاة الظهر. وعبد الكريم حافظ قال القاضي ابو الوليد ومعنى ذلك عندي انه شرع لها الغسل في كل يوم تجديداً للنظافة وذلك الوقت احق بالغسل لما يختص به من الحر وكثرة العرق وظهور الرائحة التي تحتاج المرأة الى ازالتها وخفة الغسل في ذلك الوقت ولذلك شرع غسل الجمعة في ذلك الوقت دون سائر الاوقات (انتهى ما في المنتقى)

وذهب جمهور العلماء من السلف والخلف الى انه لا يجب على المستحاضة الغسل لشئ من الصلاة ولا في وقت من الاوقات الا مرة واحدة في وقت انقطاع حيضها وهو مروي عن علي وابن مسعود وابن عباس وعائشة رض وهو قول عروة بن الزبير وابي سلمة بن عبد الرحمن وابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد رحمة الله تعالى عليهم. ومما يدل على ان الغسل ليس بواجب على المستحاضة لكل صلاة قوله صلى الله عليه وسلم انما ذلك عرق وليست بالحيضة" فان دم العرق لا يوجب غسلاً. ثم ان قوله صلى الله عليه وسلم في حديث فاطمة اغتسلي وصلي ايضا يدل على انه لا يلزمها الغسل لكل صلاة حيث لم يأمرها بتكراره ولو وجب لامر به. وايضا ان النبي صلى الله عليه وسلم علق الغسل بقوتها حيث قال وان قويت فذلك قرينة عدم الوجوب. قال الامام الشافعي رح في كتاب الام فان قال قائل هل من دليل غير الخبر قيل نعم قال الله عز وجل ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى الى قوله فاذا تطهرن فدلت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الطهر هو الغسل وان الحائض لا تصلي والطاهر تصلي وجعلت المستحاضة في معنى الطاهر في الصلاة فلم يجز ان تكون في معنى طاهر وعليها غسل بلا حادث حيضة وجنابة انتهى كلامه. فلما اختلفت ظواهر هذه الاحاديث على اربعة انواع ذهب الفقهاء فيها اربعة مذاهب مذهب الترجيح[1]. ومذهب النسخ[2] ومذهب الجمع[3]

والتوفيق - ومذهب التاويل -

(۱) مذهب الترجيح

فاما من ذهب مذهب الترجيح فقد اخذ بحديث فاطمة بنت ابی جبیش فانه حديث متفق على صحته وليس فيه الامر بالاغتسال لكل صلاة ولا بالجمع بين الصلاتين بغسل واحد وانما فيه اغتسلي وصلي۔ وهو انما يدل على غسل واحد

(۲) مذهب النسخ

واما من ذهب مذهب النسخ فقال ان الامر بالاغتسال لكل صلوة منسوخ بما روی عن عائشة ان سهلة ابنة سهيل استحيضت وان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمرها بالغسل عند كل صلاة فلما جهدها ذلك امرها ان تجمع بين الظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وتغتسل للصبح رواه ابو داؤد ثم قد روی عن عائشة رضـ ما يدل على غسل واحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلاة واذا ادبرت فاغتسلي وصلي - وهذا هو فتواها التي افتت بها بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم كما اخرج الطحاوي عن قمير امرأة مسروق عن عائشة رضـ انها قالت في المستحاضة تدع الصلاة ايام حيضها ثم تغتسل غسلا واحدا وتتوضأ عند كل صلاة۔ فدل جوابها هذا ان هذا الحكم هو الناسخ للحكمين الآخرين لانه لا يجوز عندنا عليها ان تدع الناسخ وتفتي بالمنسوخ ولولا ذلك سقطت روايتها فوجب القول به ولم يجز خلافه -

(۳) مذهب الجمع والتوفيق

واما الذين ذهبوا مذهب الجمع فقالوا ان حديث فاطمة ابنة ابی جبیش محمول على التي تعرف ايام الحيض من ايام الاستحاضة وحديث ام حبيبة محمول على التي لا تعرف ذلك فامرت بالطهر في كل وقت احتياطا للصلاة لانها لا يأتي عليها وقت الا احتمل ان تكون فيه حائضا وطاهرا من حيض او مستحاضة فيحتاط لها فتؤمر بالغسل لكل صلاة۔ وحديث اسماء ابنة عميس محمول على التي لا تتميز لها ايام الحيض من ايام الاستحاضة الا ان دمها غير مستمر بها قد ينقطع عنها في اوقات ويعود في اوقات وهكذا في ايامها كلها فهذا اذا انقطع عنها الدم وجب عليها ان تغتسل وتصلي بذلك الغسل صلاتين

(۴) مذهب التاويل

واما الذين ذهبوا مذهب التاويل فقالوا الاحاديث التي ورد فيها الامر بالاغتسال لكل صلاة او لكل صلاتين او لكل يوم كلها محمولة على الاستحباب عند جمهور اهل العلم

او على التنظيف او على العلاج والتدبير لتقليل الدم بالتبريد فكان الامر
بالاغتسال لكل صلاة او صلاتين من قبيل التدبير لا من قبيل التشريع ويؤيد ذلك
قوله صلى الله عليه وسلم انعت لك الكرسف فانه يذهب الدم ولما قالت
هو اكثر من ذلك قال تلجمي ففي هذا اشارة الى ان هذا الامر من باب العلاج
والتدبير لتقليل الدم وجمهور اهل العلم على ان احاديث الغسل لكل صلاة او لكل
صلاتين محمولة على الندب والاستحباب ولا يخفى ان الاحاديث المعروفة في هذا
الباب ساكتة عن الامر بالغسل لكل صلاة وانما ورد فيها الامر بالوضوء لكل صلاة
ولذا قال احمد واسحاق ان اغتسلت لكل فرض فهو احوط هذا آخر ما اردت ايراده
في هذه الرسالة والحمد لله رب العالمين وصلى الله تعالى على خير خلقه سيدنا ومولنا
محمد وعلى آله واصحابه اجمعين وعلينا معهم يا ارحم الراحمين ۔

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب التيمم

اى هذا كتاب فى بيان احكام التيمم وسبب نزوله لما كان التيمم خلفا عن الماء ذكر الاصل اولا ثم ذكر الخلف عقيبه والتيمم اصله من الام وهو القصد سمى به لانه يقصد التراب فيتمسح به وفى الشرع قصد الصعيد الطاهر واستعماله بصفة مخصوصة وهو مسح اليدين والوجه لاستباحة الصلاة وامتثال الامر وهو ثابت بالكتاب والسنة واجماع الامة -

وهى فضيلة خصت بها هذه الامة دون غيرها من الامم - (ع) قوله فى بعض اسفاره هو غزوة بنى المصطلق التى وقعت فيها قصة الافك وكانت سنة خمس او ست كما قاله ابن سعد وابن حبان وجزم به ابن عبد البر والصحيح انها سفرة اخرى لما روى الطبرانى عن عائشة رض قالت لما كان من امر عقدى ما كان وقال اهل الافك ما قالوا خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غزوة اخرى فسقط ايضا عقدى حتى حبس الناس على التماسه وطلع الفجر فلقيت من ابى بكر ماشاء وقال يا بنية فى كل سفر تكونين عناء وبلاء ليس مع الناس ماء فانزل الله الرخصة فى التيمم فقال ابو بكر انك ما علمت لمباركة قال البدر العينى اسناده جيد حسن كذا فى عمدة القارى ص ۱۵۴/۲۲ طبع قديم مجلد دوم -

فهذا صريح فى ان آية التيمم نزلت فى سفرة اخرى وقعت بعد سفرة وقعت فيها قصة الافك ويشهد له ايضا ما اخرجه الطحاوى ص ۶۷/۱۲ باسناده عن عائشة رضى الله عنها قالت اقبلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من غزوة له حتى اذا كنا بالمعرس قريبا من المدينة نعست من الليل وكانت على قلادة تدعى السمط تبلغ السرة فجعلت انعس فخرجت من عنقى فلما نزلت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لصلاة الصبح قلت يا رسول الله خرت قلادتى من عنقى فقال ايها الناس ان امكم قد ضلت قلادتها فابتغوها فابتغاها الناس ولم يكن معهم ماء فاشتغلوا بابتغائها الى ان حضرتهم الصلاة ووجدوا القلادة ولم يقدروا على ماء فمنهم من تيمم الى الكف ومنهم من تيمم الى المنكب وبعضهم على جسده فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزلت اية التيمم ففى هذا الحديث ان نزول آية التيمم كان بعد هذا التيمم المختلف الذى بعضه الى المناكب فعلمنا انهم لم يفعلوا ذلك الا وقد تقدم عندهم اصل التيمم وعلمنا بقى لها فانزل الله آية التيمم ان الذى نزل بعد فعلهم هو صفة التيمم اهـ

كذا فى شرح معانى الآثار فى باب صفة التيمم ص ۶۶ ج ۱ - قوله فانزل الله عز وجل آية التيمم التى بالمائدة وهذا هو المختار عند البخارى وذهب القرطبى وابن كثير الى انها آية النساء لان آية المائدة تسمى آية الوضوء وآية النساء ليس فيها ذكر للوضوء فيتجه تخصيصها باية التيمم وقال الحافظ العسقلانى رح ظهر للبخارى ما خفى على الناس من ان المراد بها آية المائدة بغير تردد لرواية عمرو بن الحارث اذ صرح فيها بقوله فنزلت يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم

الى الصلاة الآية ولا شك ان هذه آية المائدة ووقع في رواية الاصيلي فلم تجدوا ماء فتيمموا الآية وفي رواية ابي ذر الى قوله يكم ولم يقل منه وزيادتها لكريمة والشبوي وهي تعين آية المائدة دون النساء فان زيادة منه انما هي في آية المائدة لا في آية النساء وايضا ذكر المصنف حديث الباب في تفسير سورة المائدة فهذا يدل على ان المراد بآية التيمم هي آية المائدة۔

بيان الفرق بين آية النساء وآية المائدة

قال شيخنا السيد الانور رح الفرق بين آية النساء وآية المائدة ان آية النساء سيقت لبيان حكم الحدث الاكبر اى لبيان حكم الجنابة ولبيان حكم التيمم من الحدث الاكبر ولم يكونوا يعلمون التيمم من الحدث الاصغر فتركوا الصلاة في انتظار الحكم فنزلت آية المائدة لبيان حكم الحدث الاصغر ولبيان ان التيمم من الحدث الاصغر مثل التيمم من الحدث الاكبر فحينئذ انكشفت غمتهم فقاموا وتيمموا وصلوا فعلموا التيمم من الحدث الاكبر من آية النساء وعلموا التيمم من الحدث الاصغر من آية المائدة۔ قوله نصرت بالرعب[علہ] سيرة شهر اى نصرت من الله نصرا خاصا بالقاء الرعب في قلوب الاعداء مسيرة شهر من غير اسباب ظاهرة للقوة والشوكة كما قال تعالى في قصة اجلاء بني النضير وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين۔ لانتم اشد رهبة في صدورهم من الله ولم يحصل هذا المعنى لغيره صلى الله عليه وسلم من الانبياء السابقين واما رعب سليمان عليه السلام فكان نظرا الى ظاهر قوة المملكة وشوكتها الخارقة وان كان هذا معجزة له عليه السلام ولكن ما اعطي نبينا صلى الله عليه وسلم من القاء رعبه في قلوب اعدائه بلا اسباب ظاهرة اعظم اعجازا۔ قوله وجعلت لى الارض مسجدا بخلاف الامم السابقة فانهم كانوا لا يصلون الا في كنائسهم ومحاريبهم وجعلت لى الارض طهورا يجوز التيمم به بخلاف الامم السابقة فلم يكن طهارتهم الا بالماء والطهارة بالتيمم فضيلة خصت بهذه الامة قوله وبعثت الى الناس عامة

علہ قوله نصرت بالرعب مسيرة شهر فتح وظفر داده شده ام بترس كه انداخته شده در دل دشمنان دين بر مسافت يكماه بے اسباب ظاهرا از حشمت وشوكت چنانكه سلاطين جبابره را بود تا آنكه گفته اند اگر تنها بے لشكر باشد ہمچنانست واين معنى هيچكس را از انبياء پيشين حاصل نشده تا نكه سليمان عليه السلام را بود نظر بشوكت مملكت واسباب زائده بود كه آن ثروت وقوت بعد از ان بمقتضائے دعاء او ديگرے را ميسر نگشته وامثال قضية جلاء بنى نضير وكريمة وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين وآية ديگر لانتم اشد رهبة في صدورهم من الله تا آخر آية ثانية ذلك بانهم قوم لا يعقلون صريح اند در معنى رعب وذكر سيرة شهر گفته اند باعتبار آنست كه نبود ميان بلد شريف وى وميان هيچ عدو اكثر ازين مسافت كذا في شرح شيخ الاسلام ص ۳۳۹ ج ۱۔

قيل ان دعوة سيدنا نوح عليه الصلاة والسلام كانت الى جميع من فى الارض بدليل اهلاكهم
واغراقهم جميعا وقال تعالى وماكنا معذبين حتى نبعث رسولا والجواب على ماقال ابن دقيق
العيد ان دعوة الانبياء عامة فى حق التوحيد وخاصة فى حق الشريعة اھ واجيب بان عموم
رسالة سيدنا نوح لم يكن فى اصل البعثة وانما وقع لاجل الحادث الذى حدث وهو
انحصار الخلق فى الموجودين معه بهلاك سائر الناس والا فبعثة سيدنا نوح عليه الصلاة
والسلام انما كانت الى قومه خاصة لقوله تعالى انا ارسلنا نوحا الى قومه واما عموم
رسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فقد كان فى اصل البعثة وقال شيخنا السيد الانور قدس
الله سره ان سلمنا عموم بعثة نوح عليه الصلاة والسلام فكان عمومها فى عرض الزمان
لا فى طوله بخلاف نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فان بعثته عامة فى عرض الزمان وطوله فانه
صلى الله عليه وسلم كان مبعوثا لجميع من كان على الارض فى عصره ولمن سيولد بعده الى يوم
القيامة وبعثة سيدنا نوح عليه السلام ان كانت عامة فكانت لاهل زمانه فقط وهذا هو المراد
بعرض الزمان فبعثة سيدنا نوح عليه السلام ان كانت عامة لاهل الارض فكان عمومها متقيدا
بزمانه او بزمان محدود ومدة معينة وهى مالم يأت بعده نبى آخر فلم تتجاوز بعثته عن
مدة معينة بخلاف بعثة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فانها عامة الى ممر الدهور والاعصار
اذ ليس بعده نبى۔ وانما ينزل عيسى بن مريم فى آخر الزمان حكما عدلا يحكم بشريعة نبينا
صلى الله عليه وسلم لا بالانجيل۔ قوله قال ابو عبد الله قال ابو العالية الصابئين فرقة
من اهل الكتاب يقرؤن الزبور وقال النسفى فى منظومته ۔

الصابئيات كالكتابيات ÷ فى حكم حل العقد والذكاة

وشرحه ان اباحنيفة يقول انهم يعتقدون نبيا ولهم كتاب فتحل مناكحة نسائهم وتوكل ذبائحهم
وقال ابو يوسف ومحمد هم يعتقدون الكواكب فلا تحل مناكحة نسائهم ولا تؤكل ذبائحهم
(كذا فى عمدة القارى) وانما اورده البخارى ههنا ليبين الفرق بين الصابئ المراد فى هذا
الحديث والصابئ المنسوب للطائفة المذكورة (ف)

وسمعت مشائخى رحمهم الله تعالى يقولون ان الصابئين كانت عقيدتهم انه يمكن الوصول الى الله
عزوجل بالارواح المدبرة والكواكب ولا حاجة فى الوصول الى الله الى النبوة والرسالة وحاصل
مذهبهم الاشراك بالله وانكار النبوة والرسالة وهكذا كان مذهب نمرود المردود
الذى حاجه سيدنا ابراهيم عليه السلام۔

باب اذا لم يجد ماء ولا ترابا

اى فى بيان انه اذا لم يجد ماء للطهارة ولا ترابا للتيمم بان كان فى سفينة لا يصل
الى الماء او مسجونا فى مكان نجسة ارضه وجدرانه فماذا حكمه هل يصلى ام لا فحكمه ان يصلى
بغير وضوء ولا تيمم ولا اعادة عليه وهذا مذهب المؤلف رح اى جواز الصلاة وصحتها

بلا وضوء والا تيمم اذا لم يجد ماء ولا ترابا وعند الجمهور تحرم الصلاة عليه لان الطهارة شرط للصلاة واثبت الامام البخاري رح مسلكه بظاهر الحديث لانه صلى الله عليه وسلم لما شكا القوم اليه لم يأمرهم باعادة الصلاة الا ان فقد التراب للقوم المذكورين كان حكميا لعدم مشروعية التيمم بعد وههنا فقد ان حقيقي وهو في حكم الحكمي في جواز الصلاة وعدم لزوم الاعادة فافهم كذا في الرسالة وقال مالك وابو حنيفة تحرم الصلاة لكونه محدثا وتجب الاعادة (اى القضاء) وعند الشافعي ايضا في الجديد ويندب في القديم والمشهور عن احمد انه لا تجب الا عادة والقضاء واستدل الامام البخاري على وجوب الصلاة لفاقد الطهورين (الماء والتراب) بهذا الحديث ووجه الاستدلال انهم صلوا معتقدين وجوب الصلاة عليهم ولو كانت الصلاة حينئذ ممنوعة لانكر عليهم النبي صلى الله عليه وسلم والجواب عنه ان الواقعة المذكورة كانت قبل نزول التيمم

باب التيمم في الحضر اذا لم يجد الماء وخاف فوات الصلاة

اى باب في حكم التيمم اذا لم يجد الماء حسا او شرعا وخاف فوت وقت الصلاة ماذا حكمه جعله مقيدا بالشرطين خوف خروج الوقت وفقد الماء والجواب محذوف اى يجوز له ان يتيمم ولا يجوز عند ابى حنيفة الا في ثلاث صور للجنازة وللعيد اذا خاف الفوات وللجنب اذا خاف البرد من الاغتسال - كذا في عمدة القاري والحديث الذى اورده في الباب انما يدل على مشروعية التيمم واستحبابه للذكر لا للصلوة ويستحب الوضوء للاذكار عند الحنفية ايضا اذ لا يشترط الطهارة للذكر بالاجماع واما صلوة ابن عمر بمربد النعم بالتيمم فلم تكن في البلد فان مربد النعم موضع قرب المدينة على ميل او ميلين ويجوز التيمم في الحضر عند السادة الحنفية اذا كان الماء بعيدا عنه بميل او ميلين -

باب المتيمم هل ينفخ في يديه بعد ما يضرب بهما الصعيد

اى باب في بيان ان المتيمم هل ينفخ في يديه بعد اخذ التراب اى يستحب له ذلك اذا تعلق بالاعضاء تراب كثير تحرزا عن المثلة (كذا في الرسالة)

باب التيمم للوجه والكفين

اى باب في بيان ان التيمم للوجه والكفين بضربة واحدة هو الواجب المجزئ مذهب المؤلف في هذه المسئلة مثل ما يقول له اصحاب الظواهر وبعض المجتهدين من ان التيمم الواجب المجزئ هو ضربة واحدة للوجه والكفين فقط ولا يلزم المسح الى المرفقين خلافا للجمهور (ومعناه ان مسح الوجه والكفين كاف في التيمم وما زاد على الكفين ليس بفرض (قلت) لا يبعد ان يكون المراد ان التيمم انما هو للوجه والكفين لا للرأس والرجلين مثل الوضوء فان التيمم لما كان خلفا للوضوء كان مجالا لان يتوهم متوهم ان التيمم ايضا

ف باب ينفخ في يديه بعد ما يضرب بهما الصعيد للتيمم

يكون للاعضاء الاربعة مثل الوضوء فبوّب البخاري لازالة هذا الوهم وصرح بان التيمم انما هو للوجه والكفين فقط لا يتجاوزهما الى الرأس والرجلين وقال الشاه ولى الله الدهلوى رح قوله انما يكفيه الخ حصر اضافى بالنسبة الى نفى التمرغ وليس معناه اثبات الضربة الواحدة ومسح الكفين فقط بدليل ما ورد فى الحديث الصحيح مرفوعا انه صلى الله عليه وسلم ضرب ضربتين احداهما للوجه والاُخرى لليدين الى المرفقين وقال السندى ان هذا الحديث (اى حديث انما يكفيك هكذا) ليس مسوقا لبيان عدد الضربات ولا لبيان تحديد اليد فى التيمم وانما هو مسوق لرد ما زعمه عمار رض من ان الجنب يسلتوعب البدن كله والقصر فى قوله انما يكفيك معتبر بالنسبة اليه كما هو القاعدة ان القصر يعتبر بالنظر الى زعم المخاطب فالمعنى انما يكفيك استعمال الصعيد فى عضوين وهما الوجه واليد واشار الى اليد بالكف ولا حاجة الى استعماله فى تمام البدن وعلى هذا الاستدلال على عدد الضربات وتحديد اليد بادلة اُخر كحديث التيمم ضربة للوجه وضربة للذراعين الى المرفقين وغير ذلك فانه حديث صحيح كما نص عليه بعض الحفاظ وهو مسوق لمعرفة عدد الضربات وتحديد اليد فيقدم على غير المسوق لذلك والله اعلم۔ انتهى۔ اعلم انه قد جاءت الروايات فى صفة التيمم على خمسة انحاء المسح الى الرسغين والمسح الى نصف الساعد والمسح الى المرفقين والمسح الى نصف العضد والمسح الى المناكب والآباط۔ فاختار الجمهور منها احاديث المسح الى المرفقين لما روى عن جابر عن النبى صلى الله عليه وسلم التيمم ضربة للوجه وضربة للذراعين الى المرفقين رواه الحاكم وقال صحيح الاسناد وقال الذهبى ايضا اسناده صحيح۔ ومثله عن ابن عمر مرفوعا رواه الدارقطنى۔ راجع عمدة القارى ص۱۷۳/ج۲۔ اعلم ان الله سبحانه وتعالى ذكر الغاية فى آية الوضوء۔ اى صرح بقوله الى المرفقين وسكت عنها من غير نسيان فى آية التيمم فمن دأب القرآن الاجمال والسنة تفصله ثم هذا الاجمال يكون منشأ الاختلاف بين الفقهاء ولكن لا يخرج الفقهاء اصلا عن دائرة السنة بل ويدورن فيما جاء عن النبى صلى الله عليه وسلم ثم ان حديث الكفين يحتمل ان يراد به اليد اذ ربما يطلق الكف ويراد به اليد مثل قوله تعالى كباسط كفيه الى الماء اى باسط يديه وقد روى عن عمار بن ياسر قال كنت فى القوم حين نزلت الرخصة فى المسح بالتراب اذا لم نجد الماء فضربنا ضربة واحدة للوجه ثم ضربة اخرى لليدين الى المرفقين رواه البزار وقال الحافظ فى الدراية ص۳۶ اسناده حسن۔

باب الصعيد الطيب وضوء المسلم يكفيه من الماء

اى فى بيان ان الصعيد الطاهر هو وضوء المسلم اى فى حكم الوضوء يغنيه عن الماء عند عدمه حسا وشرعا غرضه من عقد الباب اثبات ان التراب له حكم الماء عند عدم

وحينئذ فانه اذا تيمم يصلي به ما شاء من الفرائض والنوافل ما لم يحدث كما هو حكم الماء وهذا مذهب الامام ابي حنيفة وقال الائمة الثلاثة لا يصلي الا فرضا واحدا لانه طهارة ضرورة ومحل الاستشهاد في حديث الباب قوله صلى الله عليه وسلم عليك بالصعيد فانه يكفيك لان الظاهر المتبادر من الكفاية ان يكون له حكم الماء والا كانت الكفاية ناقصة مع ان المطلق ينصرف الى الكامل فتأمل كذا في الرسالة وحاصله ان التيمم طهارة مطلقة كالوضوء كما هو مذهب ابي حنيفة لا طهارة ضرورية كما هو مذهب الامام الشافعي فاختار الامام البخاري ان التيمم طهارة مطلقة كما هو مذهب ابي حنيفة والغرض الثاني من هذه الترجمة الاشارة الى انه لا يشترط في التيمم كون التراب منبتا كما هو مذهب ابي حنيفة رح وبالجملة قد اشار البخاري بهذه الترجمة الى مسئلتين اختار فيهما مذهب ابي حنيفة والله اعلم۔ قوله وقال يحيى بن سعيد لا بأس بالصلاة على السبخة والتيمم بها المقصود بهذا ان السبخة ايضا داخلة تحت الصعيد الطيب بمعنى الطاهر فان المدينة المنورة طابة وطيبة وطاهرة فلا بد ان تكون سبخها ايضا كذلك واشار ايضا الى انه يجوز التيمم بكل ما كان من جنس الارض كما هو مذهب ابي حنيفة رح فافهم ذلك واستقم قوله عن عمران قال كنا في سفر واختلف في تعيين هذا السفر فقيل كان ذلك عند رجوعهم من خيبر كما في مسلم او عند اقباله صلى الله عليه وسلم من الحديبية ليلا كما في ابي داؤد او بطريق تبوك كما في دلائل البيهقي والظاهر انها وقعت في ليلة التعريس وقد اختلف العلماء هل كان ذلك مرة او اكثر اعني نومهم عن صلاة الصبح فجزم الاصيلي بان القصة واحدة وقيل انها متعددة فان بعض الروايات يدل على تعدد القصة والتفصيل في فتح الباري۔

وقال شيخنا السيد الانور رح الاظهر عندي انها واقعة لا واقعات متعددة وانما جاء الاختلاف من اختلاف التعبيرات من الرواة والارجح عندي ان هذه الواقعة عند الرجوع من خيبر

قوله حتى استيقظ بصوته اي بسبب صوته النبي صلى الله عليه وسلم وانما استعمل التكبير سلوك طريق الادب والجمع بين المصلحتين وخص التكبير لانه اصل الدعاء الى الصلاة ولا يشكل الحديث بخبر ان عيني تنامان ولا ينام قلبي لان القلب انما يدرك الامور المتعلقة به كالالم

عله قوله حتى استيقظ النبي صلى الله عليه وسلم باید دانست که طلوع وغروب کار چشم است نه دل چون چشم درخواب باشد طلوع وغروب را ادراک نمی شود اگرچه دل بیدار است ونیز باوجود بیداری دل توان که درآن وقت حالتے وشهودے دست داده که دران مستغرق مانده واز ما سوائے مشهود از جمیع صور ومعانی ذاهل وغافل گشته چنانکه در بعض احیان در حالت وحی رو میداد پس باعث عدم تنبیه نوم قلب نبوده وباشد که حکمت در وقوع فوت بیان تشریع این حکم است بفعل که آن واقع است در نفس چنانکه در قصه سهو آنحضرت صلی الله علیه وسلم در نماز والله اعلم ۔ شرح شیخ الاسلام فارسی ص ۳۴۷ ج ۱۔

والحدث لا ما يتعلق بالعين لانها نائمة والقلب يقظان (ت) وحاصله ان الطلوع والغروب انما يدارك بحاسة البصر لا بالقلب قوله ارتحلوا الوجه فيه ما فی صحیح مسلم عن ابی هریرة فان هذا منزل حضر فيه الشيطان وقيل كان ذلك لاجل الغفلة كما فی سنن ابی داؤد من حديث ابن مسعود تحولوا عن مكانكم الذی اصابتكم فيه الغفلة (ف ع)

(قلت) وكما ينبغی الارتحال عن مكان الشيطان كذلك ينبغی الارتحال من زمان الشيطان وهو الاولى فارتحاله كان ليخرج عن زمان الشيطان فان الصلاة فی وقت الشيطان مكروهة قوله ونفر نا ای رجالنا خلوف[۲۱] بضم المعجمة جمع خالف ای غائب لان رجال النساء خرجوا للاستقاء وخلفوا النساء او غابوا - وفی نسخة خلوفا بالنصب بكان المقدرة (ت) قوله فافرغ فيه من افواه المزادتين وزاد الطبرانی والبيهقی من هذا الوجه فتمضمض فی الماء واعاده فی افواه المزادتين وبهذه الزيادة تظهر الحكمة فی ربط الافواه بعد فتحها وعرف منها ان البركة انما حصلت باختلاط ريقه المبارك بالماء والحاصل ان النبی صلی الله علیه وسلم اخذ الماء القليل اولا من افواه المزادتين ثم افرغه فی الاناء ومضمض فيه ثم اعاده فی المزادتين ثم اطلق العزالی واخذ الماء من الافواه السفلی للمزادتين والعزالی جمع العزلاء وهو فم المزادة الاسفل ويؤخذ منه ان الشی المبارك ينبغی ان لا يفتح فمه - لان النبی صلی الله علیه وسلم اطلق العزالی واوكأ الفم الاعلی للمزادتين

قوله ما رزئنا من مائك شيئا لان النبی صلی الله علیه وسلم ما اخذ من مائها شيئا منه وانما اخذ مما زاده الله تعالی واوجده ببركة ريقه الطاهر المبارك ولم ياخذ من ماء تلك المرأة فی الحقيقة وان كان فی الظاهر مختلطا وهذا ابدع واغرب فی المعجزة - ع

ثم انها كانت حربية ويجوز التصرف فی مال اهل الحرب بدون اذنهم ثم انه صلی الله علیه وسلم عوضها مما اخذ من مائها

باب اذا خاف[۲۳] الجنب علی نفسه المرض والموت وخاف العطش تيمم

يعنی يجوز التيمم عند خوف المرض او العطش من استعمال الماء مع وجود الماء ولا يشترط له خوف الهلاك والتلف وهو مذهب ابی حنيفة رضی الله عنه وعند الشافعی رح لا يجوز الا عند خوف الهلاك قوله حدثنا بشر بن خالد اخبرنا غندر الخ القصة المذكورة تحت هذا الاسناد مقلوب الترتيب - والترتيب الصحيح لقصة ابی موسی مع ابن مسعود ما حدثه عمر بن حفص

---

۲۱ گروه مردمان ما پس مانده اند جمع خالف یعنی پس مانده گویا که این جملهٔ اخیر کرده آن دو صحابی را تنها پیدا شته نرسید نمی آب مزاد ها - شیخ الاسلام ص ۳۴۹ ج ۱۔ ۲۲ پس ریخت یعنی امر کرد به ریختن آب درمیان ظرف از دهنهائے هر دو مشک وبست دهنهائے هر دو را وکشاد دهنهائے پایین را ۱۲ شیخ الاسلام ص ۳۴۹ ج ۱۔ یعنی کشاد دهن پایان مشک ۱۲ - تیسیر القاری ص ۱۳۳ ج ۱۔

۲۳ یعنی تیمم کند باوجود آب -

عن ابيه وحاصله ان ابن مسعود لما انكر التيمم من الجنابة اورد عليه ابو موسى قصة عمر
مع عمار فلما اجاب عنه ابن مسعود بقوله الم تر عمر لم يقنع بقول عمار اورد عليه ابو موسى
الآية الدالة على التيمم فلم يدر ابن مسعود ما يقول في جواب الآية وسلك مسلك التأويل
واظهر مراده فقال لو رخصنا لهم في هذا الخ فظهر ان ابن مسعود لم يكن منكرا للتيمم
من الجنابة مطلقا وانما كان ينكره لاجل هذه المصلحة. وظهر ايضا ان الملامسة في
الآية عند ابن مسعود محمول على الجماع والا لامكنه ان يقول في الجواب ان المراد
من الملامسة هو لمس المرأة دون الجماع والتيمم المذكور في الآية انما هو التيمم من
الحدث الاصغر لا من الحدث الاكبر فتسليمه لاحتجاج ابي موسى بالآية على التيمم من
من الجنابة دليل على ان المراد بالملامسة عنده انما هو الجماع وبهذا يظهر ان التيمم كما
هو بدل عن الطهارة الصغرى كذلك هو بدل عن الطهارة الكبرى ايضا وهو قول الجمهور
وذهب بعض الى انه بدل عن الطهارة الصغرى فقط لا عن الكبرى وسبب الاختلاف ان من
حمل الملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء بمعنى الجماع جعل الخطاب متوجها الى المحدث
والجنب جميعا ومن حملها بمعنى اللمس باليد جعل الخطاب مقصورا على المحدث بالحدث الاصغر
والتفصيل في بداية المجتهد ص٥٩ ج قوله لم ار عمر قنع بقول عمار وانما لم يقنع عمر بقول عمار مع
انه كان حاضرا معه لانه لم يتذكر القصة فارتاب في ذلك ولم يقنع بقوله

باب التيمم ضربة

عرضه اثبات ما يقول له بعض العلماء خلافا للجمهور فانه يجب عندهم ضربتان اورد
فيه ايضا قصة ابي موسى مع ابن مسعود وهي ايضا مقلوبة الترتيب اذ بعد ذكر الآية
في التيمم واقرار ابن مسعود بذلك واظهار مراده بالمنع عن التيمم لا معنى لذكر
قصة عمر مع عمار رضي الله عنهما والله اعلم.

باب. حدثنا عبدان انا عبد الله الخ

هذا الباب لا ترجمة له ولا يوجد في النسخ الصحيحة وهو الصحيح ومناسبة حديث
الباب بترجمة الباب السابق باعتبار ان قوله عليه الصلاة والسلام عليك بالصعيد فانه
يكفيك كما انه عام بالنسبة الى انواع الصعيد كذلك له عموم بالنسبة الى كيفيته فيحتمل ان يكون
بضربة او بضربتين فتأمل كذا في الرسالة.

هذا خاتمة شرح كتاب الطهارة اللهم طهرنا من ارجاس معصيتك وادناسها برحمتك
يا ارحم الراحمين وادخلنا برحمتك في عبادك آمين يارب العالمين. سبحان ربك رب
العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الصلوٰة

اى هذا الكتاب فى بيان احكام الصلاة - لما فرغ عن بيان الطهارة التى هى من شروط الصلاة شرع فى بيان المشروط وهى الصلاة والصلاة هى افضل العبادات واشرف الطاعات واول الواجبات بعد الايمان لانها هوية خارجية وصورة شخصية وهيئة جسمانية لمعنى الاخلاص والانقياد ولذا صارت عماد الدين۔

بيان معنى الصلاة لغة وشرعا واشتقاقها

الصلاة شرعا هى العبادة المخصوصة واصلها فى اللغة الدعاء والتبرك ومنه قوله تعالى وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم وقوله تعالى وصلوات الرسول وفى الحديث الصائم اذا اكل عنده صلت عليه الملائكة اى دعت له وفى الحديث الآخر اذا دعى احدكم الى طعام فليجب وان كان صائما فليصل اى فليدع لاهل الطعام بالمغفرة والبركة. والدعاء على نوعين دعاء عبادة ودعاء مسألة والعابد داع بالنوعين ولذا قال ابن القيم والصواب ان الدعاء يعم النوعين قال وبهذا تزول الاشكالات الواردة على اسم الصلاة الشرعية هل هى منقولة عن موضوعه فى اللغة فيكون حقيقة شرعية لا مجازا شرعيا فعلى هذا تكون الصلاة باقية على مسماها فى اللغة وهو الدعاء والدعاء دعاء عبادة ودعاء مسألة والمصلى من حين تكبيره الى سلامه بين دعاء العبادة ودعاء المسألة فهو فى صلاة حقيقة لا مجازا ولا منقولة ولكن خص اسم الصلاة بهذه العبادة المخصوصة كسائر الالفاظ التى يخصها اهل اللغة والعرف ببعض مسماها كالدابة والرأس ونحوهما فهذا غاية تخصيص اللفظ وقصره على بعض موضوعه وهذا لا يوجب نقلا ولا خروجا عن موضوعه الاصلى - انتهى - وقيل[2] ان اصلها فى اللغة التعظيم وسميت العبادة المخصوصة صلاة لما فيها من تعظيم الرب تعالى وقيل[3] الصلاة مشتقة من الصلوين تثنية الصلا وذلك لان المصلى يحرك صلويه فى الركوع والسجود وقيل[4] مشتقة من المصلى فى خيل الحلبة وهو الفرس الثانى من خيل السباق لان رأسه يكون عند صلا الاول ومنه حديث على رض سبق رسول الله صلى الله عليه وسلم وصلى ابو بكر وثلث عمر فالامام هو المجلى اى الفرس السابق فى سباق العبادة والمقتدى هو الفرس الثانى فى هذه العبادة يصلى بصلاة الامام يركع بركوعه ويسجد بسجوده وهذا هو المختار فى وجه التسمية عند شيخنا الاكبر مولانا الشاه السيد محمد انور نور الله وجهه يوم القيامة ونضره آمين - وفى[5] عوارف المعارف ما معناه ان اشتقاق الصلاة من الصلى وهو دخول النار والخشبة اذا تعوجت عرضت على النار فتقوم وفى العبد اعوجاج لوجود نفسه الامارة بالسوء والمصلى يصيبه من وهج السطوة الالهية والعظمة الربانية ما يزول به اعوجاجه ثم يتحقق معراجه فهو

كالمصلي بالنار ومن اصطلى بنار وزال بها اعوجاجه لا يعرض بالنار ثانية الا محلة القسم وقيل القول باشتقاق الصلاة من صليت العود على النار بمعنى قومته باطل لان لام الكلمة في الصلاة واو بدليل الصلوات وفي صليت ياء فكيف يصح الاشتقاق واجيب بان اتفاق الحروف الاصلية انما يشترط في الاشتقاق الصغير دون الكبير والاكبر۔

بيان الحكمة في مشروعية الصلاة

اعلم ان الحكمة في مشروعيتها تحقيق العبودية واداء حق الربوبية والتقرب الى الله عز وجل والفتح لباب رضائه بحمده وثنائه ومناجاته ودعاءه وتكفير خطيئاته واذهاب سيأته بحسناته كما ورد في الحديث تقول الملائكة عند دخول وقت الصلاة يا بني آدم قوموا الى نيرانكم التي اوقدتموها فاطفئوها۔ وقد جمع الله سبحانه وتعالى في الصلاة جميع عبادات الملأ الاعلى والاسفل لمن يعقلها فان الملائكة منهم قيام في القيام لمن خلقهم۔ لا يلتفتون الى يوم القيامة ومنهم ركع لا يخرفون ومنهم سجد لا يرفعون ومنهم قعود لا يقومون فجمع الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم ولامته جميع تلك العبادات في ركعة واحدة۔

حكمة اُخرى

وقال تعالى الم تر ان الله يسبح له من في السموات والارض والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه۔ ولا يخفى ان الاشجار والنباتات دائما في القيام۔ والبهائم كلها في الركوع والاحجار والجمادات دائما في القعود وحشرات الارض دائما في السجود فجمع الله تعالى لهذه الامة في ركعة واحدة ما فرق على الكائنات من انواع العبادات وقد اجتمع فيها من عبادات ما لم يجتمع في غيرها من الطهارة والصمت واستقبال القبلة واستفتاح بالتكبير والقراءة في القيام والتسبيح في الركوع والدعاء في السجود فهي مجموع عبادات عديدة۔

حكمة اخرى

وايضا ان هيئة الصلاة مشتملة على قيام وركوع وسجود ومراتب التعظيم ثلاثة الابتداء والوسط والنهاية فالقيام مبدأها والركوع وسطها والسجود آخرها ونهايتها بقي الجلوس للتشهد فهو تتمة وتكملة لها لان القيام والركوع والسجود كانت لله خالصة وجلوس التشهد مشتمل على الثناء على الله تعالى والصلاة والسلام على الرسول عليه الصلاة والسلام والسلام على عباد الله الصالحين واقرار التوحيد والرسالة فصار الجلوس للتشهد ختام المسك للصلاة جامعا معا لحق الالوهية وحق النبوة وحق الاخوة الايمانية۔

بيان الحكمة في السر في الظهر والعصر والجهر في العشائين والفجر

قال شيخ مشايخنا واستاذ اساتذتنا مولانا محمد قاسم النانوتوی قدس الله سره. ما حاصله هذا - لا يخفى على اهل العلم ان النهار نور ووجود والليل عدم وظلمة جعل الله الليل لباسا والنهار معاشا فالنهار مرآة انواره وتجلياته ومظهر جوده وعناياته التي يتقوم بها معاشه وحياته ودينه ودنياه ولبس الليل كذلك فكان العبد في النهار واقف على حاشية بساط القرب الالهي ويعرض حاجاته بحضرة ربه الاكرم بالنداء الخفي ويناجيه سرًا مراعاة لادب القرب وهذه التجليات والعنايات التي كانت في النهار تغيب في الليل فكان العبد في الليل له نوع بعد عن ربه فيناديه ويجهر في مناجاته او لان النهار مظهر العظمة والجلال فخشعت فيه الاصوات للرحمن ولم تسمع الا همسا والليل مظهر الجمال صار سببا لافاقة العبد عن سكرة الهيبة فانطلق لسانه ثقة بالطف والافضال وطمعا في الجود والنوال ومعلوم عند اهل العلم ان الجمال ينطق والجلال يخرس فجلال النهار اخرس الداعي واخفى صوته وجمال الليل انطقه ولذا جاء صلاة النهار عجماء او لان النهار يختفي فيه المحبة الكامنة في القلب لباريه تعالى لاجل شواغل المعاش وتسكن فيه جذبات الحب فان نطق نطق بالتكلف وينبغي للمحب الصادق ان يكون بريئا من شوائب التكلف والتصنع ويكون قاله تابعا لحاله واما اذا اقبل الليل فقد ارتفعت الحجب الساترة للحب عن القلب وهاج الشوق والطلب وادبر سلطة الخلق واقبل سلطة الحق وحان له ان يظهر لواعج حبه ويجهر في مناجاة ربه او لان المحب الغيور لا يحب بحضرة الحبيب ان يجهر بالكلام امام الاغيار وانما ينتظر استتار الاغيار عن الانظار فلما رأى المحب في النهار كثرة الاغيار وانتشارهم سكت وصمت وصبر ورأى في الليل ان الاغيار قد غابوا واستتروا وتبدلت الجلوة بالخلوة وغلب الشوق وبهر فنطق وجهر - انتهى كلامه مترجما من الفارسية بالعربية من مكتوبه الحادي عشر في الفيوض القاسمية ص۳۷ - وقال القطب القسطلاني قدس الله سره في مراصد الصلاة ص۱۰۳ الحكمة في طول القراءة في الصبح والجهر فيها واختصاصها بركعتين ان المصلي لها ينتقل من نوم طويل وغفلة كبيرة فكانت القراءة طويلة تتكرر على السمع وتستقر في الذهن فيترقى فهمه للتلاوة ويكثر تدبره لما يسمع منها اولا فاولا وحتى يدرك الصلاة من قصدها من بعد ولم ترتفع لها الافكار المتعاقبة الى السهاء بعمل زكي فيه على النفوس مشقة (واما الجهر) فلان اللسان قد سكن عند النوم والفكرة قد انفصلت بما كان عليها مستوليا ولذلك امر بالذكر والقراءة عند النوم وقد جالت الروح في عالم الملكوت بما غلب فاقتضت الحكمة ان يخالف بين الفعلين وخصت هذه الصلاة بالجهر ليكون السر تابعا للجهر والجهر شاغلا عن الفكر

ناقلاً عن السكون الى الحركة و(لان الافعال المحسوسة تدرك اما بالسمع او بالبصر والبصر يتعلق بالنهار والسمع بالليل وهي بصلاة الليل اشبه لاتصالها بآخره فاقتضت الحكمة ان يكون لحكمة تابعة ر و اما اختصاصها) بركعتين فلانه لما سبق الوتر لصلاة الليل وحصل ختم الصلاة به كالطابع عليه وقع البداية بالشفع وهي مثل الوتر ليقع الختم بالوتر لصلاة النهار بالمغرب فجعل الشارع للصلوات الخمس وترين المغرب لصلاة النهار والوتر لصلاة الليل۔ (واما الظهر) فانها اول صلاة ظهرت بفعل جبرئيل عليه السلام فسميت بذلك اولانها تفعل وقت الظهيرة وهي شدة الحر وظهوره فكانت سرا لان النهار يقتضي الحركة والبطش والنفس فيه متيقظة ساعية في طلب معاشها فامرت ان تصرف بعض ما هي فيه من يقظتها الى سرها وتعميره بالتلاوة والتدبر وحصر الحركات على هيئة واحدة واختصت بالحصر باربع ليتعرف الناظر مراتب الاعداد فان مراتب الاعداد اربع الآحاد والعشرات والمئين والالوف (وكانت القراءة فيها طويلة) لانها تقام في وقت الاشتغال بطلب المعاش والالفة لها فطولت القراءة فيها حتى يحصل التكفير لما مضى والاسف على مافات من البطالة والاشتغال بغير ذكر الله تعالى ولان المشركين بمكة كانوا يسبون القرآن عند سماعه فكانت الظهر والعصر سرا حتى لايسمع المشركون ما يتلى فيهما والنهار هو مظنة اجتماعهم (واما صلاة العصر) فكانت القراءة فيها اقل من الظهر لقرب العهد بالصلاة فيما بين الوقتين واختلف في سنتها فقيل ليس لها سنة وقيل بل سنتها اربع لحاجته به فيها من الغفلة السابقة ويحضر في صلاته۔ (واما صلاة المغرب فكانت ثلاثا والقراءة فيها قصيرة وبعضها سر وبعضها جهر لانها اما وتر فرض الخمس او وتر الصلاة النهارية والاولى انها وتر المجموع من فرض الليل والنهار ولاجل ذلك كانت في الوسط حتى توتر السابق واللاحق وجمع فيها بين السر والجهر حتى تضرب مع كل منهما بنصيب وفتحت بالجهر اشعارا ودلالة على دخول الليل وختمت بالسر ليقع الوتر لما تقدم من فرض النهار بنوعه (واما العشاء) فكانت اربعا والقراءة فيها متوسطة ونصفها المتقدم جهر والآخر سر لتكون من نوع صلاة النهار الرباعية في الليل ويتميز الاول بالجهر للدلالة على انها ليلية والسر فيها تبع والتابع فيها يتأخر عن المتبوع والزمن لليل فكان الجهر اسبق والله اعلم كذا في مراصد الصلاة۔

باب كيف فرضت الصلاة في الاسراء[1]

اى هذا باب في بيان كيفية فرضية الصلاة في ليلة الاسراء اشار به الى ان الاسراء والمعراج

---

[1] و ایں میل است از مؤلف باآنکہ معراج در شب اسراء بود و دران اختلاف است چنانکہ در محلش مبین گردد۔ شیخ الاسلام ص۳۵۴ ج۱۔

كانا في ليلة واحدة لا كما قيل انهما كانا في ليلتين مختلفتين۔ وحديث الباب من حيث انه يفيد انها فرضت اولا خمسين ثم تقرر الامر على الخمس يثبت كيفية من كيفياته واما قوله قال ابن عباس حدثني ابو سفيان الخ فمناسبته مع ترجمة الباب باعتبار ان فرضية الصلاة كانت في اول الاسلام حتى بلغت اقصى مراتب الاشتهار وشاعت في بعيد الاقطار فاورد هذا الحديث ههنا بادني مناسبة بترجمة الباب ليكون بيان نفس فرضية الصلاة تمهيدا وتوطئة لبيان كيفية فرضيتها والا فالحديث لا يدل على كيفية فرضية الصلاة بخلاف حديث ابي ذر الآتي فان دلالته على كيفية فرضية الصلاة ظاهرة۔

فائدة جليلة

فرضت الصلوات الخمس في ليلة المعراج ولكن ثبت بالاحاديث ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي من ابتداء البعثة فكانت قبل الاسراء صلاتان صلاة الفجر وصلاة العصر كما قال تعالى وسبح بحمد ربك بالعشي والابكار ثم فرضت صلاة الليل حين نزلت سورة المزمل ثم فرضت الخمس في ليلة الاسراء راجع فيض القدير صفحہ ۱۶ في شرح حديث اتاني جبريل في اول ما اوحي الي الخ

قوله ففرج صدري اي شق صدري فان قيل شق الصدر انما وقع وهو صغير فالجواب انه وقع مرتين الثانية عند الاسراء وتجديد للتطهير وزاد ابن حجر ثالثة عند البعث كذالك بغار حراء اخرجه الطيالسي كذا في التوشيح۔

قوله مرحبا بالنبي الصالح الصلاح صفة جامعة لجميع الصفات الجميلة كما قال تعالى في حق الانبياء الكرام وكل من الصالحين فان الصلاح ضد الفساد فالمراد بالصلاح هنا الصلاح اللائق لمقام النبوة والمراد بصلاح المؤمن صلاحه المناسب لمقام الايمان وهو طهارة قلب المؤمن من الامور المفسدة لايمانه۔ وصلاح النبي هو نزاهته عن الامور المخلة في منصب النبوة وحيث ان نبينا صلى الله عليه وسلم هو افضل النبيين والمكلم يكون صلاحه كاملا مطلقا والله اعلم۔ قوله هذا آدم وهذه الاسودة عن يمينه وشماله نسم بنيه المراد ارواح بني آدم ويحتمل ان يكون هذا باعتبار الظهور والانكشاف فان الجنة عن يمين آدم والنار عن شماله فلعله كان يلتفت تارة الى يمينه فينكشف له ارواح المؤمنين وتارة الى شماله فينكشف له ارواح الكافرين ويحتمل ان يكون هذا على سبيل العرض فكان هذا في وقت العرض على آدم عليه السلام والا ففي الاوقات الأخر في مقاماتهم والمراد بقوله تعالى لا تفتح لهم ابواب السماء عدم الفتح بطريق الاكرام والرحمة والانعام۔ قوله قال جبريل لخازن السماء اي حارسه وبوابه ومعنى حوالدار آسمان۔ افتح اي باب السماء۔ قوله مر بادريس عليه السلام قال مرحبا بالنبي الصالح والاخ الصالح احتج به من قال ان ادريس عليه السلام لم يكن من آبائه والاتقال

بالابن الصالح کما قال آدم و اجیب عنه بانه لا یبعد ان یکون هذا القول عنه علی سبیل التعطف والتادب والنبی اقسم لخاتم النبیین و سید المرسلین وان الانبیاء کلهم اخوۃ -

قوله حتی ظهرت ای علوت لمستوی ای لمصعد اسمع فیه صریف الاقلام ای صوت مایکتبه الملائکة من اقضیة الله و وحیه و ماینسخونه من اللوح المحفوظ او ماشاء الله من ذلک مایکتب قوله فقال جل و علا هی خمس بحسب الفعل وهی خمسون بحسب الثواب لا یبدل القول لدی ای القضاء المبرم - وقال شیخنا السید الانور قدس الله سره لم یکن هذا نسخا بل کان القاء الامر شیئا فشیئا و ایضاح المراد آخرا - والمقصود منه التدریج فی الالطاف والعنایات لیعلم آخرا انه غایة الغایات ونهایة النهایات ونظیره ماسیأتی فی فضل السجود من هذا الکتاب المستطاب من قصة آخر اهل النار دخولا الجنة یعطی العهود والمواثیق - ثم ینقضها - ویسأل الله عز وجل حتی اذا انتهت به الامانی قال الله عز وجل لک ذلک ومثله معه وقوله صلی الله علیه وسلم اترضون ان تکونوا ثلث اهل الجنة اترضون ان تکونوا نصف اهل الجنة اترضون ان تکونوا ثلثی اهل الجنة وقوله صلی الله علیه وسلم لجابر بعنی بعیرک ثم رد علیه بعیره و ثمنه فهذا کله من باب الملاطفة والتدریج فی العنایة لینکشف حقیقة الامر آخرا عند النهایة لا من باب النسخ فافهم ذلک واستقم - قوله استحییت من ربی وجه استحیائه من ربه مع انه سأل ربه قبل ذلک تسع مرات) انه لو سأل الرفع بعد الخمس لکان کأنه قد سأل رفع الخمس بعینها فلذلک استحیی من ان یراجع بعد ذلک ولا سیما سمع من ربه لا یبدل القول لدی (عمدة القاری) فاستحیی صلی الله علیه وسلم فی هذه المرة لانه لو سأل فی هذه المرة لم یکن سؤالا للتخفیف بل کان سؤالا لرفع التکلیف وهذا لا یلیق بشان العبودیة قوله حتی انتهی بی الی السدرة المنتهی ای الشجرة التی فی اعلی السموات وسمیت بالمنتهی لان علم الملائکة ینتهی الیها ولم یجاوزها احد الا رسول الله صلی الله علیه وسلم وانه ینتهی الیها مایهبط من فوقها ومایصعد من تحتها او ینتهی الیها ارواح الشهداء او ارواح المؤمنین فتصلی علیهم الملائکة المقربون (والله اعلم) قوله حبائل اللؤلؤ المراد به مواضع مرتفعة کحبال الرمل کانه جمع حبالة والحبالة جمع حبل علی غیر قیاس ولا یظهر مناسبة هذه الجملة بالجملة الآتیة وهی واذا ترابها المسک - یعنی ان تراب ارضها مسک وتلالها وحبالها لؤلؤ وقیل المراد بالحبائل القلائد والعقود وذهب کثیر من الائمة انه تصحیف وانما الصحیح هو جنابذ بالجیم والنون والذال المعجمة جمع جُنْبُذ وهو ماارتفع من الشیٔ واستدار کالقبة کما وقع عند المصنف فی احادیث الانبیاء وکذا عند غیره جمع جنبذ معرب

ما "تا آنکه بر آمدم به محلے ہموار که می شنودم دراں محل آواز قلمہا که ملائکه املا می کردند قضایا و احکام از لوح محفوظ - تیسیر القاری ص۱۳۸ ج ا-

گنبد وهی القبة فهو فارسی معرب اصله گنبد بمعنی القبة۔

باب وجوب الصلوٰة فی الثیاب

ای هذا باب فی بیان وجوب الصلاة فی الثیاب والمقصود به بیان ان ستر العورة من شرائط الصلاة وان المراد بالزینة فی قوله تعالٰی خذوا زینتکم عند کل مسجد ای کل صلاة هو ستر العورة بالثوب مطلقا لا الثیاب المزینة المنقشة فان نفس الثوب ایضا زینة للابس وان کان خرقة مرقعة فمن صلی ملتحفا فی ثوب واحد کفاہ وذلک لان المقصود هو الستر وهو یحصل بالالتحاف فان بالالتحاف لا تنکشف عورته فی انتقالات الرکوع والسجود ولذا قال النبی صلی اللّٰه علیه وسلم تزرہ ولو بشوکة فامرہ بالزر لیأمن من الوقوع عن بدنه ومن وقوع نظرہ علی عورته حالة الرکوع فدل علی ان ستر العورة فرض فی الصلاة فالمقصود بقوله ومن صلی ملتحفا فی ثوب واحد وهو من تتمة الترجمة) بیان وجوب ستر العورة فی الصلاة بای وجه کان واما ما سیأتی من باب الصلاة فی الثوب ملتحفا به فالمقصود به بیان مشروعیة الالتحاف وبیان کیفیته واستدل ایضا بامرہ صلی اللّٰه علیه وسلم ان لا یطوف بالبیت عریان علی اشتراط ستر العورة فی الصلاة لانه اذا کان شرطا فی الطواف فاشتراطه فی الصلاة اولی واحری وایضا ان الطواف فی حکم الصلاة قوله مالم یر فیه اذی ای منیا وفیه دلیل علی نجاسة المنی وقوله لتلبسها صاحبتها من جلبابها هذا محل الترجمة لما فیه دلالة علی وجوب الستر۔

نکتة

الستر وان کان لاجل الصلاة لکن القرآن خصه بالمسجد حیث قال خذوا زینتکم عند کل مسجد فالوجه فیه ان الصلاة فی نظر القرآن لیست الا فی المسجد والیه یشیر قوله تعالٰی لا یأتون الصلاة الا وهم کسالٰی فان المراد بالاتیان الحضور فی المسجد۔

نکتة اخری

لما ذکر الحق سبحانه قصة سیدنا آدم علیه الصلاة والسلام وما وقع له من استنزاع اللباس عنه حتی طفقا یخصفان علیهما من ورق الجنة انتقل الحق سبحانه وتعالٰی الی ذکر مسألة الستر واللباس فقال تعالٰی خذوا زینتکم عند کل مسجد فهذا وجه الارتباط بما قبله

باب عقد الازار علی القفا فی الصلاة

ذکر هذہ الترجمة لتاکید ستر العورة لانه اذا عقد الازار علی قفاہ لم تبد له عورته فی رکوعه وسجودہ۔ کذا فی العمدة ولعل هؤلاء کانوا من اهل الصفة فان

هذه الصفة كانت لاصحاب الصُفّة اهل الصفوة كما سياتی فی باب نوم الرجال فی المسجد وانما كانوا يفعلون ذلك لانهم لم يكن لهم سراويلات فكان احدهم يعقد ازاره فی قفاه ليكون مستوراً اذا ركع واذا سجد ولا ينكشف عورته عند الركوع والسجود قوله ليرانی الحمق مثلك الذی لا يميز بين الواجب والسنة والمستحب وصفه بالحماقة لانه بادر الی الانكار والسؤال قبل التامل فی الحال قال الكرمانی (فان قلت) كيف وجه جعل ازاره الاحمق غرضاً قلت الغرض بيان جواز ذلك الفعل فكانه قال صنعته ليرانی الجاهل فينكر علی بجهله فاظهر له جوازه اهـ وفيه تنبيه علی مراعاة التادب وترك الطعن والاعتراض علی الاكابر والعلماء الراسخين الذين عرفت رسوخهم فی العلم واستقامتهم فی الدين وايضا كان يمكنه الاستفسار عن الحقيقة بطريق التأدب لابطريق الاعتراض ولذا اعقبه الامام البخاری بحديث ورد فيه التصريح بان النبی صلی الله عليه وسلم ايضا صلی فی ثوب واحد ليحقق جواز الصلاة فی الثوب الواحد حق التحقق فصلاة جابر فی الثوب الواحد كانت لاراءة الاحمق جواز مثل ذلك

باب الصلاة فی الثوب الواحد ملتحفا به

ای فی بيان ان من صلی فی الثوب الواحد متغطيا به فقد اتی بالواجب اعلم ان الفقهاء قد اجمعوا علی جواز الصلاة فی ثوب واحد ولكن ذهب بعض السلف كابن مسعود وابن عمر ومجاهد الی ان الصلاة فی ثوب واحد مكروه وهذا اذا كان قادراً علی ثوبين وان لم يكن قادراً الا علی ثوب واحد يكره ايضا ان يصلی به ملتحفا ومشتملا به بل السنة ان يأتزر به واحتجوا فی ذلك بما رواه الطحاوی باسناده عن ابن عمر قال قال رسول الله صلی الله عليه وسلم اذا صلی احدكم فليلبس ثوبيه فان الله احق من تزين له فان لم يكن له ثوبان فليتزر اذا صلی ولا يشتمل احدكم فی صلاته اشتمال اليهود۔ وذهب جمهور اهل العلم من الصحابة والتابعين الی ان الصلاة فی ثوب واحد جائزة بلا شبهة وقد جاءت الاحاديث الصحيحة فی ذلك عن جماعة من الصحابة جابر وابی هريرة وعمر وبن ابی سلمة۔ وسلمة بن الاكوع رضی الله تعالی عنهم والامام البخاری اختار مذهب الجمهور والاحاديث التی اوردها فی الباب صريحة فی جواز الصلاة فی ثوب واحد واما ماروی فی هذا الباب من منع الصلاة فی ثوب واحد فهو محمول علی ارشاد الافضل لا علی عدم الجواز او محمول علی التنزيه لا علی التحريم والله اعلم ملخص من عمدة القاری صـ۲۲ ج ۲۔

باب اذا صلی فی الثوب الواحد فليجعل علی عاتقيه

ای باب فی بيان انه اذا صلی فی الثوب الواحد فليجعل شيئاً من الثوب علی عاتقيه وفی بعض النسخ علی عاتقه بالافراد لياً من من الوقوع والسقوط والمقصود بذلك تاكيد ستر العورة التی فی الصلاة مستقلا وان فهم هذا الحكم من احاديث الباب الاول لكن اورده

لتاكيد ستر العواتق وهو مستحب عند الجمهور ويجوز تركه ايضا لان المقصود ستر العورة فباى وجه حصل جاز وايضا ان العاتق ليس من العورة فلا يجب ستره ولكن لا ينبغى ان يصلى وليس على عاتقه شئ وقال احمد لا يصح صلاة من قدر على وضع شئ على عاتقه الا بى صنعه لظاهر الحديث وعن احمد رواية انه تصح صلاته ولكن يأثم بتركه وحاصله انه يجب عند احمد ان يجعل على عاتقه شيئا ان قدر عليه - واما مناسبة الحديث بالترجمة فمن حيث ان المخالفة بين طرفى الثوب سبب لوقوع شئ منه على عاتقه شيئا - (ولكن) لا ندرى ان المصنف رح قائل بالوجوب او بالاستحباب لكن قوله باب الصلاة بغير رداء يشير الى انه قائل بالاستحباب وفى حديث جابر الذى يتلو هذا الحديث ايضا جواز الصلاة من غير شئ على العاتق فلعله ظن ان الاشتمال والمخالفة بين الطرفين لا يكون ساترا على وجه الكمال فمال الى ذلك ليكمل الستر -

تنبيه

هذا اى جعل الثوب على عاتقيه اعم من وجه من الالتحاف المذكور فى الباب السابق وهذا الحكم وان كان قد علم من الاحاديث المتقدمة لكن جعل له بابا على حدة للتنبيه على افادة هذا الحكم بخصوصه - والمقصود منه تاكيد ستر العواتق -

باب اذا كان الثوب ضيقا

اى باب فى بيان انه اذا كان الثوب ضيقا ولا يمكنه ان يلتحف ويتوشح به فماذا يفعل المصلى اى فينبغى له حينئذ ان يتزر ولا يلتحف لانه سبب لانكشاف العورة وكأن هذا الباب بمنزلة الاستثناء من الباب السابق -

باب الصلاة[عله] فى الجبة الشامية

اى فى بيان جواز الصلاة فى الثياب التى تنسجها الكفار مالم تتحقق نجاستها وانما عبّر بالشامية مراعاة للفظ الحديث وكان هذا فى غزوة تبوك والشام اذ ذاك كانت دار كفر ووجه الدلالة منه انه صلى الله عليه وسلم لبسها ولم يستفصل وروى عن ابى حنيفة كراهية الصلاة فيها الا بعد الغسل وعن مالك ان فعل يعيد فى الوقت كذا فى الفتح والعمدة .

تنبيه

اعلم ان ما ورد فى الاحاديث من ان النبى صلى الله عليه وسلم لبس الجبة الشامية والرومية

عله نماز در جبۂ بافتۂ شامیان کفار گفته اند مراد بیان جواز بافتۂ مطلق کفار است مادام که یقین نشود نجاست آن و تعبیر بشامیه برعایت لفظ حدیث است ۱۲ شیخ الاسلام ص۳۶۶ ج۱ .

او القباطی او البرود الیمانیۃ فلبس المراد بہا انہا کانت ملابس مخصوصۃ للکفار من شعائر کفرہم بل المراد انہا کانت من مصنوعات تلک البلاد ومنسوجاتہا فالنسبۃ نسبۃ الصنعۃ لا نسبۃ اللبسۃ الکفریۃ فلا متمسک فیہا للشبان المتفرنجین فی لبسۃ البنطلون الملعون و سائر الملابس الافرنجیۃ اعاذنا اللہ منہا قولہ وقال معمر رأیت الزہری یلبس من الثیاب ما صبغ بالبول الظاہر انہ لم یصل فیہ الا بعد غسلہ (ل ت) وکان یلبسہا فی غیر الصلاۃ ان کانت جائزۃ وفی الصلاۃ بعد غسلہا (ت) قولہ وصلی علی بن ابی طالب فی ثوب غیر مقصور الظاہر ان ہذا الثوب کان منسوجا للکفار بقرینۃ الباب (خ)۔

باب کراہیۃ التعری فی الصلاۃ وغیرہا

المقصود بہ بیان ان ستر العورۃ فرض مستمر لانہ فرض خارج الصلاۃ ایضا ولذا قال العلماء الفریضۃ المستمرۃ فی کل آن وزمان بعد الایمان انما ہی فریضۃ ستر العورۃ فی جمیع الاحیان ولما ہبط ابونا آدم وامنا حواء علیہما السلام من السماء وانتزع عنہما لباسہما طفقا یخصفان علیہما من ورق الجنۃ لیوارا سوآتہما فاول مسئلۃ احتاج الیہا ابونا وامنا علیہما الصلاۃ والسلام انما ہی مسئلۃ ستر العورۃ۔

قولہ فجعلہ علی منکبیہ فسقط مغشیا علیہ اعلم ان ہذا التعری انما کان کتعری موسی علیہ السلام لتبرئتہ عن القبائح واخلاق الجاہلیۃ وبیان نزاہتہ عن المعائب قبل النبوۃ وبعدہا واللہ اعلم۔ وروی فی غیر الصحیحین ان الملک نزل علیہ فشد علیہ ازارہ (قسطلانی) وفی الحدیث دلیل علی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان فی صغرہ محمیا مصونا عن القبائح واخلاق الجاہلیۃ (ل ت)۔

باب الصلاۃ فی القمیص والسراویل والتبان والقباء[1]

ای فی بیان حکم الصلاۃ فی القمیص الی آخرہ والمقصود بیان انہ یجوز الصلاۃ فی ثوب واحد من ہذہ الثیاب مما یکون ساترا للعورۃ الغلیظۃ والاولی الجمع فی اثنین منہما لمن وسع اللہ لہ وجواز الصلاۃ فی التبان[1] فقط (و التبان سروال صغیر مقدار شبر یستر العورۃ المغلظۃ یکون للملاحین) یوافق مذہب مالک لان التبان انما یستر نصف الفخذ لا کلہا ومناسبۃ حدیث ابن عمر بالترجمۃ من حیث انہ یدل علی جواز الصلاۃ بدون القمیص والسراویل فی الثیاب الغیر المخیطۃ مع کون اہل الثوب واحدا کذا فی الرسالۃ۔ قولہ والتبان وہو سراویل صغیر مقدار ما یستر العورۃ الغلیظۃ یکون للملاحین (ت) وقال السیوطی التبان سراویل لیس لہ رجلان (توشیح)

---

[1] ای باب در بیان جواز نماز گذاردن در پیراہن و ازار دوختہ و نادوختہ کہ ستر عورت غلیظہ می کند و در قبا تیسیر القاری ص۱۲۲ چنانکہ کشتی گیران و ملاحان دارند شیخ الاسلام ص۳۶۷ ج۱۔

باب[1] ما یستر من العورة

ای فی بیان الشیٔ الذی یجب سترہ فی الصلاۃ وخارجہا وفی بیان حد العورۃ۔ والعورۃ سوءۃ الانسان وکل ما یستحیی من اظہارہ اشار بذلک الی ان وجوب ستر العورۃ لا یختص بالصلاۃ بل ہو عام فی جمیع الاحوال فی الصلاۃ والطواف وغیرہما والظاہر من تصرفہ انہ یری ان الواجب ستر السوأتین فقط وہو قول اہل الظاہر انہ لا عورۃ من الرجل الا القبل و الدبر وقال شیخنا الاکبر مولانا الشاہ السید محمد انور رحمہ ہذا اول موضع استعمل فیہ البخاری کلمۃ ما۔ و۔ من فیحتمل ان تکون ما مصدریۃ او موصولۃ۔ ومن یحتمل ان تکون بیانیۃ او تبعیضیۃ والفرق بینہما ان من البیانیۃ یطرد فیہا الحکم علی جمیع افراد مدخولہا ومن التبعیضیۃ یقتصر فیہا الحکم علی بعض ما صدقات مدخولہا۔ والاظہر عندی ان الامام الہمام فی اکثر المواضع یرید بہا التبعیض۔ وہذا الموضع ایضا منہا یرید بہ الاشارۃ الی مراتب العورۃ فان من العورۃ ما یجب ویتاکد سترہ ومنہا ما لیس کذلک الا تری ان العورۃ عندنا من السرۃ الی الرکبۃ۔ ولکن فرع الفخذ لیس کاصل الفخذ فی تحتم الستر ونظیرہ الاستقبال والاستدبار عند قضاء الحاجۃ فالاستدبار اہون من الاستقبال والنجاسۃ الخفیفۃ اخف من النجاسۃ الغلیظۃ وان اشترکا فی اصل النجاسۃ ولما تعارضت الادلۃ فی کون الفخذ عورۃ اشار البخاری الی مراتب الستر بعضہا دون بعض فان تعارض الادلۃ یوجب الخفۃ فی حکم المسئلۃ فاتی الامام البخاری بکلمۃ من التبعیضیۃ للاشارۃ الی مراتب الشدۃ والخفۃ فی ستر العورۃ وبہذا یندفع ما قیل انہ کیف یستقیم التبعیض فی ستر العورۃ فان العورۃ بتمامہا واجبۃ الستر لا بعضہا۔ ووجہ الاندفاع ان المقصود ہی الاشارۃ الی المراتب واللہ اعلم ونظیرہ اختلاف الفقہاء فی تقسیم النجاسۃ الی الغلیظۃ والخفیفۃ لتعارض الادلۃ ولاختلاف الصحابۃ فیہا فافہم ذلک واستقم قال ابن بطال اختلفوا فی حد العورۃ فقال اہل الظاہر لا عورۃ من الرجل الا القبل والدبر وقال الشافعی ومالک حدہا ما بین السرۃ والرکبۃ وقال ابو حنیفۃ واحمد الرکبۃ ایضا عورۃ (لک)

باب الصلاۃ بغیر رداء

ای فی بیان جواز الصلاۃ بغیر رداء۔

---

[1] انچہ پوشیدہ شود واجب است پوشیدن آن از عورت بمعنی اندام شرم مردم و ہرچہ از نمودن و دیدن آن شرم آید شیخ الاسلام ص ۳۶۵ ج ۱۔

باب ما يذكر فى الفخذ

اى فى بيان ما يذكر فى حكم الفخذ هل هى من العورة ام لا والمذاهب فيه مختلفة فذهب مالك الى ان الفخذ ليس بعورة وهو الذى اختاره البخارى ههنا وعند ابى حنيفة والشافعى الفخذ عورة يجب سترها وهذا وجه المناسبة لابواب الستر والاحاديث فى هذا الباب متعارضة قال الشاه ولى الله الدهلوى رح وجه الجمع بين الاحاديث ان الفخذ ليس بعورة بالنسبة الى خاصة الرجل ومحارم اسراره اعنى الذين هم كثيرو الدخول عليه وشديد التردد اليه واما بالنسبة الى العامة ومن يزور الرجل غبا فانه عورة يدلك على هذا التطبيق حديث دخول عثمان على النبى صلى الله عليه وسلم وستره فخذه مع كشفه اياه عند ابى بكر وعمر فدل ان الستر احوط واما ما ذهب اليه مالك رح من انه يجوز للعملة والحمالين وامثالهم الاقتصار على ما دون الفخذ فى الصلاة فلا شبهة فى صحته عندنا لما روى من طرق كثيرة حتى حصل العلم الضرورى ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يكلفهم ولا امثالهم بستر الفخذ الى الركبة فى الصلاة وههنا قاعدة وهى ان النبى صلى الله عليه وسلم بين انا وجهين من الصلاة صلوة المحسنين وصلاة عامة المسلمين وكم من اشياء قد جوزها فى الثانية ونهى عنها فى الاولى وانت اذا حفظت هذه القاعدة سهل عليك اكثر المواضع المتناقضة فى باب الصلاة والله اعلم كذا فى الرسالة وقيل ان ابا بكر الصديق كان عن يمين النبى صلى الله عليه وسلم وكان عمر عن يساره فلما جاء عثمان جلس بين يديه فكشف عليه ما لم يكشف عليهما والاحكام تختلف باختلاف الاحوال قوله قال ابو عبد الله البخارى ويروى عن ابن عباس وجرهد ومحمد بن جحش عن النبى صلى الله عليه وسلم الفخذ عورة هذا التعليق بصيغة التمريض اورده عن ثلاثة انفس الاول عن عبد الله بن عباس اخرجه الترمذى عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال الفخذ عورة وقال هذا احديث حسن غريب۔

(والثانى) حديث جرهد اخرجه مالك فى المؤطا عن ابى النضر عن زرعة بن عبد الرحمن بن جرهد عن ابيه عن جده قال كان جدى من اهل الصفة قال جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم عندى وفخذى مكشوفة فقال خمر عليك اما علمت ان الفخذ عورة ورواه احمد وابو داؤد والترمذى وحسنه (والثالث) حديث محمد بن جحش فرواه الطبرانى عنه قال كنت اصلى مع النبى صلى الله عليه وسلم فمر على معمر وهو جالس عند داره بالسوق وفخذاه مكشوفتان فقال يا معمر غط فخذيك فان الفخذين عورة ورواه احمد ورجاله ثقات كما فى مجمع الزوائد۔ ومحمد بن جحش هو محمد عبد الله بن جحش نسب الى جده وله ولابيه عبد الله صحبة وزينب بنت جحش ام المؤمنين هى عمته وكان محمد صغيرا فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم وقد حفظ عنه وقال الواقدى كان مولده قبل الهجرة بخمس سنين هاجر مع ابيه الى المدينة له صحبة والله اعلم ملخص من عمدة القارى۔

قوله قال انس حسر النبي صلى الله عليه وسلم عن فخذه سيأتي الكلام عليه عن قريب قوله وحديث انس اسند الخ اي اقوى واحسن سنداً الا ان العمل بحديث جرهد احوط واقرب الى التقوى للخروج عن اختلاف العلماء ولاجل هذه النكتة لم يقل البخاري باب الفخذ عورة ولا قال ايضاً باب الفخذ ليس بعورة بل قال باب ما يذكر في الفخذ قال شيخنا السيد الانور الظاهر من صنيع المصنف وكلامه انه يميل الى مذهب مالك ويحمل ما جاء في حديث جرهد وابن عباس وغيرهما على الاحتياط والله اعلم. وان شئت فقل ان المصنف الامام يميل الى مذهب الامام مالك باعتبار الاستدلال وقوة الاسناد ويميل الى مذهب الامام ابي حنيفة باعتبار الاحتياط۔

واما الجواب عن حديث انس رضـ

فهو انه محمول على غير اختيار الرسول صلى الله عليه وسلم فيه بسبب ازدحام الناس يدل عليه مس ركبة انس فخذه صلى الله عليه وسلم واللائق بحاله الكريم ان لا ينسب اليه كشف فخذه قصداً مع ثبوت قوله صلى الله عليه وسلم الفخذ عورة ويحتمل ان انسا رضـ لما رأى فخذه صلى الله عليه وسلم مكشوفاً ظن انه كشفه فاسند الفعل اليه وفي نفس الامر لم يكن الا من اجل الزحام ومن قوة الجري واما قول انس في الحديث ثم حسر الازار عن فخذه فينبغي ان يقرأ على صيغة المجهول والدليل على صحة هذا ما وقع في رواية مسلم صـ ج ٢ ففيه انحسر فخذه وكذا وقع في رواية احمد في مسنده وروى الاسماعيلي هذا الحديث ولفظه فاجرى النبي صلى الله عليه وسلم في زقاق خيبر اذ خر الازار ولا شك ان الخر بمعنى الوقوع فيكون لازماً وكذا الانحسار كما في رواية مسلم فظهر انه صلى الله عليه وسلم لم يكشف ازاره عن فخذه قصداً وانما انكشف عن فخذه لاجل الزحام او لقوة اجرائه صلى الله عليه وسلم فانكشف ازاره حين اجرى مركوبه قال شيخ الاسلام زكريا الانصاري رحـ ذهب قوم الى ان الفخذ عورة لحديث جرهد وهو المعتمد وآخرون الى انه ليس بعورة لحديث انس فاجاب عنه الاول بان كشفه صلى الله عليه وسلم كان قبل الحكم بانه عورة وبان كشفه اياه لم يكن باختياره بل بسبب ازدحام الناس بدليل مس ركبة انس فخذ النبي صلى الله عليه وسلم بل ثبت في رواية انه لم يكشفه وانما انكشف ازاره حين اجرى مركوبه وان سلمنا انه كان بقصد واختيار فقد كان قبل الحكم بان الفخذ عورة واذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام۔

واما الجواب عن حديث قصة سيدنا عثمان رضـ

فقد اخرجه البيهقي وقال لا حجة فيه فقد قال الامام الشافعي والذي روي في قصة عثمان من كشف الفخذين مشكوك فيه لان الراوي قال كاشفا عن فخذيه او ساقيه فنال ذلك

على ماقاله الطحاوي ان اصل الحديث ليس فيه ذكر كشف الفخذين وقال ابو عمر هذا حديث مضطرب وقال القرطبي ويرجح حديث جرهد ان تلك الاحاديث المعارضة له قضايا معينة في اوقات و احوال مخصوصة يتطرق اليها الاحتمال مالا يتطرق لحديث جرهد فانه اعطى حكما كليا هذا كله من عمدة القاري وقال شيخنا السيد الانور رح ان قوله غطى النبي صلى الله عليه وسلم ركبتيه يحتمل ان يكون الراوي اطلق الركبة واراد به ما يقرب من الركبة فالمراد ستر ما يقرب من الركبة لا ستر نفس الركبة فانها كانت مستورة من قبل فلما جاء عثمان رض ستر النبي صلى الله عليه وسلم ما يقرب عن الركبة ايضا مراعاة لحيائه رضي الله عنه قوله وقال زيد بن ثابت الخ فيه نظر لانه لا دلالة فيه على ان فخذه صلى الله عليه وسلم كان منكشفا ولو سلم انكشافه فلا نسلم ان ذلك كان باختياره عليه السلام حتى يكون دليلا على جوازه اللهم الا ان يقال المصنف رح اعتمد على ظاهر الحال وعلى انه صلى الله عليه وسلم كان نبيا وهو في حالة الاختيار وعدمه معصوم عما لا ينبغي جريانه عليه صلى الله عليه وسلم ولو سلم فكان ينبغي ان ينبه عليه بعد تلك الحالة كما نبه عليه بعد ما وقع منه مرة فتأمل كذا في الرسالة - قال السندي كانه بنى الاستدلال بذلك على استبعاد وضع الفخذ على فخذ غيره لو كان الفخذ عورة ولو بحائل كالفرج ونحوه فالوضع دليل على انه ليس بعورة ولم يرد الاستدلال بانه وضع الفخذ بلا حائل لان الاصل عدمه فانه باطل بشهادة العادة بالحائل في مثله فصار الاصل هو الحائل كما لا يخفى والله اعلم -

قوله فلما دخل القرية الخ في هذا الحديث تقديم وتاخير لان دخوله صلى الله عليه وسلم القرية وخروج القوم الى اعمالهم كان قبل اجراء النبي صلى الله عليه وسلم مركوبه في الزقاق وسككها كذا في الرسالة -

باب في كم تصلي المرأة من الثياب

عقد الباب بهذا العنوان لحديث ام سلمة الوارد في هذا الباب انها قالت تصلي المرأة في خمار وقميص واشار بقوله كان عكرمة الخ الى ان المطلوب لذاته في ثياب المرأة ليس الا ستر جميع الجسد ما خلا الوجه والقدمين وقول ام سلمة تصلي في خمار وقميص ليس الا انما يستران جميع جسدها ولو حصل ذلك بثوب واحد لكفى ايضا كذا في الرسالة فالواجب عليها ستر جميع بدنها فان حصل ذلك بثوب واحد كفى والزيادة على الثوب الواحد الساتر لبدنها مستحب ومرغب -

باب اذا صلى في ثوب له اعلام ونظر الى علمها

جواب اذا محذوف اي هل تكره صلاته ام لا اي لا تفسد صلاته لكن تركه اولى كذا في الرسالة -

قوله فانها الهتني آنفا عن صلاتي اي شغلتني التفاتة الى هذه النقوش عن الاستغراق في المناجاة والفناء والحضور والعروج وذلك لان القلوب الصافية والنفوس الطاهرة[١] قد تتأثر وتتكدر من الصور والنقوش الظاهرة بمقتضى البشرية وهذا التأثر مع كمال صفائهم ونورانيتهم وغاية لطافتهم لان الثوب الابيض يظهر فيه نقطة من السواد والوسخ بخلاف اصحاب القلوب المظلمة فان قلوبهم مثل الثياب السود لا يظهر فيها اثر السواد والوسخ والمقصود منه تعليم الامة في الاحتراز عن مثل هذه الملابس والمشاغل والملاهي هذا وفي طريق آتية لهذا الحديث فاخاف ان تفتنني فدل انه لم يقع من ذلك شئ وانما خشي ان يقع منه شئ لانه وقع۔

باب ان صلّى في ثوب مصلّب او فيه تصاوير هل تفسد صلاته وما ينهى من ذلك

اي ان صلّى في ثوب مصلب بفتح اللام المشددة اي منقوش بصور الصلبان او تصاوير اي في ثوب ذي تماثيل غير صور الصلبان فما ذا حكمه يعني لا تفسد صلاته لكنه مكروه كذا في الرسالة قوله هل تفسد صلاته جرى المصنف على عادته في ترك الجزم فيما فيه اختلاف وهذا من المختلف فيه بناء على ان النهي هل يقتضي الفساد ام لا والجمهور على انه ان كان لمعنى في نفسه اقتضاه والا فلا الخ قوله وما ينهى من ذلك اي من جنس ذلك المذكور۔

تنبيه

المقصود منه بيان حكم استعمال الثوب المصوّر لا بيان حكم التصوير فان التصوير سواء كان صغيرا او كبيرا فهو حرام بالاجماع لا شك في حرمته فاعرف الفرق بينهما قوله وما ينهى عنه من ذلك كلمة من ههنا ايضا تبعيضية اتى بها للاشارة الى مراتب النهي في الصلاة في الثوب المصور يريد انه يحرم الصلوة فيه اذا كانت الصورة كبيرة ومستبينة يظهر اعضاءها واما اذا كانت صغيرة جدا او مستورة او تحت قدميه فلا بأس بالصلاة في مثل هذا الثوب

باب من صلّى في فروج حرير ثم نزعه

اي هذا باب يذكر فيه من صلّى في فروج من حرير ثم نزعه وهو حكاية من النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك والفروج هو القباء المفرّج من خلفه اي الذي شق من خلفه قيل اول من لبسه فرعون وقوله ثم نزعه فيه اشارة الى انه لا تفسد صلاته لكنه مكروه لانه صلى الله عليه وسلم لم يعد الصلاة ولكن نزعه كالكاره له وهذا صريح في الكراهية

---

[١] راجع شرح شيخ الاسلام ص٣٤٢ ج١ - فقد اجاد الكلام وقد ذكرنا خلاصته والباب

وانما ذكر النزع تبعا للحديث والا فلا حاجة اليه فى الترجمة وقوله لا ينبغى هذا للمتقين هذا تمهيد لتحريم الحرير ان كان النزع لاجل الحرير او هو تمهيد للنهى عن التشبه بالكفار ان كان النزع لاجل انه كان من لبوس العجم والكفار وشعار اهل الكفر وكان لبسه صلى الله عليه وسلم هذا الفروج مع انه من ملابس العجم قبل نزول الوحى فى النهى عن التشبه بالكفار فى الملابس والنبى صلى الله عليه وسلم كان متبعا للوحى فى طعامه ولباسه لا للقوم كما يزعم حملة راية القومية اللهم اهد قومى فانهم لا يعلمون۔

باب الصلاة فى الثوب الاحمر

اى فى بيان حكم الصلاة فى الثوب الاحمر يعنى انها جائزة بلا كراهية ان كان الاحمر غير معصفر وقال بعضهم يشير الى الجواز والخلاف فى ذلك مع الحنفية فانهم قالوا بكراهة قلت الخلاف للحنفية فى جواز ذلك وانما قالوا بالكراهة لما روى ابو داؤد من حديث عبد الله بن عمرو قال مر بالنبى صلى الله عليه وسلم رجل وعليه ثوبان احمران فسلم عليه فلم يرد عليه وقال الترمذى عقيب اخراجه هذا الحديث۔ هذا حديث حسن كذا فى العمدة ويظهر من بعض الروايات ان هذا الثوب لم يكن احمر خالصا بل كان مخططا بخطوط حمر ولا كراهة فيه عندنا۔ وبالجملة غرض المصنف من هذه الابواب المختلفة بيان ان هذه الامور المذكورة لا تفسد الصلاة وانما هى مكروهة فقط وقال شيخ الاسلام الدهلوى ان المكروه عند الحنفية انما هو الثوب المعصفر المصبوغ بالعصفر لا الاحمر مطلقا والله اعلم۔ شرح شيخ الاسلام ص٣٧٥ ج١۔

باب الصلاة[1] فى السطوح والمنبر والخشب

اى باب فى بيان جواز الصلاة على السطوح المعروفة والمنبر المرتفع عن الارض والخشب غرضه من عقد هذا الباب ان ما ورد فى الحديث وجعلت لى الارض مسجدا لا يقتضى لزوم الصلاة على الارض بل يجوز على غير ذلك كالمنبر والخشب والسطوح ايضا اذا كان طاهرا كذا فى الرسالة وحاصله انه يجوز الصلاة على غير جنس الارض مطلقا اذا كان طاهرا وان كان مرتفعا عن الارض خلافا لبعض المالكية فى المكان المرتفع لمن كان اماما فى له ثم رجع القهقرى اعلم ان وقوف الامام على المقام المرتفع لاجل التعليم جائز بالاتفاق لا خلاف فى جوازه وانما الخلاف فيما اذا لم يكن للتعليم ورجوعه صلى الله عليه وسلم قهقرى كان عملا قليلا بخطوتين وكان مع فاصلا وان كان كثيرا فكان قبل

---

[1] مقصود بیان جواز اصل نماز است بر امثال این چیزہا برائے دفع توہم عدم جواز بتوہم جبر البودن آن از زمین یا قطع نظر از خصوص بودن مصلی امام یا مقتدی بدین تقریب ایراد تعلیق حسن و ابن عمر در جمعی نماید و خلاف مالکیہ و بعضے تابعین در جواز مکان بلند امام را آن مسئلہ جدا است اگرچہ در ضمن این باب معلوم شود شیخ الاسلام ص٣٧٦ ج١

نحریر العمل الکثیر قوله قال و انما اردت ای قال علی بن المدینی انما قصدت بذکر هذا الحدیث درایته الاعلام والاخبار بان النبی صلے اللہ علیہ وسلم کان اعلے وارفع من الناس فلا بأس به قوله آلی من نسائه لیس المراد به الایلاء المتعارف بین الفقهاء بل المراد بالایلاء معناه اللغوی وهو القسم علی عدم قربان النساء شهرا قوله فجلس فی مشربة له فصلی لهم صلی اللہ علیہ وسلم علی الواح المشربة وخشبها وبهذا یظهر مطابقة حدیث المشربة بترجمة الباب بالصلاة علی الخشب۔

باب اذا اصاب ثوب المصلی امرأته اذا سجد

یعنی لا بأس به ولا تدخل فی لمس النساء حتی تفسد صلاته کذا فی الرسالة وایضا لا تفسد الصلاة اذا وقع ثوب المصلی علی نجاسة یابسة وانما المفسد هی النجاسة التی یحملها المصلی فی صلاته

باب الصلاة علی الحصیر[1]

یعنی انها جائزة۔ والمقصود من اثبات جواز الصلاة علی الحصیر وهی ما یتخذ من سعف النخل وشبهه قدر طول الرجل او اکثر نفی لزوم الصلاة علی التراب الذی یمکن ان یتوهم من قوله علیه السلام جعلت لی الارض مسجدا۔ وقوله عفر وجهک وقوله لافلح ترّب ترّب۔ وقس علی ذلک قوله۔

باب الصلاة علی الخمرة[2]

الا ان ایراد لفظ الخمرة لکونه واقعا فی الحدیث والخمرة السجادة الصغیرة فان کان لفظ الخمرة بمعنی الحصیر فلا تکرار لان الترجمة بلفظ الخمرة لاجل مطابقته لفظ الحدیث وقس علی ذلک ایضا قوله۔

باب الصلاة علی الفراش

ای فی بیان جواز الصلاة علی الفراش من ای نوع کان من انواع ما یبسط فغرضه من هذه التراجم المختلفة بیان جواز الصلاة علی غیر جنس الارض فباب الصلاة علی الحصیر۔ وباب الصلاة علی الخمرة وباب الصلاة علی الفراش بیان وتعدید للجزئیات الثابتة عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الصلاة علی غیر الارض ومن عادة البخاری انه یبوّب علی الالفاظ المختلفة الواردة فی الاحادیث وان کان المعنی واحدا

---

[1] باب در ذکر نماز بر بوریائے کلان۔ شیخ الاسلام ص ۳۷۹ ج ۱۔

[2] ای باب در ذکر نماز بر سجادۂ خرد شیخ الاسلام ص ۳۸۰ ج ۱۔

وقال الحافظ العسقلانی اشار البخاری بهذا الباب الی الحدیث الذی رواه ابو داؤد عن عائشة رض قالت کان النبی صلی الله علیه وسلم لا یصلی فی لحفنا فکانه لم یثبت عنده او راٰه شاذا وقد بیّن ابو داؤد علته (ف)

باب السجود علی الثوب فی شدة الحر

ای یجوز ان یکون المصلی علی الارض ویکون سجود المصلی علی ثوبه مثل ذیله وکمّه لاجل شدة الحر او البرد والتقیید بشدة الحر للمحافظة علی لفظ الحدیث والا فهو فی البرد کذلك ولعل مقصود البخاری بهذا التقیید انه یجوز ذلك عند الضرورة ولا یجوز عند غیر الحاجة وبه قال ابو حنیفة ومالك واحمد لهذا الحدیث وقال الشافعی لا یجزئه الا اذا کان جریحا ـ دك) ـ

باب الصلٰوة فی النعال

ای فی بیان جواز الصلاة فی النعال وهذا اذا لم یکن فیهما نجاسة لانها من الرخص لا من المستحبات لان ذلك لا یدخل فی المعنی المطلوب من الصلاة وهو وان کان من ملابس الزینة لکن من ملامسة الارض التی تکثر فیها النجاسات قد تقصر به عن هذه الرتبة واذا تعارضت مصلحة التحسین ومراعاة ازالة النجاسة قدمت الثانیة لانها من دفع المفاسد والاخری من جلب المصالح الا ان یرد دلیل بالحاقه بما یتجمل به فیرجع الیه ویترك هذا النظر وهذا المعنی الدقیق قد افاده الشیخ تقی الدین ابن دقیق العید وبالجملة المقصود بیان جواز الصلاة فی اصل النعال اذا لم یمنع مانع عن الصلاة فی النعال لا بیان الجواز فی کل حال سواء مشی بها علی مواضع نجاسة رطبة او دخل بها فی الاخلیة او مرابض الدواب ولا یخفی ان التنزه عن النجاسة اتم واولیٰ قال الحافظ ابن حجر قوله صلی الله علیه وسلم خالفوا الیهود فانهم لا یصلون فی نعالهم دلیل یرجع الیه فیکون استحباب ذلك من جهة قصد المخالفة المذکورة وورد فی کون الصلاة فی النعال من الزینة المامور باخذها فی الآیة حدیث ضعیف جدا اوردہ ابن عدی فی الکامل وابن مردویه فی تفسیره من حدیث ابی هریرة والعقیلی من حدیث انس وقال شیخنا السید الانور حقیقة الامر فی ذلك ان سیدنا موسیٰ علیه الصلاة والسلام لما ذهب الی الطور ناداه الله عز وجل فقال انی انا ربك فاخلع نعلیك فحمله الیهود علی الوجوب فلم یجوزوا الصلاة فی النعال فجاءت الشریعة المحمدیة واصلحت هذه

علہ راجع غایة المقال فی ما یتعلق بالنعال للشیخ عبد الحی اللکهنوی فانها غایة المقال فی تحقیق مسئلة الصلاة فی النعال وراجع اعلاء السنن ص۳۶۷ ج۴ ـ

العقيدة الفاسدة. واخبرت ان الصلاة في النعال جائزة وان كان الارفق بالادب خلع النعال وعليه جرى العمل من السلف الى الخلف. وفي قوله صلى الله عليه وسلم خالفوا اليهود اشارة الى ان مشروعية الصلاة في النعال لاجل مخالفة اليهود لا لانها مطلوب في نفسها ومقصود بذاتها وظاهر القرآن ان الاقرب الى الادب هو خلع النعلين ويؤيده التعليل بقوله انك بالوادي المقدس طوى اهـ واخرج ابن ابي شيبة عن مجاهد قال كانت الانبياء اذا اتوا الحرم نزعوا نعالهم كذا في غاية المقال ص١٢٥ وروى ابو داؤد بسند رجاله ثقات و سكت عنه هو والمنذري عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي حافيا ومتنعلا. راجع عون المعبود ص٢٤٨ ج١. وراجع غاية المقال في ما يتعلق بالنعال للشيخ عبد الحي اللكهنوي رح ص١١٠.

قال الامام القرطبي. قيل امر بطرح النعلين لانها نجسة اذ هي من جلد غير مذكى قاله كعب وعكرمة وقتادة. وقيل امر بذلك لينال بركة الوادي المقدس وتمس قدماه تربة الوادي قاله علي بن ابي طالب رضي الله عنه والحسن وابن جريج وقيل امر بخلع النعلين للخشوع والتواضع عند مناجاة الله تعالى وكذلك فعل السلف حين طافوا بالبيت وقيل اعظاما لذلك الموضع كما ان الحرم لا يدخل بنعلين اعظاما له قال سعيد بن جبير قيل له طأ الارض حافيا كما تدخل الكعبة حافيا. والعرف عند الملوك ان تخلع النعال ويبلغ الانسان الى غاية التواضع فكان موسى عليه السلام امر بذلك على هذا الوجه ولا تبالي كانت نعلاه من ميتة او غيرها وقد كان مالك لا يرى لنفسه ركوب دابة بالمدينة برا بتربتها المحتوية على الجثة الكريمة ومن هذا المعنى قوله عليه الصلاة والسلام لبشير بن الخصاصية وهو يمشي بين القبور بنعليه. اذا كنت في مثل هذا المكان فاخلع نعليك قال فخلعتهما. وقول خامس ان ذلك عبارة عن تفريغ قلبه من امر الاهل والولد وقد يعبر عن الاهل بالنعل وكذلك هو في التعبير من رأى انه لابس نعلين فانه يتزوج وقيل لان الله تعالى بسط له بساط النور والهدى ولا ينبغي ان يطأ بساط رب العالمين بنعله كذا في تفسير القرطبي ص١٧٣ ج١١. سورة طه وقال الامام الطبري في تفسيره واولى القولين في ذلك بالصواب قول من قال امره الله تعالى بخلع نعليه ليباشر بقدميه بركة الوادي لانه لا دلالة في ظاهر التنزيل على انه امر بخلعهما من اجل انهما من جلد حمار ولا لنجاستهما ولا خبر بذلك عمن يلزم بقوله الحجة وان في قوله انك بالوادي المقدس بعقبه دليلا واضحا على انه انما امره بخلعهما لما ذكرنا ولو كان الخبر الذي حدثنا به عن ابن مسعود عن نبي الله صلى الله عليه وسلم قال يوم كلم الله موسى كانت عليه جبة صوف وكساء صوف وسراويل صوف ونعلان من جلد حمار غير مذكى صحيحا لم نعده الى غيره ولكن في اسناده نظر يجب التثبت فيه اهـ. ص١٠٩ ج١٢ وص١١٠ ج١٢. وقال المفسر النيسابوري رحمه الله في تفسير قوله تعالى فاخلع نعليك ومن ههنا كره بعضهم الصلاة والطواف في النعل وكان السلف يطوفون بالكعبة حفاة

ومنهم من استعظم دخول المسجد بنعليه وكان اذا وقع منه ذلك تصدق اھ ص۸۴ ج ۱۔

والحاصل

ان اللائق بالادب والاحترام هو خلع النعلين عند دخول المسجد وهو مدلول النص القرآني۔ وعليه عمل السلف والخلف واستحباب الصلاة في النعال ليس من حيث ذاتها بل لاجل مخالفة اليهود وقد كره النبي صلى الله عليه وسلم النخامة والبزاق في جدار القبلة فكيف لا يكره النعال الملوثة بقاذورات الاخلية والطرق الا ترى ان الامر الوارد في الحديث بقتل الاسودين في الصلاة بالنعل اليسرى والامر بالمقاتلة لدفع المار بين يدي المصلي من باب الرخصة لا من باب الوجوب فكذلك الامر بالصلوة في النعال من باب الرخصة لا من باب العزيمة فظهر ان جواز الصلاة في النعلين مقيد بما لم يكن فيهما نجاسة محققة او مظنونة لانه يشترط لصحة الصلاة طهارة النعل والخف بالاجماع كما يشترط طهارة الثياب وطهارة الفراش فقد جاء عن ابي سعيد الخدري مرفوعا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرا او اذى فليمسحه وليصل فيهما رواه ابو داؤد وسكت عنه واخرج الدارقطني في الافراد والخطيب في التاريخ عن ابن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تعاهدوا نعالكم عند ابواب المساجد واخرج ابو نعيم في حلية الاولياء عن ابن عمر مرفوعا تفقدوا نعالكم عند ابواب المساجد واخرج الخطيب في التاريخ والطبراني في الاوسط عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا تسارعتم الى الخير فامشوا حفاة فان الله يضاعف اجره على المنتعل وروى الطبراني في الكبير عن ابي حدرد رضي الله عنه بسند ضعيف قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم استقبلوا القبلة وامشوا حفاة قال العلامة ابن حجر المكي الهيتمي الشافعي يستفاد من قوله امشوا حفاة وما شبهه من الاحاديث ندب الحفاء ولم ار من صرح به على اطلاقه من اصحابنا وينبغي التفصيل في ذلك وهو انه ان قصد به التواضع وامن من تنجيس رجليه سن والا فلا ويؤيده قول اصحابنا يسن الحفاء عند دخول مكة ان امن من تنجيس رجليه وكان النبي صلى الله عليه وسلم يركب فرسا تارة عريا وتارة غير عري ويمشي مرة راجلا متنعلا ومرة حافيا وفي خبر ضعيف البذاذة من الايمان وهي رثاثة الهيئة وفي حديث حسن ايضا ان الله يحب ان يرى اثر نعمته على عبده ولا تنافي بين الحديثين لان الاول يتعين حمله على من آثر التخشن للتواضع لا غير والثاني على ما اذا قصد بلبس الحسن اظهار نعمة الله (فان قلت) ما الافضل من هاتين قلت ينبغي ان يفعل تارة هذا وتارة هذا انتهى كلامه قلت هذا التفصيل حسن لا يخالف مقتضى قواعد اصحابنا الحنفية فاعتمد عليه كذا في غاية المقال في ما يتعلق بالنعال ص۱۲۶۔

باب الصلاة فی الخفاف

ای فی بیان جواز الصلاة فی الخفاف اراد بایراد هذه الترجمة عقیب الترجمة الاولی الاشارة الی حدیث شداد بن اوس فقیه خالفوا الیهود فانهم لا یصلون فی نعالهم ولاخفافهم رواه ابو داؤد وسکت علیه وصححه الحاکم واقره الذهبی وقال الزین العراقی فی شرح الترمذی اسناده حسن۔ فهذا الحدیث جامع بین الصلاة فی النعال وفی الخفاف فاشار البخاری بایراد هذه الترجمة بعد الترجمة الاولی الی هذا الحدیث لجمعه بین الامرین قوله فکان یعجبهم لان جریرا کان من آخر من اسلم لانه لما کان اسلامه بعد نزول آیة الوضوء التی فی المائدة القطع احتمال نسخ المسح علی الخفین بآیة الوضوء کما زعم بعضهم واعلم انه قد وردت فی المسح علی الخفین عدة احادیث تبلغ التواتر وقال ابن عبد البر مسح علی الخفین سائر اهل بدر والحدیبیة وغیرهم من المهاجرین والانصار وسائر الصحابة والتابعین وفقهاء الامصار ولا ینکره الا مخذول مبتدع خارج من جماعة المسلمین ولهذا قال الکرخی اخاف الکفر علی من لم یر المسح علی الخفین کذا فی عمدة القاری۔

باب اذا لم یتم السجود ای فقد خالف السنة

باب یبدی ضبعیه ویجافی جنبیه فی السجود

ای یظهر عضدیه والغرض منه انه لا یلصق عضدیه بجنبیه فی السجود ویجافی ای یباعد عضدیه عن جنبیه ویرفعهما عنهما (عدہ) اعلم ان هذین البابین وان وقعا هٰهنا عند اکثر الرواة لکنهما لم یقعا هٰهنا اصلا عند المستملی وهو احفظهم لان محلهما اللائق هو ابواب صفة الصلاة وهذه الابواب انما هی لبیان شرائط الصلاة لا لبیان صفة الصلاة لکن عدم اتمام السجود وکذا المجافاة فی السجود ربما یکون مخلا فی ستر العورة فلذا اوردهما هٰهنا لبیان ان هذا القدر من الانکشاف لا یکون مبطلا للصلاة وقد اورد المصنف رح هاتین الترجمتین فی محلهما اللائق بهما ایضا ای فی ابواب صفة الصلوٰة ص۱۱۲ من جهة کیفیة السجود واوردهما هٰهنا من حیث ان المجافاة فی السجود لا تستلزم عدم ستر العورة فلا تکون مبطلة للصلاة۔ ومناسبة الترجمة الاولی لابواب ستر العورة الاشارة الی ان من ترک شرطا لا تصح صلاته کما لا تصح صلوٰة من ترک رکنا۔

باب فضل استقبال القبلة

لما فرغ المصنف من بیان احکام ستر العورة شرع فی بیان استقبال القبلة علی

الترتیب لان الذی یرید الشروع فی الصلاۃ یحتاج اولاً الی ستر العورۃ ثم الی استقبال القبلۃ وذکر ما یتبعہا من احکام المساجد کذا فی العمدۃ۔ والمقصود من ھذا الباب بیان مشروعیۃ استقبال القبلۃ بجمیع ما یمکن من الاعضاء کذا فی الفتح قولہ من صلی صلاتنا واستقبل قبلتنا واکل ذبیحتنا ھو کنایۃ عن اظہار شعائر الاسلام وقبول الاحکام ومن ھنا اخذ لقب اھل القبلۃ لاھل الاسلام لان ھذہ الامور علائم الاسلام یتمیز بہا المسلم من غیر المسلم وانما خص ھذہ الثلاثۃ لانہا من خواص دین الاسلام لانہا اظہر علائم الاسلام یتمیز بہا المسلم عن غیرہ ظاھر اعلم ان لکل عبادۃ صورۃ وحقیقۃ وظاھرا وباطنا فالاحکام الظاھرۃ کنزلت التعرض بالنفس والدم والمال تتعلق بالصورۃ الظاھرۃ للعبادۃ والاحکام الاخرویۃ کالرضا والقبول منوطۃ بحقیقتہا الباطنۃ فالصورۃ بالصورۃ والحقیقۃ بالحقیقۃ وذکر استقبال القبلۃ بعد ذکر الصلاۃ ثم ذکر اکل الذبیحۃ لان الیہود بعد تحویل القبلۃ کانوا یشنعون علینا ویقبحون قبلتنا وکانوا یتحرجون عن اکل ذبیحتنا فجعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم للاسلام شعائر وعلائم ممیزۃ عن الکفر واھلہ کذا فی الشرح الفارسی لشیخ الاسلام الدھلوی مترجما من الفارسیۃ بالعربیۃ وفی الحدیث دلیل علی ان امور الناس محمولۃ علی الظاھر دون باطنہا فمن اظہر شعائر الاسلام اجریت علیہ احکام اھلہ مالم یظہر منہ خلاف ذلک ولا یکشف عن باطن امرہ کمن یب علیہ من المسلمین یحمل علی مسلم حتی یظہر خلافہ۔ واللہ یتولی السرائر واللہ اعلم۔

باب قبلۃ اھل المدینۃ واھل الشام والمشرق لیس فی المشرق ولا فی المغرب قبلۃ

یعنی ان قبلۃ اھل المدینۃ واھل الشام لیس فی ناحیۃ المشرق والمغرب بل فی جانب الجنوب والشمال بدلیل ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اباح لہم قضاء الحاجۃ فی جہۃ المشرق منہم والمغرب والمراد بالمشرق مشرق البلاد العربیۃ لامشرق العالم کلہ وبالجملۃ المقصود بالترجمۃ ذکر سمت قبلۃ اھل المدینۃ واھل الشام خاصۃ لاسمت قبلۃ الناس کافۃ ولذا اورد تحتہ حدیث ابی ایوب الانصاری المشتمل علی بیان حکم اھل المدینۃ وفیہ ذکر الشام ایضا حیث فیہ فقدمنا الشام۔

باب قول اللہ عزوجل واتخذوا من مقام ابراھیم مصلی

الظاھر ان مقصود البخاری بہذا الباب تفسیر ھذہ الآیۃ وبیان انہ یجب استقبال القبلۃ فی الصلاۃ عند مقام ابراھیم قولہ قال ابن عباس فی حدیثہ ولم یصل حتی خرج

هذا الحديث من مراسيل ابن عباس ولعل ابن عباس لم يكن مع بلال في ذلك الوقت حين دخلوا الكعبة فلم يطلع على صلاته صلى الله عليه وسلم في البيت ولو سلمنا انه كان معهم فلعل عامة الناس كانوا مشتغلين بالدعاء حين دخلوا البيت وفي اثناء ذلك صلى النبي صلى الله عليه وسلم ركعتين خفيفتين ولم يطلع عليه ابن عباس ولكن رجح قول بلال لان معه زيادة علم قوله قال وهذه القبلة معناه ان امر القبلة قد استقر على استقبال هذا البيت فلا ينسخ بعد اليوم فصلوا اليه ابدا۔ (ك)

باب التوجه نحو القبلة حيث كان

اى في بيان وجوب التوجه الى جهة القبلة وناحيتها حيث كان المصلي في سفر وحضر والمراد بذلك صلاة الفريضة كما يتبين ذلك في الحديث الثاني في الباب وهو حديث جابر اشار بهذا الباب الى ان المراد بالشطر في قوله تعالى فولوا وجوهكم شطره هو معنى الجانب والجهة وضمير شطره راجع الى المسجد الحرام وهو القبلة التي امرنا باحترامها وتعظيمها وهو امر واحد لا يختلف باختلاف الاماكن والاشخاص فيجب استقبالها حيث كان والله اعلم فهذا الباب ماخوذ من القرآن الكريم كما علمت قوله فتحرف القوم حتى توجهوا نحو الكعبة اعلم ان التحوّل لا يخلو عن المشي بالاقدام ونقل الخطوات لكن لم يكن هذا مبطلا للصلاة لانه كان قبل تحريم العمل الكثير في الصلاة كما لم يكن المشي بالاقدام في قصة ذى اليدين مبطلا للصلاة قوله انما انا بشر مثلكم اطلع على الظواهر لا على البواطن قوله اذا شك احدكم في صلاته فليتحر الصواب اى فليطلب الصواب بغالب الظن حتى يحصل له الظن الغالب باحد الجانبين فليتم عليه اى فليتم صلاته على هذا الظن الذي حصل له بالتحري وان تساوى عنده الجانبان ولم يقع تحريه على شئ فليعمل على يقينه اى يبني على الاقل وقال الشافعي لزمه في كل حال البناء على اليقين وهو الاقل وقد كثرت الاحاديث في الامر بالتحري۔ وحقيقة التحري بحسب اللغة انما هي غلبة الظن لا الاخذ بالاقل كما ظنه علماء الشافعية۔

باب ما جاء في القبلة ومن لم ير الاعادة على من سها فصلى الى غير القبلة

اى هذا باب في بيان ما جاء في القبلة غير ما تقدم ذكره ظاهر هذه الترجمة الاشارة الى ما ذهب ابو حنيفة رح من ان المصلي لو اخطأ في تحري القبلة في ليلة ظلماء وصلى الى غير القبلة بعد التحري فصلاته جائزة وليس عليه ان يعيد لانه كان مامورا بالتحري عند الاشتباه وقد فعل خلافا للشافعي رح فعنده يجب الاعادة اذا ظهر خطأه بيقين واستدل البخاري

لذلك بفعله عليه الصلاة والسلام فانه اقبل على الناس وانصرف من القبلة ومع ذلك بنى على صلاته ولم يستأنف والفرق بين هذا الباب والباب المتقدم ان الباب المتقدم كان في بيان حكم التوجه الى القبلة وهذا في بيان حكم من سها فصلى الى غير القبلة واشار الى حكمه بقوله ومن لم ير الاعادة لان هذه المسئلة قد اختلف فيها العلماء فمنهم من رأى الاعادة ومنهم من لم ير عليه الاعادة وبه قال ابراهيم النخعي والشعبي وعطاء وسعيد بن المسيب والثوري وابوحنيفة واصحابه واليه ذهب البخاري رح قوله وافقت ربي في ثلاث لمنع الصلاة على المنافقين وعدم الفداء في اسارى بدر وتحريم الخمر قوله صلى النبي صلى الله عليه وسلم الظهر خمسا هذا ظاهر على مذهب الشافعية وعند السادة الحنفية يلزم القعود على الرابعة وان لم يقعد فيها تحولت فريضته نافلة - قال شيخنا السيد الانور رح المسئلة اجتهادية ليس فيها نص لاحد وملحظ فقهاءنا في هذه المسئلة ان الصلاة في الدين ثنائية ورباعية وثلاثية - ومعلوم ان مثنوية الصلاة ورباعيتها لاتتم ولاتفصل الا بالقعدة الاخيرة فلابد ان تكون فريضة لان مقدمة الواجب واجبة - ولايخفى ان هذا ملحظ دقيق وعميق -

تنبيه

اعلم ان الامام البخاري اخرج في صحيحه احاديث السهو بطرق كثيرة في مواضع عديدة ووضع عليها تراجم مختلفة ولكن لم يترجم عليه ترجمة جواز الكلام ناسيا في الصلاة كما ذهب اليه السادة الشافعية فدل ذلك ان البخاري لايقول بجواز الكلام ناسيا في الصلاة بل يراه مفسد للصلاة كما هو مذهب السادة الحنفية

باب حك البزاق باليد من المسجد

لما فرغ المؤلف من احكام القبلة شرع في بيان احكام المساجد ومايتعلق بها فضائل استقبال القبلة واحكامها كذا في الرسالة والمعنى هذا باب في بيان استحباب حك البزاق باليد اي بنفسه سواء كان بآلة او لا فلاينافيه الحث بالعرجون كما ورد في سنن ابي داؤد قوله فحكه بيده ظاهره انه حكه بيده الشريفة لا بآلة والصحيح في معناه انه حكه بنفسه ولم يأمر بذلك غيره سواء كان الحك بيده او بعصاه ونحوها قوله فلا يبزقن احد كم قبل قبلته علة النهي اما احترام القبلة او احترام المسجد وجدار او احترام الصلاة او احترام المناجاة الالهية التي تحصل بالصلاة او احترام كاتب الحسنات او احترام جانب اليمين او صيانة المصلين عن الاذى او وكل ذلك ماخوذ من اشارات النصوص والحق ان الكل له مدخل في النهي والله اعلم قوله وان ربه بينه وبين القبلة هو نحو من التجلي قوله ولكن عن يساره الخ هذا محمول على غير

المسجد بقرينة قوله عليه الصلاة والسلام البزاق في المسجد خطيئة وكفارتها دفنها كذا في الرسالة

باب حك المخاط بالحصى من المسجد

اى او بغيره وفي نسخة بالحصباء غرض المؤلف من عقد هذا الباب ان ما ذهب اليه بعض العلماء من ان المخاط نجس وتمسكوا بهذا الحديث حيث قالوا ان حكه عليه الصلاة والسلام كان للتطهير لا للتنظيف فيحتمل ان يكون غرضه ابطال ذلك المذهب ومثل ذلك يفعل المؤلف في كتابه هذا كثيرا وايراد تعليق الباب لاجل هذه المناسبة وههنا توجيه آخر مطرد في اكثر المواضع وهو اجود التوجيهات عندي وهو انه من دأب المصنف ان يورد حديثا واحدا متعدد الطرق مرارا متعددة ويعقد كل ترجمة بلفظ آخر واقع في ذلك ومقصوده ليس الا اكثار الطرق كما وقع في هذا المقام - كذا في الرسالة - وكان الباب السابق في الحك باليد وهذا في الحك بالحصى لان المخاط غالبا يكون له جرم لزج فيحتاج في قلعه الى معالجة وهي بالحصى ونحوه والبصاق ليس كذلك فلذا قال في الباب السابق باب حك البصاق باليد وفي هذا الباب باب حك المخاط بالحصى ومن عادة المصنف انه اذا كانت عنده جزئيات من باب واحد ترجم لكل واحد باللفظ الوارد فيه او بما يناسبه - قوله على قذر بذال معجمة ما يستقذر من طاهر او نجس

باب لا يبصق عن يمينه في الصلاة

اشار بذلك الى ان النهي عن البصاق عن اليمين انما هو في الصلاة ولا بأس به خارج الصلاة - كأن البخاري يرد قول من منع البصاق عن اليمين في كل حالة داخل الصلاة وخارجها والله سبحانه وتعالى اعلم والاقرب الى الادب هو المنع في كل حال كما روي نحوه عن ابن مسعود ومعاذ بن جبل وعمر بن عبد العزيز فانهم كرهوا البصاق عن اليمين في غير الصلاة ايضا -

باب ليبزق عن يساره او تحت قدمه اليسرى[1]

اى هذا باب يذكر فيه ليبزق عن يساره وفي بعض النسخ ليبصق ومعناهما واحد

[1] ليبصق

---

[۱] باید دانست کہ جواز جانب چپ در صورتیست کہ نباشد در آنجانب احدے واگر باشد باین سو نیز نکند ودر بعضے احادیث صریح است کہ اگر جانب چپ تو فارغ باشد وگرنہ آن نیز ممنوع است وبزاق کند زیر پائے خود وبمالد - شیخ الاسلام ص ۳۹۴ ج ا -

ذکر فی هذا الباب حدیثین احدهما حدیث انس وفیه القبلة بالصلاة والآخر عن ابی سعید ولیس فیه القید بالصلاة (عمدة القاری)

باب کفارة البزاق فی المسجد

یعنی ان کفارة خطیئة البزاق فی المسجد انما یکون بدفنه فی تراب المسجد اذا کان فی المسجد تراب او رمل - وان لم یکن فی المسجد تراب او رمل تعین اخراجه منه کان یاخذه بثوبه او بیده - قوله البزاق فی المسجد خطیئة وکفارتها دفنها ای البزاق فی المسجد سواء کان من المصلی او غیره ولو لحاجة خطیئة وحرام معاقب علیه لانه تفذیر للمسجد واستهانة به وکفارتها دفنه فی ارض المسجد ان کانت ترابیة او رملیة والا تعین اخراجه منه کان یأخذه بثوبه او بیده وخرج بقید الرملیة والترابیة المسجد المبلط والمرخم فدلکها فیه لیس دفنا بل زیادة تفذیر کذا فی فیض القدیر ص۲۲۰ ج ۳ - اختلف العلماء فی المراد بالدفن البزاق فجمهور اهل العلم علی انه الدفن فی تراب المسجد ورمله وحصبائه ان کانت فیه هذه الاشیاء والا یخرجه وقال النووی هذا فی غیر المسجد واما المصلی فی المسجد فلا یبزق الا فی ثوبه والاول اظهر لانه قد ورد فی احادیث کثیرة ذکر دفن البزاق فی المسجد راجع عمدة القاری وشرح العسقلانی -

باب دفن النخامة فی المسجد

ای فی بیان جواز ذلك فان قوله اذا قام احدکم الی الصلاة یدل علی ان المراد به الدفن فی المسجد -

باب اذا بدره البزاق فلیبزق بطرف ثوبه

(فلیاخذه)

یعنی اذا غلب علیه البزاق ولم یقدر علی دفعه فلیأخذ المصلی بزاقه بطرف ثوبه ولیس فی الحدیث الذی اورده المصنف ذکر مبادرة البزاق لکنه مذکور فی حدیث مسلم وابی داؤد والحدیثان صحیحان لکنهما لیسا علی شرطه فاشار الیهما کما هو دأبه والله اعلم

باب عظة الامام الناس فی اتمام الصلاة وذکر القبلة

ای باب فی بیان وعظ الامام الناس بان یتموا صلاتهم ولا یترکوا منها شیئا فقوله الناس منصوب علی المفعولیة وقوله فی اتمام الصلاة ای بسبب ترك اتمام الصلاة وقوله وذکر القبلة بالجر عطف علی العظة ای وفی بیان القبلة واورده ههنا بمناسبة هذا الباب لما قبله ومطابقة الحدیث للترجمة من حیث ان فی هذا الحدیث وعظا لهم وتذکیرا وتنبیها بانه لا یخفی علیه رکوعهم وسجودهم - وهم یظنون انه لا یراهم لکون قبلته فی هذه الجهة

ومن استقبل شيئا استدبر ما وراءه وليس الامر كذلك بل لانه يرى من خلفه مثل ما يرى من بين يديه والظاهر ان هذه الرؤية كانت رؤية بصرية لا كشفية ولا علمية وقد حصل له صلى الله عليه وسلم بطريق خرق العادة وعدّ ذلك من معجزاته ولذا اخرج المصنف هذا الحديث في علامات النبوة وكذا نقل عن الامام احمد وغيره وقد ثبت بالاكتشافات الجديدة انه يمكن الرؤية بكل جزء من البدن وبالمسام ولا يبعد ان يقال ان البخاري اراد بهذا الباب بيان ان المعتبر في استقبال القبلة انما هو استقبال الوجه والصدر لا استقبال البصر والنظر فان انصراف البصر عن القبلة جائز في الصلاة كما يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم اني لاراكم من وراء ظهري واما انحراف الصدر فيفسد الصلاة واما انحراف الوجه فقط فيكره ولا يفسد الصلاة والله اعلم. قوله هل ترون قبلتي ههنا استفهام انكار لما يلزم منه اى اتظنون اني لا ادرى فعلكم لكوني في هذه الجهة فوالله اني لاراكم من وراء ظهري قيل المراد به العلم بالوحي والصواب انه على ظاهره وانه ابصار حقيقي خاص به صلى الله عليه وسلم خرقا للعادة كذا في التوشيح ونقل عن مجاهد انه كان في جميع احواله يعني ما كانت مختصة بحالة الصلاة

باب هل يقال مسجد بني فلان

انما اهتم المصنف باثبات ذلك لان كون المساجد مملوكة لله تعالى غير مملوكة لاحد اوهم ان لا يجوز اضافتها الى احد فلدفع هذا الوهم اثبت انه يجوز الاضافة لعلاقة ما كالبناء او التولية او القرب ونحو ها كذا في الرسالة فهذه النسبة عند الجمهور للتعريف والتمييز ولا باس بها۔

باب القسمة وتعليق القنو في المسجد

يعني ان مثل هذه الامور التي ليست من جنس الصلاة ولا من جنس الاذكار يجوز فعلها في المسجد احيانا وضرورة لاعانة المحتاجين والمساكين واما استمرارا ودواما بغير ضرورة فلا يجوز لان المساجد لم تبن لهذا وانما قسّم النبي صلى الله عليه وسلم المال في المسجد لانه لم يكن عنده بيت مال فيجلس فيه ويقسم والحجرة الشريفة كانت صغيرة جدا وايضا لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يدخل المال في بيته والامام البخاري انما يضع مثل هذه التراجم في مثل هذه الامور لاثبات جنس الفعل ولا يكون غرضه التوسيع والاطلاق على الاطلاق فينبغي ان لا يعد مثل هذه التراجم من الامام البخاري مخالفا لما ذكره الفقهاء من كراهة هذه الامور فان الجواز لجنس الفعل والكراهة راجعة الى المداومة والمواظبة على ذلك الفعل من غير ضرورة شرعية ويحتمل ان يكون هذا التعليق والتقسيم في الصفّة التي كانت تدعى بالمسجد لا في المسجد حقيقة فان صحن المسجد ايضا يسمى مسجدا

تو سعا فحینئذ یثبت التوسع فی مثل هذه الامور فی فناء المسجد لا فی نفس المسجد و علی هذا لایکون کلام الامام البخاری مخالفا لکلام القائلین بکراهة مثل هذه الامور فی المسجد اصلا لان مثل هذه الافعال انما کانت تفعل فی الصُفّة لا فی اصل المسجد و کلام الفقهاء انما هو فی اصل المسجد المعدّ للصلاة الذی لا یجوز فیه المرور للجنب لا فی موضع خارج المسجد والله اعلم

مناسبة الحدیث بالترجمة

اعلم ان الترجمة مشتملة علی امرین ۔ القسمة و تعلیق القنو فی المسجد ولکن الحدیث الذی اورده تحت هذه الترجمة انما یدل علی الجزء الاول ای قسمة المال فی المسجد ولیس فیه ذکر تعلیق القنو فی المسجد فلعل المصنف قاس التعلیق علی القسمة بجامع وضع المال فی المسجد للمحتاجین فان تعلیق القنو فی المسجد ایضا للمحتاجین مثل قسمة المال فی المساکین ثم ان الحدیث الذی ورد فی تعلیق القنو فی المسجد اخرجه النسائی عن عوف بن مالك لکن لیس علی شرط المؤلف ولذا لم یخرجه ولکن اشار الیه فی الترجمة لان من عادة البخاری الاشارة الی اصل الحدیث فی الترجمة وان لم یکن علی شرطه والله اعلم ۔

باب من دعا لطعام فی المسجد ومن اجاب منه

الغرض ان مثل ذلك من الامور المباحة لیس من اللغو الذی یمنع فی المساجد و ذلك لدفع ما عسی ان یتوهم من عدم جوازه لانه مبنی للطاعة و لما ورد فی الحدیث من النهی عن کلام الدنیا فی المسجد والله اعلم ۔

باب القضاء واللعان فی المسجد بین الرجال والنساء

المقصود بهذا الباب بیان جواز القضاء فی المسجد وهو جائز عند عامة العلماء وقال مالك جلوس القاضی فی المسجد للقضاء من الامر القدیم المعمول به وهکذا عند سادة الحنفیة وعن الامام الشافعی کراهیة الانشاء له ولا بأس به اذا وقع ذلك اتفاقا واحیانا وقال شیخ الاسلام الدهلوی المقصود من هذا الباب بیان عدم ممانعة مثل هذه الامور فی المسجد لا الترغیب علیها ۔

باب اذا دخل بیتا یصلی حیث شاء او حیث امر ولا یتجسس[1]

ای هو مخیر یصلی فی ای موضع شاء بعد الاستیذان للدخول وحصول الاذن اکتفاء بالاذن

---

[1] مقصود درینجا عدم ممانعت مسجد است از این اعمال. شیخ الاسلام $\frac{39}{17}$ صـ چون در آید خانہ دیگرے الخ یعنی اذن دے نماز گذارد آنجا کہ خواہد بنابر ظاہر اذن اگرچہ بمحل خاص ماموز نشدہ ۔ شیخ الاسلام صـ ۳۹۹ ج ۱

العام فی الدخول او یتوقف علی اذن صاحب المنزل فیصلی حیث امر لکن ینبغی ان لا یکون ذلک مقرونا بالتجسس المنہی عنہ۔ کذا فی الرسالۃ وغیرہا لانہ علیہ الصلاۃ والسلام استاذن فی موضع الصلاۃ ولم یصل حیث شاء ولعلہ اشارۃ الی ادب الدخول فانہ ینبغی للداخل فی بیت ان لا ینظر یمینا وشمالا مثل المتجسس بل یجلس حیث یامرہ رب البیت ویصلی دیناً عولہ فان قیل ھذا الحدیث لا یقتضی ان یصلی حیث شاء وانما یقتضی ان یصلی حیث امر فالجواب ان فی بعض طرق الحدیث اشارۃ الی ان عتبان بن مالک فوّض الامر الیہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تخصیص المکان فلو صلّی حیث شاء جاز لکن رد الامر الیہ تبرعا واللہ اعلم کذا فی الرسالۃ

قولہ وصففنا خلفہ فصلی رکعتین، فیہ جواز النوافل بالجماعۃ فی البیوت۔ (عمدۃ القاری)

قلت کان علی سبیل الاتفاق لا علی سبیل التداعی فانما کان مقصود الصحابی ان یصلی صلی اللہ علیہ وسلم فی بیتہ فیتخذ ھذا المکان المبارک مصلّی لنفسہ ولم یکن مقصودہ صلاۃ التطوع بالجماعۃ واللہ اعلم۔

باب المساجد فی البیوت

ای فی بیان جواز اتخاذ المساجد ای مواضع الصلاۃ فی البیوت للبرکۃ ولیس المراد بہ المسجد الشرعی الذی یخرج عن ملک صاحبہ حتی یجری علیہا احکام المساجد لان مسجد البیت یجری فیہ المیراث وھذا الحدیث اصل عظیم فی التبرک بآثار الصالحین والتبرک بمصلی الصالحین بل دلیل علی طلب التبریک۔ قولہ فانا نری وجہہ ونصیحتہ الی المنافقین لعلہ کان لہ عذر فی ذلک کما کان لحاطب بن ابی بلتعہ وھو ایضا ممن شہد بدرا والتفصیل فی عمدۃ القاری۔ قولہ قال ابن شہاب ثم سألت الحصین بن محمد لاطمینان القلب لان محمودا وان کان عدلا لکنہ تحملہ حال الصبا واختلف فی قبول المتحمل فی زمن الصبا (ع)

باب التیمن فی دخول المسجد وغیرہ

ای فی بیان استحباب الابتداء بالیمین فی دخول المسجد وغیرہ مثل دخول المنزل والبیت وانہ ینبغی مراعاۃ التیمن فی الدخول قولہ فی طہورہ وتنعلہ وترجلہ ذکر ھذہ الثلاثۃ علی طریقۃ التمثیل وکل ما کان من باب التشریف والتکریم والتزیین فہو من ھذا القبیل۔

باب هل تنبش قبور مشركي الجاهلية ويتخذ مكانها مساجد[1] الخ

اى باب فى بيان انه اذا اراد الانسان ان يتخذ مقبرة المشركين مسجدا فهل له ان يزيل قبورهم ويستخرج عظامهم منها حتى لا يبقى للقبر علامة و اثر لئلا يكون متخذ القبور مساجد ام لا والاستفهام للتقرير مثل قوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر والمعنى انه يجوز نبش قبور المشركين الذين هلكوا فى زمان الجاهلية واتخاذ المساجد مكانها وقيد الجاهلية اتفاقى فان قبور جميع المشركين حكمها كذلك واما الصلاة فى المقابر فهى مكروهة ومع ذلك فلا اعادة عليه كما يدل عليه اثر عمر رضى الله عنه وقوله قبور مشركى الجاهلية اى دون غيرها من قبور الانبياء واتباعهم لما فى ذلك من الاهانة لهم بخلاف المشركين فانه لا حرمة لهم واما قوله لقول النبى صلى الله عليه وسلم لعن الله اليهود اتخذوا قبور انبياءهم مساجد فوجه[2] التعليل ان اتخاذ قبورهم مساجد اما ان يكون بالسجود والعبادة او بنبشها ورمى عظامها والاول افراط وغلو فى التعظيم والثانى تفريط فى الاهانة وهذا الافراط والتفريط محظور ومحذور فى قبور الانبياء والصالحين وموجب للطعن واللعن واما الكفرة الفجرة فلا حرج فى اهانتهم ونبش قبورهم لانه لا حرمة لهم وقوله وما يكره[3] من الصلاة فى القبور اى هذا الباب ايضا فى بيان كراهية الصلاة

عله[1] اى باب در بیان آنکه انباشته شود قبر ہائے کافران پیش از ایام اسلام استفہام تقریر است چنانکہ واقع شدہ ہل اتی علی الانسان حین یعنی جائز است کہ قبر ہائے مشرکان دور کنند و بجائے آنہا مساجد بنا کنند وقید جاہلیت اتفاقی است نہ احترازی (قبر ہائے سائر مشرکان ہمیں حکم دارند) تیسیر القاری صـ۱۶۲ ج ۱۔

عله[2] وجہ از این امر از جہت قول پیغمبر است رحمت کنادحق بروے لعنت کردہ است خدا یہود را از جہت کہ گرفتہ اند قبر ہائے انبیاء خود را مساجد خواہ بہ نبش از راہ اہانت یا بے نبش از راہ غلو در تعظیم بعبادت قبر ہا وسجدہ کردن مر آنہا پس معلوم شد کہ موجب لعن وطعن ہمین دو چیز بودہ است و مشرکان مستحق اہانت اند و بجائے قبر ہائے ایشان مسجد گرفتن از راہ تعظیم نیست بلکہ از قبیل تبدیل سیۂ بحسنہ است پس روا است کہ بجائے قبر اینہا مسجد بنا کنند بعضے شارحان تقریر استدلال چنین کردہ اند کہ موجب لعن نبش قبور انبیاء است و کسی کہ تلو ایشان است از اولیاء وصلحاء اما نبش قبور غیر ایشان و تقریر اول اولے و احری است کذا فی تیسیر القاری صـ۱۶۲ ج ۱۔

عله[3] و آنچہ مکروہ ہست بکراہت تحریم از نماز میان قبر ہا یعنی بجوی کہ قبر پیش باشد کہ در ان شائبہ تعبد و تعظیم کہ مقصود است دفع آن درین باب چنانچہ از فقرہ اول ترجمہ مقصود دفع شبہۂ اہانت است بہ نبش و ما کراہیت نماز در مقابر مطلقا پس آن بابے است علحدہ کہ بعد از سہ باب مذکور شود و تعلیق نیز ظاہر است در آن کہ گفت و دید عمر انس بن مالک یصلی عند قبر ای بسوے قبر چنانچہ مرصولا در روایت ابی نعیم شیخ مؤلف بلفظ الی قبر آمدہ۔ پس گفت عمر القبر القبر و لم یأمرہ بالاعادۃ پس معلوم شد کہ مکروہ ست نماز سوئے قبر باطل نیست۔ شیخ الاسلام صـ۲۰۲ ج ۱۔

فی القبور اذا کان القبر امام المصلی وبحذائه فان فیه شائبة التعبد والتعظیم وحمله القسطلانی علی العموم حیث قال سواء کانت (ای الصلاة) علیها او الیها او بینها۔ والمقصود ان الصلاة الی القبور مکروهة لا باطلة وایّد المصنف رح هذا المقصد بقول عمر حیث لم یأمره انسا باعادة صلاته تلك فدل ذلك ان هذا الموجب الکراهة لا الفساد والبطلان واما کراهیة الصلاة فی القبور مطلقا فسیاتی لها باب علحدة بعد ثلاثة اعلم ان کلمة من ههنا تبعیضیة علی حسب ماسبق وفیه اشارة الی مراتب الکراهة فان اشد الکراهیة اذا صلی والقبر امامه۔ ودونه فی الکراهة اذا صلی والقبر بجنبه ولا یکره اذ کان القبر خلفه والله اعلم۔

وخلاصة الکلام

ان الترجمة مشتملة علی مسئلتین۔ الاولی اتخاذ المساجد فی مکان القبور والثانیة الصلاة بین القبور واستدل المصنف للاول بقوله صلی الله علیه وسلم لعن الیهود اتخذوا قبور انبیاءهم مساجد سواء کان ذلك بالنبش او بغیر النبش والاول فیه استهانة والثانی فیه مغالاة فی تعظیمها بسجود وعبادة وکلاهما مذموم ویلتحق بالانبیاء اتباعهم من الصالحین من اممهم فظهر ان موجب اللعن هما هذان الامران وهما منتفیان فی حق المشرکین فیجوز نبشها واتخاذها مساجد لانتفاء العلتین المذکورتین اذ لاحرج فی استهانتها واتخاذ المساجد مکانها لیس من قبیل التعظیم بل من قبیل تبدیل السیئة بالحسنة واستدل للثانی بقول عمر بن الخطاب فانه امر انس بن مالك بالاجتناب عن الصلاة الی القبر ولم یامره بالاعادة وهو ظاهر فی الکراهة والله اعلم واما اتخاذ مسجد بجوار قبر رجل صالح فلا کراهة فیه لقوله تعالی فی قصة اصحاب الکهف وقال الذین غلبوا علی امرهم لنتخذن علیهم مسجدا۔ قوله لعن الله الیهود اتخذوا قبور انبیاءهم مساجد کان ذلك فی مرض موته صلی الله علیه وسلم اشارة الی ان لا یفعلوا ذلك بقبره الشریف ولذا لما احتاجت الصحابة رض والتابعون الی زیادة مسجده علیه الصلاة والسلام بنوا علی قبره حیطانا مرتفعة مستدیرة حوله لئلا تصل الیه العوام (عمدة القاری) وقد ذکر الحافظ قصة تبع الیمانی مفصلة فلیراجع الیها۔

باب الصلاة فی مرابض الغنم

ای فی بیان جواز الصلاة فیها تقدم هذا الباب فی ابواب النجاسات واعاده ههنا لاجل کونه مصلی ومسجدا وفیه تصریح بان الصلاة فی مرابض الغنم انما کانت قبل ان تبنی المساجد وقد تقدم هذا الباب فی ضمن ابواب النجاسات من حیث کونه محل نجاسة واورده المصنف ههنا من حیث کونه مصلی ومسجدا۔

فائدۃ

اختلف فی مرابض البقر فقیل انها ملحقة بمرابض الغنم قاله ابن المنذر فلا تکره الصلاۃ فیها وقیل ملحقة بمرابض الابل. قال الحافظ وقع فی مسند احمد من حدیث عبداللہ بن عمر ان النبی صلی اللہ علیه وسلم کان یصلی فی مرابض الغنم ولا یصلی فی مرابض الابل والبقر وسنده ضعیف فلو ثبت لافاد ان حکم البقر حکم الابل بخلاف ما ذکره ابن المنذر ان البقر فی ذلك کالغنم فتح الباری ص۴۲ ج۱۔

باب الصلاۃ فی مواضع الابل

ای معاطنها ومبارکها کانه یشیر الی ان الاحادیث الواردۃ فی النهی عن الصلوۃ فی مبارك الابل لیست علی شرطه کانه یری الصلوۃ فیها جائزۃ وکذلك الاحادیث الواردۃ فی التفرقة بین مرابض الغنم ومبارك الابل لیست علی شرطه وکره الصلوۃ فیها مالك رح والشافعی لنفارها السالب للخشوع اولکونها من الشیاطین کما رواه ابن ماجه ووجه المطابقة بین الحدیث والترجمة ان کونها من الشیاطین لو کان مانعا من صحة الصلاۃ لامتنع مثله فی جعلها امام المصلی وکذلك صلاۃ راکبها وقد ثبت انه صلی اللہ علیه وسلم کان یصلی النافلة وهو علی بعیره کما سیأتی فی ابواب الوتر واللہ تعالیٰ اعلم ووجه الفرق بین مرابض الغنم ومبارك الابل ما رواه ابن ماجه عن النبی صلی اللہ علیه وسلم قال صلوا فی مرابض الغنم ولا تصلوا فی اعطان الابل فانها خلقت من الشیاطین وفی حدیث البراء عند ابی داؤد وسئل عن الصلوۃ فی مرابض الغنم فقال صلوا فانها برکة وعند الطبری من حدیث عبداللہ بن مغفل فانها برکة من الرحمن وعند البزار من حدیث ابی هریرۃ فانها من دواب الجنة وایضا ورد فی الحدیث وصف اصحاب الابل بالغلظ والقسوۃ ووصف اصحاب الغنم بالسکینة

باب من صلی وقدامه تنور او شیٔ مما یعبد فاراد به وجه اللہ عزوجل

مراده ان من صلی وقدامه تنور او نار او شیٔ مما یعبد کالاصنام والاوثان ولکن اراد المصلی بفعله هذا وجه اللہ سبحانه وتعالیٰ فصلاته صحیحة لاکراهة فیها کما هو قول الامام الشافعی نعم کرهه الحنفیة لما فیه من التشبه بعبدۃ النار کالمجوس وعبدۃ الاوثان کالمشرکین غرض المؤلف من عقد هذا الباب دفع توهم من توهم انه لا یجوز صلاۃ الرجل وقدامه تنور للتشبه بالمجوس دفعا وتوجیه الاستدلال ان کون النار

قدامه المصلی لو کان غیر مرضی عند الله ومفسد الصلاة لما ساغ ذلک فی حق حبیبه ونبیه ولما احضرها الله تعالیٰ قدام نبیه علیه الصلاة والسلام کذا فی الرسالة وهذا اذا کان قدامه شئ مما یعبد واما اذا کان سراجا او قندیلا فلا باس به لانتفاء سبب الکراهة وکرهه الفقهاء لاجل التشبه بالمجوس وایهام التعبد واحتجاج المصنف بقوله صلی الله علیه وسلم عرضت علی النار خارج عن محل النزاع لان هذا العرض لم یکن بطریق وضع الشئ امام الشخص وانما کان بطریق رفع الحجاب وکشف الستر کما کشف المسجد الاقصیٰ عند سوال المشرکین، ثم ان هذه النار لم تکن من جنس النار التی تعبده المجوس، ثم ان هذا العرض لم یکن فی عالم الحس والشهادة ثم انه لم یکن باختیاره صلی الله علیه وسلم وارادته ونیته بل کان ذلک العرض من الله عز وجل لتنبیه العباد وتذکیرهم فلم یکن ذلک من فعله صلی الله علیه وسلم حتی یصح به الاستدلال والعذر للمصنف فی مثل هذه الاحتجاجات ان المصنف یرید التفصیل الجزئیات ویتحری استنباط حکمها من الاحادیث لکن اذا لم یجد حدیثا علی شرطه ینحط الی مثل هذه الاستنباطات البعیدة الغریبة التی تحتاج الی اعمال التفکر فی مثل هذه المناسبات البدیعة، ولله دره رحمة الله علیه ولا یبعد ان یقال ان غرض المصنف رح بهذا الباب ان النار اذا کانت امام المصلی لکن تکون مستورة من اعین الناس بحیث لا یلزم من کونها قدام المصلی التشبه بالمجوس وعُبّاد النار- فلا تکره الصلاة فی مثل هذه الحالة وحینئذ لا یکون کلام الامام البخاری مخالفا لکلام الفقهاء رح

باب کراهیة الصلاة فی المقابر

یعنی ان الصلاة فی المقبرة مکروهة فی الجملة ای فی بعض الاحوال کما فی حدیث ابی سعید الخدری رض عند ابی داؤد والترمذی بسند رجاله ثقات مرفوعا الارض کلها مسجد الا المقبرة والحمام لکن لیس علی شرط المؤلف فاشار الیه والکراهة هی مذهب ابی حنیفة ومالک والشافعی- وذهب احمد واهل الظاهر الی تحریم الصلاة فی المقبرة سواء کانت مقبرة المسلمین او مقبرة الکفار فالمقصود بهذه الترجمة بیان کراهیة الصلاة بین القبور مطلقا- وما سبق فی باب هل تنبش قبور مشرکی الجاهلیة من قوله وما یکره من الصلاة فی القبور فالمراد به بیان کراهیة الصلاة الی القبر خاصة بحیث یکون القبر امامه فعلی هذا لا تکرار فی الترجمة قوله لا تتخذوها قبورا احمل المؤلف هذا الحدیث علی منع الصلاة فی المقابر واستنبط منه ان القبور لیست بمحل للعبادة فتکون الصلاة فیها مکروهة ولهذا ترجم به وتعقب بانه لیس فیه تعرض لجواز الصلاة فی المقابر ولا منعها بل المراد منه الحث علی الصلاة فی البیت فان الموتی لا یصلون فی بیوتهم کانه قال لا تکونوا کالموتی فی القبور حیث انقطعت عنهم الاعمال وارتفعت

التکالیف کذا فی الارشاد والفتح۔

باب الصلاۃ فی مواضع الخسف والعذاب

ماحکمہا مقصودہ من عقد ہذا الباب الاشارۃ الی ان الصلاۃ فی مواضع العذاب مکروھۃ کما یدل علی ذلک اثر علی رضی وقد وبخ اللہ عز وجل علی الاقامۃ فی مواطن العذاب والعقوبۃ فقال تعالیٰ وسکنتم فی مساکن الذین ظلموا انفسھم وتبین لکم کیف فعلنا بھم وضربنا لکم الامثال فینبغی للعبد ان یتحری لصلاتہ مکان الرحمۃ لامکان النقمۃ کما ارتحل النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی لیلۃ التعریس من مکان الغفلۃ وقال ھذا واد بہ شیطان وقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ابردوا بالظھر فان شدۃ الحر من فیح جھنم والحاصل ان الصلاۃ فی مواضع العذاب مکروھۃ لان الصلاۃ فیہا تقتضی النزول فیہا وقد امرنا بعدم النزول فیہا ولان البقعۃ التی نزل فیہا العذاب مشؤمۃ وقد امرنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالارتحال عن البقعۃ التی اصابتہم الغفلۃ فیہا لیلۃ التعریس فکیف بقعۃ العذاب قولہ ویذکر ان علیا کرہ الصلاۃ بخسف بابل المراد بالخسف المذکور ما فی قولہ تعالیٰ قد مکر الذین من قبلہم فاتی اللہ بنیانہم من القواعد قولہ لایصیبکم ما اصابہم ھذا مثل قولہ تعالیٰ لاتصیبن الذین ظلموا منکم خاصۃ فمن مربموضع العذاب یخشی علیہ ان یصیبہ من الغفلۃ والقسوۃ التی صارت سببا لعذابہم والدخول فی مواقع العذاب ومساکن الظالمین ظلم یجعل داخلہ من الذین ظلموا منکم

باب الصلاۃ فی البیعۃ

ای فی بیان حکم الصلاۃ فی البیعۃ والکنیسۃ وھی بکسر الباء الموحدۃ معبد النصاری والمقصود ان الصلاۃ فی البیعۃ مکروھۃ اذا کانت فیہا صور وتماثیل واما اذا لم یکن فیہا صور وتماثیل فلاباس بالصلاۃ فیہا والبیعۃ بکسر الباء معبد النصاری کالکنائس للیھود والصوامع للرھبان والمساجد للمسلمین ویقال الکنائس للنصاری ایضا کالبیعۃ۔ قولہ قال عمر انا لاندخل کنائسکم من اجل التماثیل التی فیہا الصور الموصول صفۃ للکنائس لا للتماثیل لفساد المعنی۔

باب

بمنزلۃ الفصل من الباب السابق یشیر الی ان فعل التصویر مذموم مطلقا موجب للعن

باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم جعلت لی الارض مسجدا وطھورا

فتجوز الصلاۃ علی ای جزء کان من اجزائہا والتیمم متبرکا بہا۔ ایراد لھذا الباب

عقیب الابواب المتقدمة اشارة الی ان الکراھة فیھا لیست للتحریم لان عموم قولہ صلی اللہ علیہ وسلم جعلت لی الارض مسجدا یدل علی جواز الصلاۃ علی ای جزء کان من اجزاء الارض قال ابن بطال فدخل فی ھذا العموم المقابر والمرابض والکنائس وغیرھا کذا فی العمدۃ فالارض کلھا محل الصلاۃ والکراھۃ لعارض فتقتصر علیہ واللہ اعلم۔ والحاصل ان کراھۃ الصلاۃ فی المقابر والکنائس لعارض لاالسلب انھا قولہ نصرت بالرعب قال السندی کانہ صلی اللہ علیہ وسلم اراد بہ الرعب من غیر آلات واسباب ظاھرۃ للشوکۃ والحشمۃ تقتضی ذلک عادۃ کما کان فی حقہ صلی اللہ علیہ وسلم واللہ اعلم

باب نوم المرأۃ فی المسجد

ای فی بیان جواز نوم المرأۃ فی المسجد ای ھو جائز فی الجملۃ وان کان احتمال ورود الطمث لکن المذھب ان المرأۃ اذا حاضت خرجت من المسجد ولا یحرم علیھا النوم والاقامۃ فی المسجد ابتداء کذا فی الرسالۃ ولکن انما یجوز ھذا عند الضرورۃ بشرط الامن من الفتنۃ وبشرط ان لا یکون لھا مسکن غیرہ وھذا ھو غرض البخاری ولیس غرضہ الترغیب للنساء فی المسجد وانما غرضہ اثبات جنس ھذا الفعل بالحدیث النبوی وبیان جواز اصل الفعل فی حد ذاتہ لا بیان جوازہ مطلقا فی عموم الاحوال فیکون ھذا من باب الرخص لا من باب العزائم مشروطا بالشرائط المعتبرۃ فی الشرع

باب نوم الرجال فی المسجد

ای بیان الرخصۃ للرجال فی نومھم فی المسجد عند الحاجۃ ای ھو جائز مع احتمال الاحتلام وھو قول الجمھور وروی عن ابن عباس کراھیتہ الا لمن یرید الصلاۃ وعن مالک التفصیل بین من لہ مسکن فیکرہ لہ وبین من لا مسکن لہ فیباح لہ والظاھر ان المعتکف مستثنی من ذلک والحاصل انہ یجوز للرجل النوم فی المسجد فی حد ذاتہ عند الضرورۃ اذا لم یکن لہ مسکن قولہ کان اصحاب الصفۃ الفقراء وکونھم فقراء یستلزم باللزوم العادی ان یکونوا ینامون فی المسجد اذ لم تکن لھم مساکن مملوکۃ فھذا وجہ المناسبۃ مع الترجمۃ قولہ ما علی رجل علیہ رداء[1] ای مع ازار

باب الصلاۃ اذا قدم من سفر

ای فی بیان استحباب الصلاۃ فی المسجد عند الرجوع من السفر یعنی ان الصلاۃ فی المسجد عند القفول من السفر مستحبۃ قبل ان یدخل بیتہ ۔ وھکذا کان دأبہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن

---

[1] نبود از ایشان مردے کہ بروے چادرے باشد بالاتے ازار (شیخ الاسلام صلا ج ا۔

یدخل علی ازواجہ الا بعد صلاتہ فی مسجدہ۔

باب اذا دخل احدکم المسجد فلیرکع رکعتین

وھو مستحب باجماع ائمۃ الفتوی لا واجب لما روی ان کبار اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوا یدخلون المسجد ثم یخرجون ولا یصلون واوجبہ اھل الظاھر فرضا علی کل مسلم یدخل فی المسجد (ع) والصلاۃ تحیۃ المسجد کما ان الطواف تحیۃ البیت والمقصود بیان استحباب تحیۃ المسجد۔

باب الحدث فی المسجد

ای ھذا باب فی بیان حکم الحدث الحادث فی المسجد اھو مکروہ ام لا قال المازری اشار البخاری الی الرد علی من منع المحدث ان یدخل المسجد او یجلس فیہ وجعلہ کالجنب کذا فی الفتح۔ والاظھر ان غرض البخاری انہ لا ینبغی للمحدث ان یمکث فی المسجد بعد الحدث لئلا یتاذی بہ الملائکۃ بل ینبغی لہ ان یخرج من المسجد ویتوضأ ثم یعود الیہ فان بالحدث یحرم المحدث من استغفار الملائکۃ ودعاءھم المرجوۃ برکتہ۔ قولہ تصلی علی احدکم فیہ دلیل علی انہ یجوز استعمال الصلاۃ فی غیر الانبیاء۔ والنکتۃ فی ذلک ان منتظر الصلاۃ لما کان فی الصلاۃ حکما والجزاء من جنس العمل جاء جزاءہ صلوۃ الملائکۃ علیہ مالم یحدث ای مادام مستعد للصلاۃ وکذلک جاء فی الزکوۃ اللھم صل علی آل ابی اوفی امتثالا لقولہ تعالی ان صلاتک سکن لھم ووجہ ذلک ان الزکوۃ قرینۃ الصلاۃ فی القرآن فاطلق لفظ الصلاۃ فی جزاء الزکوۃ واما الآن فقد استقر الامر علی انہ لا یجوز اطلاق الصلاۃ علی غیر الانبیاء الا تبعا واستطرادا علی سبیل الاجمال لا بتعیین الاسم وحدیث اللھم صل علی آل ابی اوفی مخصوص بہ صلی اللہ علیہ وسلم واللہ اعلم۔

قولہ تقول اللھم اغفر لہ اللھم ارحمہ بیان لصلاۃ الملائکۃ والفرق بین المغفرۃ والرحمۃ ان المغفرۃ ستر الذنوب والرحمۃ افاضۃ الاحسان علیہ (ت)۔

باب بنیان المسجد

ای باب فی ترغیب بناء المسجد للصلاۃ وانہ ینبغی ان یکون بناءہ ساذجا غیر مزخرف وبیان ان السنۃ فی بنیان المسجد القصد وترک الغلو فی تشییدہ خشیۃ الفتنۃ والمباھاۃ ببنیانہ والاولی ان یکون بناءہ مثل بناء المسجد النبوی غیر مشید لیکون سذاجتہ مذکرۃ لفناء الدنیا وعدم ثباتہا اذا وضع المصلی قدمہ علی فرشہ علم انہ سوق الآخرۃ لا سوق الدنیا وقیل المراد بالباب بیان صفۃ بنیان المسجد النبوی او المسجد مطلقا والاستدلال ببناء المسجد النبوی علی بناء المسجد مطلقا من قبیل الاستدلال بالخاص علی العام ویمکن ان یکون المراد

بنيان المسجد تجديد عمارة المسجد والبناء على البنيان السابق كما فعل ابو بكر وعمر فقد جددا العمارة السابقة من غير زيادة فيه واما عثمان فقد جدد عمارته وزاد في كيفيته وكميته. قوله وبالله ان تحمروا وتصفروا اعلم ان هذا التحذير من التحمير والتصفير ليس لاجل الحل والحرمة بل لاجل التنفير والتزهيد عن زخارف الدنيا وزينتها فان المؤمن ينبغي له ان يكون في الدنيا كأنه غريب او عابر سبيل. ولذا جعل النبي صلى الله عليه وسلم تجصيص البيوت وتشييدها من امارات الساعة فان الناس في آخر الزمان يتطاولون في البنيان ويقبلون على زخارف الدنيا ولا يهتمون للآخرة فتجصيص البيت ليس بحرام وانما هو مكروه لانه ينبئ عن الانهماك في الدنيا واما اذا كان لغرض صحيح فلا بأس به. فالصحابة الكرام انما كانوا ينكرون تجصيص المسجد النبوي لانهم كانوا لا يحبون ما فيه شئ وشبة من زهرة الحياة الدنيا وزينتها. وامير المؤمنين سيدنا عثمان رضي الله عنه رأى ان الاوفق لمصلحة الزمان تجصيص المساجد وتشييدها. وقال تعالى في حق المساجد. في بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه. فرأى ان رفع المساجد واعلاءها تعظيم لشعائر الله تعالى ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب والصحابة رضي الله عنهم لشدة حرصهم على اتباعه صلى الله عليه وسلم لم يكونوا يحبون ادنى تغير في سنته الشريفة فانكارهم على عثمان رض كان لاجل هذا الاتردد هم في حل هذا الفعل ولذا لما رأى عثمان رضي الله عنه انهم اكثروا الكلام في ذلك قام على المنبر وخطب وحدثهم عن النبي صلى الله عليه وسلم من بنى لله مسجدا بنى الله له مثله في الجنة" فعمم المثلية وجعلها متناولة للمثلية باعتبار الكيفية والكمية فاراد ان يبني مسجدا مجصصا يطول الانتفاع به في الدنيا ويكثر ليحصل له في مقابله بيت في الجنة يطول انتفاعه ويكثر في الآخرة وايضا كان ذلك كله من ماله لا من مال المسلمين فسكت الصحابة رض بعد ذلك ولم يرو عنهم حرف في الانكار فاشار البخاري الى انه لا باس بتشييد المسجد وتزيينه بالحجارة المنقوشة" اذا كان المقصود منه احكام المسجد واعلاء شانه فان تعظيم شعائر الله تعالى من تقوى القلوب واليه يشير قوله تعالى في بيوت اذن الله ان ترفع وكذلك اذا كان المقصود من احكام المسجد وتشييده لبقاءه زمانا يبقى مدته الجارية مدة طويلة فلا باس به واما اذا كان مباهاة وفخرا ورياء فلا كلام في كراهته والحجة في ذلك عمل سيدنا عثمان رضي الله عنه واما انكار الصحابة عليه فلم يكن لاجل ان بناء المسجد بالحجارة مكروه بل لاجل الزهد في الدنيا والرغبة في الآخرة كانوا يحبون بناء يكون مذكرا للبلى والفناء يكرهون بناء موهما للبقاء والله سبحانه وتعالى اعلم.

فظهر بهذا الكلام ان ما قيل في وجه الكراهية من ان تزيين المساجد من امارات الساعة ليس بشئ لان كون الشئ امارة الساعة لا يستلزم الكراهة فان كثيرا من امارات الساعة ليس مكروها مثل نزول عيسى بن مريم وظهور المهدي

باب التعاون فی بناء المسجد

ای فی بیان ان التعاون فی بناء المسجد تعاون فی البر والتقوی والاجر علی قدر معونته وکیف وان بناء المسجد من افضل الاعمال لانه مما یجری للانسان اجرہ بعد موته مثل حفر الآبار ونحوها والتعاون اعم من ان یکون بالنفس او بالمال ولا یبعد ان یکون البخاری رح اشار بهذہ الآیة الی انه لا ینبغی الاستعانة بالکفار فی عمارة المسجد لقوله تعالی ما کان للمشرکین ان یعمروا مساجد الله - الآیة لان الاحق بعمارة المسجد هم معشر المؤمنین لا الکافرین المشرکین - قوله ویح عمار تقتله الفئة الباغیة یدعوهم الی الجنة ویدعونه الی النار الخ فان قیل کان قتل عمار بصفین وکان مع علی رض وکان الذین قتلوہ مع معاویة رض وکان معه جماعة من الصحابة الکبار فکیف یجوز ان یدعوا الی النار فالجواب انهم کانوا ظانین انهم یدعون الی الجنة وان کان فی نفس الامر خلاف ذلک وهم مجتهدون لا لوم علیهم فی اتباع ظنونهم والمجتهد اذا اصاب فله اجران واذا اخطأ فله اجر واحد فالمراد بالدعاء الی الجنة الدعاء الی سببها وهو طاعة الامام الحق وکذلک عمار کان یدعوهم الی طاعة علی رض وهو الامام الواجب الطاعة اذ ذاک وکانوا هم یدعون الی خلاف ذلک لکنهم معذورون للتاویل الذی ظهر لهم کذا فی الفتح والعمدة وقد ظن معاویة واصحابه ان طلب دم عثمان الخلیفة الراشد من اهم واجبات الدین اذ لو ترک البغاة والمفسدون علی مثل هذہ الحالة لاختل نظام الاسلام فهذا کان مقصودهم ولم یکن مقصودهم الخروج عن طاعة علی رضی الله عنه فانهم کانوا یعلمون ان علیا رضی الله عنه احق بالخلافة ولیراجع شرح العقیدة السفارینیة من ص $\frac{325}{2}$ الی ص $\frac{335}{2}$ فقد فصل الکلام علی ما شجر بین علی ومعاویة رضی الله تعالی عنهما -

والحاصل

ان معنی قوله صلی الله علیه وسلم[علیه] یدعوهم الی الجنة ویدعونه الی النار ان عمارا کان یدعوهم الی اتباع الامام الحق والدعوة الی اتباع الامام الحق هی الدعوة الی الجنة وهم کانوا یدعونه الی خلع بیعة الامام الحق وهو ان کان بشبهة شبهة علیهم غیر الحق بالحق وبتاویل او بغیر علم لکنه کان فی الحقیقة الی غیر حق فصار مآل هذہ الدعوة الی الدعوة الی النار - ولما سمع هذا عمار فهم منه انه ستحدث فتنة عظیمة یشتبه فیها غیر

[علیه] می خواند عمار آن گروہ را بسوئے بهشت باتباع امام حق و می خوانند ایشان او را بسوئے دوزخ بخلع از بیعت آن امام اگرچه خواستن ایشان بشبهه غیر حق بحق و تاویل باطل و نادانسته بود - شرح شیخ الاسلام ص ۳۱۵ ج ۱۵ -

الحق بالحق فقال اعوذ بالله من الفتن۔ وقال شيخنا الاكبر مولانا الشاه السيد محمد انور رح۔ هذا الحكم في حق الفعل لا في حق الفاعل يعني ان هذا الفعل في نفسه امر قبيح سبب من اسباب النار واما ان فاعله مازور او معذور او ماجور فهو منوط بدليل آخر فربما يوزر ويعزر وربما يعذر ويؤجر وذلك كما ان فعل حاطب بن ابي بلتعة كان غير محمود ولكن عذر فاعله لكونه بدريا فظهر ان كون الشيء سببا من اسباب النار لا يستلزم ان يكون فاعله من اهل النار فان ترتب المسبب على السبب موقوف على وجود الشرائط وارتفاع الموانع فربما يوجد السبب ويوجد المانع ايضا ويفقد الشرط ايضا فلا يترتب المسبب الا ترى ان كل معصية سبب من اسباب النار لكن لا يستلزم ان يكون صاحبها في النار وإذا الحبيب اتى بذنب واحد جاءت محاسنه بالف شفيع ونظيره قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم وايضا لا يبعد ان يكون اسناد الدعاء الى النار الى الجميع باعتبار ان هذا الفعل وقع في هذه الجماعة من بعض الافراد فنسب الى الجميع كما في قوله تعالى فعقروها نسب العقر الى الجميع مع انه وقع من البعض فكذلك ههنا وقع الدعاء الى النار من بعض الاشرار وهؤلاء لم يكونوا من الصحابة الاخيار ولكن كانوا مختلطين مع الابرار فنسب الفعل الى الجميع والله تعالى اعلم۔

فائدة

لا ينبغي ان يطلق لفظ الباغي على سيدنا معاوية ومن معه من الصحابة ولم يطلق احد من العلماء لفظ الباغي على سيدنا معاوية فان خروج سيدنا معاوية عن طاعة سيدنا علي كان مبنيا على الاجتهاد والظن المذكور لا عصيانا وتعمدا فصارت صورته صورة البغاوة لا حقيقة البغاوة۔

باب الاستعانة بالنجار والصناع في اعواد المنبر والمسجد

يعني يجوز الاستعانة بالصناع الكافر في بناء المسجد وهو مذهب العلماء كافة۔

باب من بنى مسجدا

ماله من فضل اي في بيان فضل من بنى لله مسجدا كان الباب المتقدم معقودا للامر ببناء المسجد والترغيب فيه وهذا معقود لبيان فضل الباني قوله بنى الله له مثله في الجنة اي سواء كانت هذه المثلية باعتبار الكمية من حيث السعة او باعتبار الكيفية من حيث الرفعة والنفاسة فاعتمد سيدنا عثمان رض في التزيين على هذا وظن ان الجزاء يكون من جنس العمل فاراد ان يبني لله عز وجل بيتا رفيعا مشيدا محكما من بيد الانتفاع ليحصل له في النشأة الآخرة بيت مثله في الرفعة وان كانت رفعة الآخرة مما لا يتصور ولا يخطر

على قلب بشر اعلم ان لفظ المثل كما يستعمل للمشابهة والمماثلة كذلك يستعمل للملائمة والمناسبة فمعنى بنى الله له مثله اى ما يلائمه و يناسب حسن عمله وحسن نيته واخلاصه مثل قوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها اى جزاء كل عمل ما يناسبه وليس المراد ان جزاء الزناء الزناء ولما استخلف عثمان رضى الله عنه شكا اليه الناس ضيق المسجد من كثرة الناس فزاد فى المسجد ووسعه وشيده ورفعه ولما تكلم زهاد الصحابة خصوصا فى تشييد المسجد وانكروا على عثمان فى ذلك الفعل قام على المنبر وخطب الناس وتكلم وازال غبار الانكار عن خواطرهم العطرة الطيبة واظهر ان غرضه بهذا البناء الرفيع الطمع فى مثل بناءه فى الجنة وللناس فيما يعشقون من اهب.

باب يأخذ بنصول النبل اذا مر فى المسجد

اى باب فى بيان انه اذا مرّ شخص فى المسجد فينبغى له ان يأخذ بنصول سهامه عند المرور فى المسجد لئلا يتأذى بها احد المقصود به الارشاد الى ادب المرور فى المسجد

باب المرور فى المسجد

اى جواز المرور بالنبل فى المسجد اذا امسك نصاله (عمدة القارى) او المراد بيان صفة المرور فى المسجد اى كيف ينبغى المرور فى المسجد ومقصود الامام البخارى بهذا الباب بيان جواز جنس المرور فى المسجد وليس المراد به انه يجوز المرور فى المسجد فى كل حال وفى كل صفة فان بعض المرور جائز وبعضه مكروه وبعضه حرام والتفصيل فى كتب الفقه فى احكام المسجد والحاصل ان المساجد لم تبن للمرور والعبور ولكن ان اتفق له المرور فكيف ينبغى له ان يمر فمن مر فى المسجد بهذه الصفة والكيفية فهو متحمل قوله والمهرهو ان يتخذ طريقا للمرور ويعتاد به فوضح الفرق بين الممر والمرور

باب الشعر فى المسجد

اى فى بيان جواز انشاد الشعر فى المسجد ما لم يكن فى المسجد ضجة او ضجة بدليل دعاء النبى صلى الله عليه وسلم لحسان على شعره فان شعره كان من الجهاد اللسانى ولكن انما يجوز بهذه المصلحة دينية اذا كان احيانا غير موجب لتشويش المصلين وغير جالب لاجتماع الناس لسماع الشعر وغير شاغل له عن الصلاة والقرآن والذكر والدعاء واخرج ابو داؤد عن حكيم بن حزام مرفوعا نهى النبى صلى الله عليه وسلم ان يستقاد فى المسجد وان تنشد فيه الاشعار وان تقام فيه الحدود وقال ابو نعيم نهى عن تناشد اشعار الجاهلية والمبطلين واما اشعار الاسلام والمحقين فواسع غير محظور، كذا فى عمدة القارى فالجواز محمول على الشعر الحق والنهى محمول على الشعر الباطل ولعل سيدنا عمر رضى الله عنه رأى

ان الاوفق لآداب المساجد ان تصان عن انشاد الاشعار فيها واما انشاد حسّان فی عهد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی مسجدہ الشریف کان لضرورۃ شرعیۃ وھی المنافحۃ عن الدین والانتصار من المشرکین ولا توجد ھذہ الضرورۃ فی ھذا الوقت فانکر علی حسان رض ولما روی حسان لعمر حدیث انشادہ فی المسجد سکت عنہ عمر تأدبا و تحرزا عن صورۃ المعارضۃ لا لانہ قنع بما قالہ حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ وقد جاء فی الاحادیث المنع عن تناشد الاشعار فی المسجد فالحکم الاصلی ان لا ینشد فی المسجد وکان انشاد حسان فی المسجد مخصوصا بہ لاجل المصلحۃ الوقتیۃ واللہ تعالٰی اعلم۔

باب اصحاب الحراب فی المسجد

ای فی بیان حکم ھذا العمل فی المسجد وھو بیان جواز دخول اصحاب الحراب فی المسجد وتلاعبہم بالسلاح للاشتداد والقوۃ علی الحراب مع اعداء الدین وان لم یکن المسجد موضوعا لذلک لکن یجوز ذلک احیانا للضرورۃ بقدر الضرورۃ ولعل المقصود ان اللعب بالحراب فی المسجد لا بأس بہ لانہ لعب فی الصورۃ فقط و فی الحقیقۃ استعداد لمقاتلۃ العدو ولا بأس بمثل ھذا العمل فی صحن المسجد اذا کان مصلحۃ للمسلمین۔ لا مصلحۃ قومیۃ ووطنیۃ وسیاسیۃ

فائدۃ

یروی عن مالک ان لعبہم ھذا کان خارج المسجد لا داخلہ۔ اھ۔ وفی الحدیث دلیل علی انہ یجوز للنساء النظر الی اللھو المباح اذ احضر ھذا اللھو المباح علی باب البیت بشرط ان یکن متسترات عن اعین الرجال وبشرط ان یکون ازواجھن معھن فان معیۃ الزوج امان للفتنۃ واما احضار النساء علی اللھو الحرام فحرام عند کافۃ علماء الاسلام لم یقل احد بجوازہ الا عبید الشھوات قاتلھم اللہ انی یؤفکون ثم ان اصحاب الحراب کانوا اسود امن اھل السودان وما کانوا ابیض الوجوہ کالحسان الصورۃ کالنساء والمردان۔ ثم الظاھر ان ھذا کان قبل نزول الحجاب ودخول النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی قصۃ دخول ابن ام مکتوم فی بیت ام سلمۃ افعمیاوان انتما انما کان بعد نزول الحجاب وایضا کانت ام سلمۃ ومیمونۃ بالغتین قد لحقھما العبادۃ بخلاف عائشۃ فانہا کانت صغیرۃ راجع مشکل الآثار للامام الطحاوی ص۱۱۸ ج ۱۔

باب ذکر البیع والشراء علی المنبر فی المسجد

ای فی بیان جواز ذکر مسائل البیع والشراء علی المنبر فی المسجد لا مباشرۃ البیع والشراء فانہ ممنوع بتۃ علی ان ما ورد النہی عنہ ھو فعل البیع والشراء فی المسجد اما ذکرھما

وذکر ما یتعلق بہما من العلم فلیس بمنہی عنہ۔ کذا فی حاشیۃ السندی، والسادۃ الحنفیۃ انما کرھوا البیع والشراء فی المسجد ولم یکرھوا ذکر مسائل البیع والشراء والحدیث انما ورد فی ذکر مسئلۃ البیع فی المسجد لا فی نفس البیع فی المسجد قولہ من اشترط شرطا لیس فی کتاب اللہ ای مالا یلائمہ ولا یناسبہ صراحۃً او اشارۃً فکل شرط یرد کتاب اللہ صراحۃ اوضمنا او یخالف دین اللہ فھو باطل لقولہ تعالیٰ واطیعوا اللہ واطیعوا الرسول فلا یجوز ان یستدل بہ علی ان مالیس فی القرآن فھو باطل لان قولہ انما الولاء لمن اعتق لیس فی کتاب اللہ بل من لفظ الرسول علیہ الصلوٰۃ والسلام وقد اوجب اللہ تعالیٰ طاعۃ رسولہ فی القرآن لما قال تعالیٰ ما آتاکم الرسول فخذوہ فکان ما قالہ علیہ الصلوٰۃ والسلام کالمذکور فی کتاب اللہ تعالیٰ۔

باب التقاضی والملازمۃ فی المسجد

ای فی بیان جواز مطالبۃ الغریم بقضاء الدین وجواز ملازمۃ الغریم فی المسجد قولہ فی المسجد یتعلق بالامرین یعنی یجوز مطالبۃ الحقوق والدین فی المسجد ویجوز فی ذلک رفع الصوت ایضا مالم یتفاحش ولکنہ مکروہ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بادر الی قطع الخصومۃ بینہما فامر الدائن بوضع الشطر من الدین وامر المدیون بالاداء حالاً قولہ فی بیتہ ای فی معتکفہ المتخذ من الحصیر فی المسجد

باب کنس المسجد والتقاط الخرق والقذی والعیدان منہ

ای فی بیان فضل کنس المسجد وھو ازالۃ الکناسۃ منہ والالتقاط ھو ان تعثر علی شئی من غیر قصد وطلب کما قال تعالیٰ وعھدنا الی ابراھیم واسمعیل ان طھرا بیتی للطائفین والعاکفین والرکع السجود۔ ومناسبۃ الحدیث بالترجمۃ من حیث انہ ورد فی بعض طرقہ صریحا وکانت تلتقط الخرق والعیدان من المسجد رواہ ابن خزیمۃ وفی حدیث بریدۃ عن ابیہ کانت مولعۃ بلقط القذی من المسجد (ع) وقد علمت مراراً ان من عادۃ المصنف انہ یضع الابواب علی جزئیات مختلفۃ من نوع واحد علی حسب ماورد ذکرھا فی الاحادیث وان لم تکن مدار اللہ مسألۃ فھذا الباب من ھذا الباب واللہ اعلم بالصواب۔

باب تحریم تجارۃ الخمر فی المسجد

غرض المصنف ان المسجد وان کان منزھا عن ذکر الفواحش لکن یجوز ذکرھا فی المسجد بطریق التحذیر والمنع لان الشئ وان کان حراما لکن ذکر تحریمہ فی المسجد لیس بحرام والمراد ان بیان تحریمہا کان فی المسجد لان تحریمہا مختص بہ لانہا حرام فی المسجد وغیرہ قولہ ثم حرم تجارۃ الخمر، یظھر منہ ان تحریم الخمر کان نزل اولا

واما الآن فقد بيّن تحريمها مع تحريم الربا والمناسبة بينهما ان الخمر ايضا سبب لتخبط العقل مثل الربا كما قال تعالى في الربا يتخبطه الشيطان من المس فالخمر والربا مشترك كان في حصول التخبط۔

باب الخدم للمسجد

اى فى جواز اتخاذ الخدم لكنس المسجد وان هذا الامر متوارث من القديم اشار المصنف بايراد التعليق الى ان تعظيم المسجد بالخدمة كان مشروعا فى الامم السابقة حتى ان لبعضهم نذر ولده لخدمته۔

باب الاسير او الغريم يربط فى المسجد

اى فى بيان اباحة ربط الاسير او الغريم فى المسجد وكان القاضى شريح يأمر بربط الغريم فى سارية من سوارى المسجد (ع) وذلك لانه لم يكن فى عهده صلى الله عليه وسلم دار السجن فكانوا يربطون بسارية المسجد وهكذا فى عهد الصديق الاكبر حتى جاء عمر الفاروق وبنى دار الحبس قوله فذكرت قول اخى سليمان رب هب لى ملكا لا ينبغى لاحد من بعدى من البشر مثله فتركه عليه الصلوٰة والسلام مع القدرة عليه حرصا على اجابة دعاء اخيه سليمان عليه السلام قال السندى كانه صلى الله عليه وسلم نظر الى ان من اعظم ذلك الملك واخصه التصرف فى الشياطين والتمكين منهم فيتوهم بربط الشياطين عدم خصوص ذلك الملك بسليمان عليه السلام وعدم استجابة دعاءه لما فيه من المشاركة معه فى جملة ما هو من اخص امور ذلك الملك فترك الربط خشية ذلك التوهم الباطل ولم يرد ان ربط الشياطين يوجب المشاركة معه فى تمام ملكه ويفضى الى عدم خصوص ذلك الملك بسليمان عليه السلام فان التمكن من شيطان واحد بل من الف شيطان لا يقدح فى الخصوص قطعا فان الخصوص كان بالنسبة الى تمام الملك كما لا يخفى۔ انتهى كلامه

وقال شيخ الاسلام الانصارى۔ فى الحديث دليل على) ان رؤية البشر للجن جائزة واما قوله تعالى من حيث لا ترونهم فجرى على الغالب او المنفى رؤيتنا لهم حال رؤيتهم لنا لا مطلقا وان اصحاب سليمان عليه السلام كانوا يرونه وهو من دلائل نبوته ولولا مشاهدتهم اياهم لم تقم له الحجة عليهم واعلم انهم يتشكلون فى صور شتى كصور الانس والبهائم والحيات والعقارب والطير۔ (ت)

باب الاغتسال اذا اسلم وربط الاسير ايضا فى المسجد

اى فى بيان حكم اغتسال الكافر اذا اسلم (اى بعد اسلامه) وبيان ربط الاسير فى المسجد (ع) كانه اراد ان الاسير المربوط فى المسجد يخرج من المسجد للاغتسال اذا اراد ان يسلم

فلذلك وضع الباب فے ابواب المساجد واللہ اعلم کذا فی حاشیۃ السندی۔

باب الخيمة فى المسجد للمرضى وغيرهم

ای فی بیان جواز نصب الخیمۃ فے المسجد لاجل المریض وغیرہ ممن بہ المراد المتبادر منہ المسجد النبوی وھو ظاھر غرض البخاری ویعلم من کلام محمد ابن اسحاق فی سیرتہ ان المراد بالمسجد موضع صلاتہ الذی اتخذہ فے بنی قریظۃ فی ایام المحاصرۃ ویناسبہ قولہ لیعودہ من قریب فحینئذ لایثبت التوسیع فے احکام المساجد الذی ارادہ البخاری ولایبعد ان یکون المراد بالمسجد فناء المسجد وقربہ واللہ اعلم

باب ادخال البعير في المسجد للعلة

ای فی بیان جواز ادخال البعیر فے المسجد للعلۃ ای للحاجۃ والضرورۃ کالضعف وغیرہ والمقصود ان ذلک جائز اذا وجد سبب داع الیہ۔ ورکوبہ صلے اللہ علیہ وسلم کان فی عمرۃ القضاء بسبب خوفہ من المشرکین وان یکیدوا ابہ کیدا فلم یتمکنوا منہ بسبب رکوبہ علیہ الصلوۃ والسلام ولایبعد ان المصنف اشار بالتعلیق المذکور الی ما اخرجہ ابوداؤد من حدیثہ ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم قدم مکۃ وھو یشتکی فطاف علے راحلتہ

باب

کذا ھو فے الاصل بلا ترجمۃ فھو کالفصل من الباب السابق ووجہ تعلقہ بابواب المساجد ان الرجلین عبادواسید کانا فے المسجد ینتظران صلاۃ العشاء فببرکۃ الانتظار اکرمھما ھذہ الکرامۃ ۔ وکأن ھذا کان نموذجا للنور الذی لیظھر للمؤمنین یوم القیامۃ کما قال تعالی یوم لایخزی اللہ النبی والذین آمنوا معہ نورھم یسعی بین ایدیھم وبایمانھم وقد ذکر اللہ تعالے النور فے المشکوۃ فے قولہ تعالے فے بیوت اذن اللہ ان ترفع ویذکر فیھا اسمہ الآیۃ اشارۃ الی ان اللہ تعالے یجعل لمن یسبح اللہ فے تلک المساجد نورا فے قلوبھم وفے جمیع اعضاءھم وبین ایدیھم وخلفھم فے الدنیا والآخرۃ وقال صلے اللہ علیہ وسلم بشر المشائین فے الظلم الی المساجد بالنور التام یوم القیامۃ فجعل اللہ عزوجل لھذین الرجلین من ھذا النور فے الدنیا بین ایدیھما یستضیٔان بہ فے ممشاھما لیزدادوا ایمانا بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم ویوقنا ان ما وعدھم اللہ من النور الذی بین ایدیھم حق وصدق وقیل فے مناسبۃ حدیث الباب مع الابواب السابقۃ ان خروج الرجلین من الصحابۃ کان بعد تحدثھما مع النبی صلے اللہ علیہ وسلم فیستنبط منہ جواز التکلم والتحدث فی المسجد واللہ سبحانہ وتعالے اعلم۔

باب الخوخة والممر في المسجد

اى فى جواز كونهما فى المسجد لاهل العلم والفضل خاصة لا لعامة الظاهر ان مراد البخارى الاشارة الى جواز اتخاذ الخوخة والممر فى المسجد لان حديث الباب يدل على ذلك ويفهم منه منع التطرق فى المسجد وانما استثنى ابو بكر اكراما له لفضله وكرامته رضى الله عنه قوله ولو كنت متخذا خليلا من امتى لاتخذت ابا بكر خليلا لانه اهلها اشار صلى الله عليه وسلم الى ان الخلة تختص بالحق سبحانه وتعالى لان الخلة هى امتلاء القلب من محبة احد بحيث لا يبقى فيه متسع لغيره فعلى هذا لا يكون الخليل الا واحد بخلاف المحبة فان حقيقتها تعلق القلب بمحبوب باى وجه كان ولهذا اثبت النبى صلى الله عليه وسلم المحبة لابى بكر وعائشة والحسن والحسين ونفى الخلة عما سوى الله تعالى وقال المناوى المعنى لو كنت متخذا من الخلق خليلا ارجع اليه فى حاجاتى واعتمد عليه فى مهماتى لاتخذت ابا بكر لكن الذى الجأ اليه واعتمد عليه فى الامور كلها ومجامع الاحوال هو الله تعالى كذا فى فيض القدير ص۳۳ ج۵

قوله ولكن اخوة الاسلام ومودته معه افضل يعنى ان محبة ابى بكر بحق الاخوة الايمانية والمودة الاسلامية اثبت وافضل من محبة سائر البشر يريد ان مقام ابى بكر بحسب المحبة الايمانية والاخوة الاسلامية اعلى وارفع من الكل ومن الجميع وكان مستاهلا لان يتخذ خليلا لولا المانع المذكور ولا يعكر عليه ان الكل مشتركون فى الاخوة الايمانية والمودة الاسلامية لان مراتب المودة متفاوتة بحسب تفاوتهم فى حب الرسول وطاعته ومعاونته ومرافقته لاعلاء كلمة الله عز وجل ونصيب ابى بكر افضل وازيد من الجميع لانه سابق فى ذلك كله . وقال شيخ الاسلام الخليل فعيل بمعنى مفعول وهو كما قال الزمخشرى المخالل الذى يخالك اى يوافقك فى خلالك ويسايرك فى طريقك من الخل وهو الطريق فى الرمل او يسد خللك كما تسد خلله وقيل اصل الخلة الانقطاع فخليل الله المنقطع اليه والمعنى هنا لو كنت منقطعا الى غير الله لانقطعت الى ابى بكر ولو اتسع قلبى لغير الله لاتسع له (ت)

قوله لا يبقين فى المسجد باب الاسد الا باب ابى بكر وكان ذلك اشارة الى استخلافه (فان قلت) روى عن ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم سدوا الابواب الا باب على رواه الترمذى وقال هو غريب (قلنا) حديث البخارى اصح منه فيكون ارجح - وقال شيخنا السيد الانور استثناء باب على رضى الله عنه متقدم على استثناء خوخة ابى بكر فان الاستثناء لابى بكر كان فى مرض وفاته صلى الله عليه وسلم فيكون ناسخا لما تقدم -

باب الابواب والغلق للكعبة والمساجد

اى فى بيان جواز اتخاذ الابواب والغلق (اى القفل) للكعبة والمساجد لصونها عما لا يصلح فيها وحفظ ما فيها من الايدى العادية (ع) والغلق بفتح اللام ما يغلق به الباب -

باب دخول المشرك في المسجد

اى فى بيان جواز دخول المشرك المسجد فى الجملة لاجل مصلحة دينية لا لاجل مصلحة سياسية وقومية نعوذ بالله منها- والجواز هو مذهب الامام ابى حنيفة وهذا الباب اعم من باب ربط الاسير فى المسجد فان الاسير يكون مشركا وغير مشرك والمشرك يكون اسيرا وغير اسير وهذا القدر يكفى فى بيان الفرق بين البابين واختلف الفقهاء فى دخول المشرك المسجد فقال الشافعى لا يدخل فى المسجد الحرام لقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ويدخل سائر المساجد وقال مالك لا يدخل مسجدا اصلا لقوله تعالى ومن يعظم شعائر الله ومن جملة التعظيم منع المشرك دخول المساجد وقال ابو حنيفة يدخل المسجد الحرام وغيره ادبا وتواضعا ولكن لا يجوز ادخال الكافر فى المسجد على وجه الاكرام ولا يجوز اجلاسه على منبر المسجد كما نعله الجاهلون لراية القومية والوطنية فى الهند اللهم انى ابرأ اليك مما فعل هؤلاء واما دخول ثمامة بن اثال فى المسجد فلم يكن دخوله من حيث الاكرام بل كان ادخالا له من حيث الاجرام ومن حيث انه كان اسيرا مربوطا بالحبل- حبل الهوان والذل-

باب رفع الصوت فى المسجد

اى هل هو جائز ام لا وهل هو مكروه ام لا- وما ذا حكم رفع الصوت فى المسجد الظاهر ان المقصود بالترجمة ان رفع الصوت فى المسجد مكروه لا ينبغى ان يقع من المتقى- وقال البدر العينى يعنى ان رفع الصوت فى المسجد جائز ما لم يتفاحش نعدم الانكار منه صلى الله عليه وسلم والحديث الذى ورد فيه لا ترفع فيه الاصوات محمول على ما اذا كان الصوت متفاحشا (ع) وقال العلامة السندى يحتمل ان البخارى اشار بذكر الحديثين الى تفصيل وهو انه ان كان بلا ضرورة فلا يجوز وان كان لضرورة يجوز او الى انه ممنوع بضرورة او بلا ضرورة فلذلك بادر صلى الله عليه وسلم الى قطع الاختصام بينهما الموجب لرفع الصوت فى المسجد قطعا لرفع الصوت وصارت هذه المبادرة بمنزلة الانكار على رفع الصوت والله اعلم اه

قوله ترفعان اصواتكما فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ناظر الى قوله تعالى لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبى فانه صلى الله عليه وسلم حى فى قبره فيجب احترامه بعد وفاته كما كان واجبا فى حياته وقال السبكى وقد روى عن ابى بكر الصديق رضى الله عنه قال لا ينبغى رفع الصوت على نبى حيا وميتا وروى عن عائشة رضى الله عنها انها كانت تسمع صوت الوتد يوتد والمسمار يضرب فى بعض الدور المطيفة بمسجد رسول الله صلى الله

علیه وسلم فقد سل الیوم لا تؤذوا رسول الله صلی الله علیه وسلم قالوا وما عمل علی بن ابی طالب رضی الله عنه مصراعی دارہ الا بالمناصع توقیا لذلك فهذا كله یدل علی ان الصحابة كانوا یرون انه صلی الله علیه وسلم حی فی قبرہ ولذا كانت الصحابة یغضون اصواتهم فی مسجد رسول الله صلی الله علیه وسلم تعظیما له واذكر حدیث جبرئیل وسواله عن الاسلام فانظر تعظیمه وادبه مع النبی صلی الله علیه وسلم حیث خفض صوته عنده وكذلك ملك الموت وغیر ذلك من الاحادیث الكثیرة كذا فی شفاء السقام مختصرا ۱۵۲ وقد ورد فی الحدیث الانبیاء احیاء فی قبورهم یصلون رواه ابو یعلی عن انس قال المناوی هذا حدیث صحیح كذا فی فیض القدیر ص۱۸۴ ج ۳۔

قال شیخنا السید الانور رحمه الله ان هذه الاحادیث لم ترد فی بیان حیاة نفس الروح فان الروح نفسها حیات لا ممات لها سواء كانت روح المؤمن او الكافر والارواح كلها احیاء بل وردت هذه الاحادیث لبیان ان الانبیاء فی قبورهم مشتغلون فی الطاعات والعبادات نحو صلاة وحج كما كانوا مشتغلین بها فی حیاتهم الدنیویة لیسوا بمعطلین عن اعمال الخیر فهم یصلون ویحجون ویلبون ویطوفون بالبیت فی قبورهم مثل الاحیاء ثم الحیاة لها مراتب اعلاها حیاة الانبیاء ثم حیاة الشهداء وثم وثم بخلاف الكافر اذ لیس له فی المقبر سوی الویل والثبور ولذا قال تعالی لا یموت فیها ولا یحیی والحیاة فی العرف انما هو الاشتغال بالاعمال والموت هو التعطل عن الافعال والحیاة المذكورة فی حدیث البیهقی انما هی باعتبار الافعال ولذا لا یذكر فی الكتاب والسنة حیاة احد الا ویذكر معه فعل من افعاله لیكون دلیلا علی وجه الحیاة واما حیاة نفس الروح فهی بمعزل عن النظر والكلام وسیأتی الكلام علی مسئلة حیاة الانبیاء مفصلا انشاء الله تعالی فی آخر كتاب الانبیاء فی باب قوله تعالی واذكر فی الكتاب مریم اذ انتبذت من اهلها

باب الحلق والجلوس فی المسجد

ای فی بیان حكم الحلقة والجلوس فی المسجد والمقصود انه یجوز ذلك خصوصا اذا كان لعلم او ذكر او قراءة قرآن (ع) والحِلَق بكسر الحاء وفتح اللام جمع حلقة والمراد به حلق الذكر والعلم وقراءة القرآن فهذا جائز بشرط ان لا یكون مخلا بامر الصلاة وجلوس الرجال فی المسجد حول النبی صلی الله علیه وسلم شبیه بالتحلق حول العالم لان الظاهر ان الصحابة كانوا یجلسون حوله صلی الله علیه وسلم محدقین به (ف) ای كانوا یجلسون عند استماع الخطبة محلقین فظهرت مطابقة الحدیث بالترجمة قوله مثنی مثنی قال العراقی یحتمل ان المراد به یسلم من كل ركعتین وان المراد یتشهد فی كل ركعتین اھ ویؤیده المعنی الثانی حدیث المطلب بن وداعة ۔ صلاة اللیل مثنی وتتشهد فی كل ركعتین راجع فیض القدیر ص۲۲۲ ج۴ والسراج المنیر ص۳۶۱ ج۲ وعمدة القاری ص۲۲۳ ج۲

قوله فاذا خشيت الصبح فاوتر بواحدة ای ضم الركعة الواحدة مع الشفع المتقدم حتى يصير المجموع وترا وعند الامام الشافعى الوتر ركعة واحدة يجوز الاقتصار عليها (قلنا) فعلى هذا لا يبقى لقوله فاذا خشيت الصبح معنى فانه يجوز الاقتصار على ركعة واحدة عند الامام الشافعى وان لم يخش الصبح۔ وذكر الواحدة ليس للاقتصار على واحدة بل لان صفة الايتار انما تحصل بضم الواحدة الى الشفع المتقدم عليها۔ و كذلك ذكر الواحدة ليس لبيان الوصل والفصل بالسلام وعدمه على ركعتى الوتر بل لبيان صفة الايتار لان عائشة الصديقة تروى الايتار بالواحدة ومع ذلك تروى صراحة ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يكن يسلم على ركعتى الوتر فدل ذلك انها رضى الله عنها ارادت بذلك ان صفة الايتار انما تتقوم بالواحدة ولم ترد انه صلى الله عليه وسلم كان يسلم فى ركعتى الوتر

باب الاستلقاء فى المسجد ومد الرجل

اى فى بيان جواز الاستلقاء فى المسجد اذا كان متيقظا ومتحفظا ومامونا من انكشاف العورة ولا يجوز عند خوف انكشاف الستر ولفظ ومد الرجل ساقط من نسخة والمقصود بالباب اثبات جواز الامرين الاستلقاء ووضع الرجل على الرجل واما الحديث الذى ورد فيه النهى فاما ان يقال ان حديث الباب ناسخ لحديث النهى او يقال ان النهى محمول على ما اذا كان الازار ضيقا يخاف منه انكشاف العورة وقد دل فعل عمرؓ وعثمان على ان الجواز غير منسوخ بحديث النهى اذ لو كان منسوخا لما خفى على هؤلاء۔

باب المسجد يكون فى الطريق من غير ضرر بالناس

اى فى بيان جواز بناء المسجد فى طريق الناس وممرهم بشرط ان لا يكون لهم فيه ضرر لاحد لان بناء المساجد على انواع۔ بناء المسجد فى ملكه وهو جائز بالاجماع وبناء فى غير ملكه وهو ممتنع بالاجماع وبناء فى المباحات حيث لا يضر باحد فهو جائز لكن شذ بعضهم فمنعه لان مباحات الطرق موضوعة لانتفاع الناس فاذا بنى بها مسجد منع انتفاعهم فاراد البخارى بهذا الباب الرد على هذا القائل واستدل بقصة ابى بكر لكون النبى صلى الله عليه وسلم اطلع على ذلك واقره عليه وعند السادة الحنفية ايضا يجوز بناء المسجد فى ممر الناس وطريقهم اذا لم يضر بالناس لكن اذا كان باذن الوالى والقاضى كما فى احياء الارض الموات والله اعلم۔ ولا يبعد ان يكون اشارة الى انه يجوز اخذ شئ من الشارع العام والحاقه بالمسجد ليتسع المسجد اذا كان الباقى من الطريق كافيا للناس غير مخل فى مرورهم فان المرور حق العامة والله اعلم۔

باب الصلاة فی مسجد السوق مساجد

ای فی بیان جواز الصلاة فی مسجد السوق لان الحدیث قد دل علی جواز الصلاة فی نفس السوق فجوازها فی مسجد السوق بالاولی والمراد بمساجد الاسواق المواضع التی تعد لایقاع الصلاة فی الاسواق لا الابنیة الموضوعة للصلاة من المساجد فان المساجد الشرعیة کلها سواء فی الاجر والثواب والمقصود بهذا الباب الاشارة الی ان الحدیث الوارد فی ان الاسواق شر البقاع وان المساجد خیر البقاع کما اخرجه البزار وغیره لایصح اسناده ولو صح لم یمنع وضع المسجد فی السوق لان بقعة المسجد حینئذ تکون بقعة خیر کذا فی الفتح فکما یجوز اتخاذ المسجد فی البیت یجوز فی السوق قوله وصلی ابن عون فی مسجد الخ قال العینی لیس فی الترجمة مایطابق هذا الاثر اه - اقول لعل غرض البخاری بیان جواز الصلاة فی غیر مسجد الجماعة ای موضع کان سوقا ونحوه کما ورد عنه صلی الله علیه وسلم جعلت لی الارض مسجدا وطهورا فاستدل بالاثر بان عبدالله بن عون صلی فی دار یغلق یعنی ماکان مسجد الجماعة فجواز الصلاة فی مسجد الدار یدل علی جواز مسجد السوق لان حکمهما واحد فی عدم کونهما مسجد الجماعة فظهرت مطابقة الاثر والحدیث بالترجمة ظهورا لاخفاء فیه والله اعلم - وقال الشیخ نور الحق الدهلوی الاظهر ان اثر ابن عون ایضا داخل فی الترجمة ولیس دلیلا علی الترجمة حتی یشکل المناسبة بینهما ثم ان المصنف ربما یورد التعالیق بادنی مناسبة بالباب فاورد اثر ابن عون لمناسبة المسجد مطلقا ولو کان مسجد الدار وقال الکرمانی لعل الغرض منه الرد علی الحنفیة حیث قالوا بامتناع اتخاذ المسجد فی الدار المحجوب عن الناس (کذا) وقیل المراد بالمسجد فی الترجمة معناه الاصطلاحی المعروف عند الناس والمقصود بیان جواز اتخاذ المسجد فی السوق لان السوق موضع اللغط واشتغال الناس بالبیع والشراء وربما یتوهم عدم جواز الصلاة فی مثل هذا الموضع وانه لایجوز بناء المسجد فی شر البقاع ای السوق فدفعه بهذه الترجمة

باب تشبیک الاصابع فی المسجد وغیره

ای فی بیان جواز تشبیک الاصابع سواء کان فی المسجد وغیره وبالجملة غرض المصنف بهذه الترجمة اثبات جواز ذلک دفعا لما عسی ان یتوهم من نهیه علیه الصلاة والسلام عن التشبیک فی الصلاة والمرور للصلاة کراهة ذلک فی جمیع الاحیان کذا فی الرسالة - وقال ابن المنیر لاتعارض فی الاحادیث اذ المنهی عنه فعل التشبیک علی وجه العبث والذی فی الحدیث انما المقصود منه التمثیل وتصویر المعنی فی النفس بصورة الحس - کذا فی الفتح والعمدة والاظهر ان مقصود البخاری بهذه الترجمة بیان ان النهی الوارد عن التشبیک لیس للتحریم بل من باب الادب والاحترام قوله یقال له

ذو اليدين بطولهما أو لأنه كان يعمل بيديه جميعا والناس كانوا يدعونه أولا بذي الشمالين فغيّره النبي صلى الله عليه وسلم وسماه ذا اليدين ولعل ذلك صونا له عن أصحاب الشمال. قوله فربما سألوه أي ربما سألوا ابن سيرين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذا السجود هل سلّم مرة أخرى أو اكتفى بالسلام الأول فيقول ابن سيرين في جوابه نُبّئتُ بضم النون أي أخبرت أن عمران بن حصين قال في حديثه ثم سلم يعني أن هذا اللفظ لم أحفظه عن أبي هريرة وإنما أخبرت به عن عمران بن حصين أنه ذكر هذا اللفظ أي ثم سلّم في روايته وفي قوله نبئت إشارة إلى أنه لم يسمع هذا من عمران بنفسه وقد بيّن أبو داؤد في روايته الواسطة بين ابن سيرين وعمران بن حصين راجع شرح القسطلاني صفحہ ٢٥ ج ١۔

باب المساجد التي على طُرُقِ المدينة والمواضع التي صلّى فيها النبي صلى الله عليه وسلم

أي هذا باب في بيان مشروعية التبرك بالصلاة في المساجد التي في الطرق بين المدينة ومكة وفي بيان مشروعية التبرك بالصلاة في المواضع التي صلّى فيها النبي صلى الله عليه وسلم عند ذهابه إلى مكة وإيابه عنها ولم تجعل مساجد ولذا يفرق الراوي في التعبير فتارة يقول في المسجد وذلك حيث بني هنالك مسجد وتارة يقول في موضع المسجد وهذا حيث لم يكن هنالك مسجد۔ والمقصود بهذه الترجمة بيان مشروعية الاستبراك بمشاهد الأنبياء والصالحين۔ اعلم أن هذا الحديث الطويل الذي أخرجه المؤلف رح من أفراده وفيه مسئلة تحرّي الاتفاقيات أي ما حكمُ ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم اتفاقا هل ينبغي التعمد والتحري لذلك الأمر الاتفاقي بقصد التبرك أم لا فذهب ابن عمر إلى أن التحري في ذلك مستحب ومرتغب كما أن التحصيب من النبي صلى الله عليه وسلم كان اتفاقيا ولكن من تحرى التحصيب فله الأجر ولم ير ذلك ابن مسعود وابن عباس فإن ابن مسعود كان ينكر على من يتحرى الانصراف عن يمينه وكان ابن عباس لا يرى التحصيب سنة بخلاف ابن عمر فإنه كان يراه سنة ويتحراه وقد جاء عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رض خلاف فعل ابنه فقد روى عن المعرور بن سويد أن عمر رأى الناس في سفر يتبادرون إلى مكان فسأل عن ذلك فقالوا قد صلى فيه النبي صلى الله عليه وسلم فقال من عرضت له الصلاة فليصل وإلا فليمض فإنما هلك أهل الكتاب لأنهم تتبعوا آثار أنبياءهم فاتخذوها كنائس وبيعا ولكن هذا ليس بمعارض لما روى عن ابن عمر لأن عمر بن الخطاب خشي أن يلتزم الناس الصلاة في تلك المواضع حتى يشكل على من بعدهم فيرى ذلك واجبا فمَنْبَهُ عمر رض على أن هذه المساجد والأماكن التي صلى فيها

النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیست من المشاعر ولا لاحقۃ بالمساجد الثلاثۃ - واما عبد اللہ بن عمر فقد کان مامونا من ذلک وکان یتبرک بتلک الاماکن لمن غیرہ ان یعتقدہ واجبا ولذا لم ینکر علی من لم یفعلہ ولم یرغبہ علی ذلک بل لم ینقل فی ذلک حرفا وبالجملۃ قول عمرؓ محمول علی سد الذریعۃ وصیانۃ الشریعۃ من الاحداث والبدعۃ ولذا قالوا ینبغی للعالم اذا رأی الناس یلتزمون النوافل التزاما مثلا ینبغی ان یعمل بالرخصۃ احیانا ویترکہا فی بعض المرات لیظہر علی الناس بفعلہ انہا غیر واجبۃ - ویترشح من کلام الحافظ ابن تیمیۃ ان ما ثبت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی سبیل الاتفاق فالبقاء علی الاتفاق اولی من التحری والتعمد فیہ لان الاحسن ہو اتباع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاتباعہ فی الاتفاقیات ان یفعلہا اتفاقا لیکون متبعا للسنۃ فی الکیفیۃ ایضا - اقول ان ہذا التحری من باب التبرک بآثار الصالحین وفیہ اجر وخیر وقد تقدم حدیث عتبان بن مالکؓ وسؤالہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یصلی فی بیتہ لیتخذہ مصلی واجابتہ صلی اللہ علیہ وسلم الی ذلک ولعمری انہ مثمر للخیرات والبرکات وحدیث عتبان حجۃ فی التبرک بآثار الصالحین وہو مشہور عند اصحاب الانوار والتجلیات ویجوز مثل ہذا التحری لمن غلب علیہ حال العشق النبوی واما من کان صاحیا غالبا علی احوالہ فالاولی لہ ان یفعل الاتفاقی اتفاقا لا عادۃ مستمرۃ ولذلک لم یتحر ابو بکر وعمر وعثمان وعلی واکابر اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم مواضع صلاتہ صلی اللہ علیہ وسلم ونزولہ وارتحالہ ولم یر عنہم مثل ہذا التحری

ومحصل ذلک

ان عبد اللہ بن عمر کان یتبرک بتلک الاماکن التی صلی فیہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیصلی فیہا عبد اللہ بن عمر ویدعو فیہا علی نیۃ التبرک وعلی ان التشبہ بالصالحین صلاح وفلاح ولم یزل الناس یتبرکون بمواضع الصالحین وقد تقدم حدیث عتبان وسؤالہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یصلی فی بیتہ لیتخذہ مصلی واجابۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی ذلک فہو حجۃ فی التبرک بآثار الصالحین کذا فی الفتح ص ۴۶۹ / ۱۲ والعمدۃ ص ۳۶۹ ج ۲ - والحجۃ فی التبرک بآثار الصالحین قولہ تعالی ان آیۃ ملکہ ان یاتیکم التابوت فیہ سکینۃ من ربکم وبقیۃ مما ترک آل موسی وآل ہرون تحملہ الملائکۃ ان فی ذلک لآیۃ لکم ان کنتم مؤمنین قال الامام القرطبی اختلف فی البقیۃ علی اقوال فقیل عصی موسی وعصی ہارون ورضاض الالواح لانہا انکسرت حین القاہا موسی قالہ ابن عباس وقال ابو صالح البقیۃ عصی موسی وثیابہ وثیاب ہرون ولوحان من التوراۃ وقال عطیۃ بن سعد ہی عصی موسی وہارون وثیابہما ورضاض الالواح وقال الثوری ومن الناس من یقول البقیۃ قفیزان فی طست من ذہب وعصا موسی وعمامۃ ہارون ورضاض الالواح ومنہم من یقول العصی والنعلان کذا فی تفسیر القرطبی ص ۲۴۹ ج ۳ - وقال تعالی لا اقسم بہذا البلد

وانت حل بهذا البلد - فقد دل هذا على ان هذا البلد حصل له الشرف ببركة حلوله ونزوله صلى الله عليه وسلم فيه وقال تعالى والتين والزيتون وطور سينين وهذا البلد الامين - فقد اقسم الله تعالى بهذه المواضع اشارة الى انها مواضع متبركة انعم الله فيها بالنبوة والرسالة على بعض عباده المخلصين واخرج النسائي من طريق يزيد بن مالك عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اتيت بدابة فوق الحمار ودون البغل خطوها عند منتهى طرفها فركبت ومعي جبرئيل فسرت فقال انزل فصل ففعلت فقال اتدري اين صليت صليت بطيبة واليها المهاجر ثم قال انزل فصل ففعلت فقال اتدري اين صليت صليت بطور سيناء حيث كلم الله موسى ثم قال انزل فصل ففعلت فقال اتدري اين صليت صليت ببيت لحم حيث ولد عيسى عليه السلام الحديث انظر ص$\frac{137}{4}$ من الدر المنثور وص$\frac{153}{1}$ من الخصائص الكبرى كلاهما للسيوطي وص — من تفسير ابن كثير۔

وقال الكرماني وانما كان ابن عمر يصلي في تلك المواضع التي صلى فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم على وجه التبرك بها ولم يزل الناس يتبركون بمواضع الصالحين واما ما روى عن عمر رضي الله عنه انه كره ذلك فلانه خشي ان يلتزم الناس الصلاة في تلك المواضع فيشكل ذلك على من يأتي بعدهم ويرى ذلك واجبا وكذا ينبغي للعالم اذا رأى الناس يلتزمون النوافل التزاما شديدا ان يترخص فيها في بعض المراتب ويتركها ليعلم بفعله انها غير واجبة كما فعل ابن عباس في ترك الاضحية (ك) قوله الا انهما اختلفا في مسجد بشرف الروحاء اي اختلف سالم ونافع في ذكر هذا المسجد فذكره نافع ولم يذكره سالم كما يظهر من الرواية الآتية او المراد انهما اختلفا في تفصيله وبيانه لا في كونه مصلى النبي صلى الله عليه وسلم فان الظاهر انهما اتفقا على ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى فيه وشرف الروحاء اسم قرية بينها وبين المدينة ستة وثلاثون ميلا وقيل ثلاثون قوله وكان عليه الصلاة والسلام اذا رجع من غزو وكان لفظ كان مقحم لغو وفي نسخة غزوة كان بالتانيث - فتذكير ضمير كان باعتبار تاويلها بسفر او راجع الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي نسخة وكان بواو الحال فهي جملة حالية قوله فاذا ظهر من بطن واد اي خرج من بطن واد وهو وادي العقيق اناخ بالبطحاء وهو مسيل واسع فيه دقاق الحصى وكذلك الابطح التي على شفير الوادي اي طرفه الشرقية صفة البطحاء فعرس اي نزل آخر الليل للاستراحة ثم بفتح المثلثة اي هنالك حتى يصبح اي يدخل في الصباح وهي تامة استغنت بمرفوعها ليس عند المسجد الذي بحجارة ضمير

ملہ وجہ سیوم سالم بر اد تعیین آن مکانات متبرکہ پس بمنید الخ اور امر ۲ مکہ مو افقت کرد نافع را دربیان مکانات ہمہ آن مگر ۳ تنہ مختلف شدند سالم ونافع در مسجدے کہ در شرف الروحا است کہ نافع ذکر کرد آنرا چنانچہ از حدیث بعد معلوم شود وسالم ذکر نکرد شیخ الاسلام ص$\frac{233}{12}$ ملہ نیست آن تعریس نزد آن مسجد ے کہ مبنی بہ سنگ است وشد بہ جائے بلند نکہ بر وے آن مسجد است۔

يبس راجع الى التعريس او الى ثمه - والمعنى لم يكن التعريس او لم يكن هذا المكان
عند المسجد الذى بنى هنالك بحجارة ولا على الاكمة التى عليها المسجد اى ولا على
الموضع المرتفع الذى بنى عليه ذلك المسجد كان ثَمَّ بفتح المثلثة وهى اسم اشارة لمكان بعيد
كان هنالك خليج بفتح الخاء وكسر اللام وهو واد له عمق او نهر يصلى عبد الله بن عمر
عنده فى بطنه كُثُب بضم الكاف والمثلثة جمع كثيب بمعنى تلال الرمل كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم ثَمَّ بفتح المثلثة اى هنالك يصلى فدحا اى فدفع فيه السيل بالبطحاء
حتى دفن السيلُ ذلك المكان الذى كان عبد الله بن عمر يصلى فيه وان عبد الله بن عمر
حدثه اى نافعا ان النبى صلى الله عليه وسلم صلى حيث المسجد الصغير الذى هو واقع
دون المسجد الذى بشرف الروحاء اى قريبا من المسجد الذى هو واقع بشرف الروحاء
وهى قرية جامعة على ليلتين من المدينة وقد كان عبد الله بن عمر يعلم بفتح الياء او بضمها
اى يعرف او يذكر علامة المكان الذى صلى فيه النبى صلى الله عليه وسلم يقول بيان
للجملة قبله اى يقول عبد الله بن عمر ان المكان الموصوف واقع ثَمَّ بفتح المثلثة اى هنالك
وفى نسخة ثمة وهو خبر مبتدأ محذوف اى المكان الموصوف ثمه عن يمينك اى واقع فى
جانب يمينك حين تقوم فى المسجد حال كونك تصلى فيه وذلك المسجد الصغير
واقع على حافة الطريق اليمنى اى على جانبه والحال انت ذاهب من المدينة الى
مكة المكرمة بينه اى بين المسجد الصغير وبين المسجد الاكبر رمية بحجر اى
بقدر ذلك او نحو ذلك بالتفاوت القليل وان عبد الله بن عمر كان يصلى الى العرق
بكسر العين وسكون الراء المهملة جبل صغير ويقال لارض ملح لا تنبت الذى عند
منصرف الروحاء اى عند آخر الروحاء وذلك العرق انتهى طرفه على حافة الطريق
اى طرفه دون المسجد اى قريب او تحت المسجد الذى هو واقع بينه اى بين العرق
وبين المنصرف بفتح الراء وانت ذاهب الى مكة وقد ابتنى ثم اى هنالك مسجد فلم
يكن عبد الله يصلى فى ذلك المسجد كان يتركه عن يساره ووراءه بالجر على
العطف على يساره وبالنصب على الظرفية ويصلى امامه اى قدام المسجد الى العرق
نفسه اى الى نفس العرق قوله كان ينزل تحت سرحة ضخمة اى شجرة عظيمة
دون الرويثة اى قريبا منها والرويثة قرية جامعة بينها وبين المدينة سبعة
عشر فرسخا وبينها وبين الروحاء ثلاثة عشر ميلا عن يمين الطريق ووجاه الطريق اى مقابلها
فى مكان بطح اى واسع سهل حتى يفضى اى حتى يخرج عليه الصلاة والسلام من الافضاء
بمعنى الخروج والدفع كقوله تعالى فاذا افضتم من عرفات والضمير فى يفضى عائد
الى الرسول صلى الله عليه وسلم او المكان وفى بعض النسخ بلفظ الخطاب من اكمة اى
مكان مرتفع دون بريد الرويثة مصغر الرودة اى قريبا منها بميلين والبريد هو
المرتب واحدا بعد واحد والمراد به موضع البريد والمعنى بينه وبين المكان الذى

ينزل فيه البريد بالرويثة ميلان وقد انكسر اعلاها اي اعلى السرحة الضخمة اي اعلى
هذه الشجرة العظيمة فانثنى اي فانعطف في جوفها اي في جوف هذه الشجرة وهي اي
هذه الشجرة قائمة على ساق واحدة وثنه) اي كالبنيان ضيقة من اسفل متسعة من
فوق وفي ساقها اي عند ساقها وتحتها وبقي بها كثب اي تلال الرمل كثيرة وان
عبد الله بن عمر حدثه اي نافعا ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى في طرف تلعة بفتح
الفوقية وسكون اللام هي ارض مرتفعة عريضة يتردد فيها السيل من وراء العرج بفتح
المهملة وسكون الراء وبالجيم قرية جامعة على طريق مكة بينها وبين المدينة ثلاثة
عشر او اربعة عشر ميلا وانت ذاهب الى هضبة بفتح الهاء وسكون المعجمة جبل منبسط
على وجه الارض او ما طال وارتفع وانفرد من الجبال عند ذلك المسجد قبران او
ثلاثة - ثم على القبور رضم بالراء المفتوحة وسكون المعجمة صخور عظام يرضم بعضها
فوق بعض في الابنية - من حجارة عن يمين الطريق عند سلمات الطريق بفتح
المهملة واللام جمع سلمة وهي شجرة يدبغ بورقها الاديم وهي شجرة السفاه وقيل
هي بفتح السين المهملة وكسر اللام بمعنى الصخرة فهي بالكسر الصخرات وبالفتح الشجرات
بين اولئك السلمات كان عبد الله بن عمر يروح من العرج بعد ان تميل الشمس بالهاجرة
اي نصف النهار عند اشتداد الحر فيصلي الظهر في ذلك المسجد وان عبد الله بن عمر
حدثه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل عند سرحات بفتح الراء لا غير
شجرات ضخمة عن يسار الطريق في مسيل اي مكان منحدر دون هرشى اي قريبا منها
وهي ثنية معروفة في طريق مكة قريبة من الجحفة يرى منها البحر ثم ذلك المسيل
لاصق بكراع هرشى اي بطرفها والكراع بضم الكاف معناها الطرف وهرشى ثنية
بين مكة والمدينة بينه اي بين المسيل وبين الطريق قريب من غلوة بفتح الغين
المعجمة غاية بلوغ السهم او امد جري الفرس وهي ثلثا ميل وقيل مائة باع والمعنى
كان بينهما قريب من رمية سهم او وثبة فرس وكان عبد الله بن عمر يصلي الى سرحة
اي شجرة هي اقرب السرحات اي اقرب الشجرات الى الطريق وهي اطولهن وان عبد الله
بن عمر حدثه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان ينزل في المسيل اي في المكان المنحدر
الذي هو في ادنى مر الظهران قرية ذات نخل وثمار على اميال من مكة الى جهة
المدينة قبل المدينة بكسر القاف وفتح الموحدة اي مقابل المدينة حين يهبط النبي
صلى الله عليه وسلم من الصفراوات بفتح المهملة وسكون الفاء الاودية او الجبال التي
بعد مر الظهران وفي نسخة من وادي الصفراوات بزيادة لفظ الوادي ينزل بمثناة
تحتية وفي نسخة تنزل بالتاء الفوقية ليوافق قوله بعد وانت ذاهب في بطن ذلك
المسيل عن يسار الطريق وانت ذاهب الى مكة ليس بين منزل رسول الله صلى الله عليه
وسلم وبين الطريق الا رمية بحجر اي بمقدار ذلك ومصلى رسول الله

صلى الله عليه وسلم على الأكمة بفتحات اى موضع مرتفع على ما حوله غليظة اى عظيمة وان عبد الله حدثه ان النبي صلى الله عليه وسلم استقبل فرضتى الجبل بضم الفاء وسكون الراء وفتح الضاد المعجمة مدخل الطريق الى الجبل وهى تثنية فرضة الذى بينه وفى نسخة الذى كان بينه اى بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين الجبل الطويل نحو الكعبة اى جانبها وناحيتها ولفظ النحو معناه الناحية وهو متعلق بالطويل او ظرف للجبل او بدل من الفرضة قال نافع فجعل عبد الله بن عمر المسجد الذى بنى ثم بفتح الثاء اى هنالك يسار المسجد بطرف الاكمة ومصلى النبي صلى الله عليه وسلم اسفل منه اى اسفل من المسجد المحدث على طرف الاكمة السوداء واسفل بالنصب على الظرفية او بالرفع خبر مبتدأ محذوف تدع من الاكمة عشرة اذرع او نحوها ثم تصلى حال كونك مستقبل الفرضتين من الجبل الذى بينك وبين الكعبة فان كنت تريد الصلاة فى مصلى النبي صلى الله عليه وسلم فهذا هو المقام الذى صلى فيه النبي صلى الله عليه وسلم۔

قال شيخ الاسلام زكريا الانصارى انما كان ابن عمر يصلى فى هذه المواضع للتبرك وهذا لا ينافى ما روى من كراهة ابيه عمر لذلك لانه انما كرهها مخافة اعتقاد وجوبها وابنه عبد الله مامون من ذلك بل قال البغوى ان المساجد التى ثبت انه صلى الله عليه وسلم صلى فيها لو نذر احد الصلاة فى شئ منها تعين كما فى المساجد الثلاثة (ت)

ابواب سترة المصلى

باب سترة الامام سترة لمن خلفه

اى فى بيان ان سترة الامام سترة لمن خلفه من المصلين لا حاجة لهم الى سترة جديدة لما فرغ من احكام المسجد شرع فى احكام السترة وغرض المؤلف من عقد هذا الباب ان سترة الامام كافية للقوم فمع سترة الامام لو مرّ المار بين يدى القوم لا يأثم بذلك كذا فى الرسالة وحاصله انه لا حاجة للقوم ان يتخذ كل واحد منهم سترة لنفسه علحدة بل يكفيهم سترة الامام وتعتبر تلك السترة لهم ايضا لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر اصحابه ان يتخذوا سترة غير سترته والوجه فى ذلك ان صلوة الجماعة فى نظر الشريعة صلاة واحدة لا صلوات متعددة بعدد الداخلين فيها ولذا اكتفى فيها بقراءة واحدة اى قراءة الامام كما اكتفى فيها بسترة واحدة اى بسترة الامام ومن اوجب القراءة على كل واحد من اهل الصف لم يبق عنده حقيقة الجماعة الا اجتماع صلوات متعددة فى مكان واحد۔ واشارات الكتاب والسنة كلها الى ان صلاة الجماعة صلاة واحدة فافهم ذلك واستقم قوله يصلى بالناس بمنى الى غير جدار وجه مطابقته بالترجمة ان قوله الى غير جدار يشعر بان ثمة سترة غير جدار اذ التقييد …

الی شئ غیر جدار ولکن نقل عن الشافعی انه فسر غیر جدار بغیر سترة - وعلی هذا لا مطابقة بین الحدیث والترجمة.

حدیث الخط فی السترة

عن ابی هریرة رضی الله عنه ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال اذا صلی احدکم فلیجعل تلقاء وجهه شیئا فان لم یجد فلینصب عصا فان لم یکن فلیخط خطا ثم لا یضره من مر بین یدیه اخرجه احمد وابن ماجه وصححه ابن حبان واحمد وابن المدینی واشار الی ضعفه سفیان بن عیینة والشافعی والبغوی وغیرهم کما فی التلخیص الحبیر ص ۱۱۱ / ۱۲

اعلم ان جمهور الفقهاء لم یروا بالخط فی السترة واعتذروا عن الحدیث بانه ضعیف مضطرب وقال فی البدائع بعد ذکره لکن الحدیث غریب ورد فیما تعم به البلوی فلا ناخذ به اھ ص ۲۱۸ ج ۲ - واختلفت الروایة فیه عن محمد ففی روایة لا یخط وفی روایة یخط لحدیث ابی داؤد وان لم یکن معه عصا فلیخط خطا وقال البیهقی لا بأس به فی مثل هذا الحکم ان شاء الله تعالی -

باب قدر کم ینبغی ان یکون بین المصلی والسترة

ای فی بیان انه قدر کم ذراع ینبغی ان یکون بین المصلی والسترة والمقصود انه یستحب له ان یقف قریبا من السترة بقدر ۳ ذراع لئلا یضیق الطریق علی المار.

باب الصلاة الی الحربة و باب الصلاة الی العنزة[1]

ای المرکوزة بین یدی المصلی - والحربة هی دون الرمح عریضة النصل والعنزة مثل نصف الرمح المقصود من هذین البابین بیان انه یجوز اتخاذ السلاح والسیف والعنزة والحربة سترة ولا یکره التوجه الیها فی الصلاة ولیس فیه تشبه بعبادة الاصنام مثل التوجه الی النار او الصلیب او الصورة ولا یبعد ان یکون غرض البخاری بهذه الترجمة بیان انه یکفی فی السترة مقدار حربة او عنزة ولیس للسترة حد معین طولا وعرضا وما ذکر الفقهاء فی مقدار السترة ان تکون ذراعا فهو من باب التقریب والتخمین لا من باب التحدید والتعیین -

باب السترة بمکة وغیرها

ای فی بیان استحباب السترة لدرء المار بمکة وغیرها اراد البخاری بهذا الباب الی مشروعیة

---

[1] عنزه آن نیزه خورد است از حربه ندد را از عصا مانند نیزه رمح وعکازه عصائے که بپائین آهن داهد و این تردید که در حدیث انس آمده ومعنا عکازة او عصا او عنزه بحسب اختلاف اوقاتست کہ گاہے چنین بود سے وگاہے چنان - شرح الاسلام ص ۲۳۹ ج ا-

السترة بمكة وغيرها وانه لا فرق بين مكة وغيرها فى مشروعية السترة اشار به الى الرد على ما ترجم به عبد الرزاق حيث قال فى باب لا يقطع الصلاة بمكة شئ ثم اخرج عن ابن جريج عن كثير بن المطلب عن ابيه عن جده قال رأيت النبى صلى الله عليه وسلم يصلى فى المسجد الحرام ليس بينه وبينهم (اى الناس) سترة واخرجه ايضا اصحاب السنن ورجاله موثقون الا انه معلول فظن بعضهم انه لا حاجة الى السترة بمكة كما لا حاجة اليها فى المسجد الحرام وفى المطاف فقاس مكة على المسجد الحرام وظن ان الحرم كله فى حكم المسجد الحرام فى حكم السترة فاراد البخارى بهذا الباب التنبيه على ضعف هذا الحديث وان السترة مشروعة فى مكة وغيرها وان الصلاة بغير سترة مخصوصة بالمسجد الحرام لازدحام الطائفين واما سوى ذلك فالحل والحرم كله سواء فى حكم السترة وقال ابن المنير انما خص مكة بالذكر دفعا لتوهم من يتوهم ان السترة قبلة ولا ينبغى ان يكون لمكة قبلة الا الكعبة فلا يحتاج فيها الى سترة انتهى۔

باب الصلاة الى الاسطوانة

اى فى بيان استحباب الصلاة الى جهة الاسطوانة اذا كان فى موضع فيه اسطوانة (ع) وهو مندوب لا سيما للمنفرد لئلا يتحرج المارون ولعل المقصود بالترجمة ان المصلين الى الاسطوانة احق بها من المستندين اليها والمتحدثين عندها قوله عند الاسطوانة التى عند المصحف كان فى المسجد النبوى صلى الله عليه وسلم موضع خاص للمصحف الذى كان ثمه فى عهد عثمان رضى الله عنه (ك) كما قد جاء فى رواية مسلم يصلى وراء الصندوق والله اعلم۔

باب الصلاة بين السوارى فى غير جماعة

اى فى بيان جواز الصلاة بين السوارى فى غير جماعة واما اذا كان فى جماعة فكره قوم الصلاة فيها لورود النهى الخاص من الصلاة بينها فى الترمذى وغيره لانه يقطع تسوية الصفوف والتسوية فى الجماعة مطلوبة (ت) قال السيوطى۔ هذا الباب۔ اشارة الى ان النهى الوارد عن الصلاة بين السوارى (كما) اخرجه اصحاب السنن الثلاثة والحاكم من حديث انس مخصوص بالجماعة وحكمته انقطاع الصف وتسوية الصف فيه مطلوبة وقيل لانه موضع النعال۔ وقيل انه مصلى الجن المؤمنين كذا فى التوشيح وتوضيحه ان المقصود بهذه الترجمة بيان جواز الصلاة بين السوارى اذا لم يكن فى جماعة اى اذا كان منفردا فان الاولى للمنفرد ان يصلى الى السارية لا بين الساريتين واما اذا كانت الصلاة بين السوارى فى الجماعة فقد كرهها قوم منهم احمد واسحاق ورخص فيه ابو حنيفة

ومالک والشافعی۔ واختلفت کلمات مشائخ الحنفیۃ فمنہم من کرہ الصلاۃ بین السواری ومنہم من رخص فیہ وقال شمس الائمۃ السرخسی فی المبسوط الاصطفاف بین الاسطوانتین غیر مکروہ لانہ صف فی حق کل فریق وان لم یکن طویلا وتخلل الاسطوانۃ بین الصف کتخلل متاع موضوع وکفرجۃ بین الرجلین اھ وقال ابن العربی ولاخلاف فی جوازہ عند الضیق واما عند السعۃ فہو مکروہ للجماعۃ واما الواحد فلا بأس بہ وقد صلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الکعبۃ بین سواریہا۔ اھ وقد روی عن عبد الحمید بن محمود قال صلینا خلف امیر من الامراء فاضطرنا الناس فصلینا بین الساریتین فلما صلینا قال انس بن مالک کنا نتقی ھذا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رواہ الترمذی ص۳۱ وقال حسن صحیح وعن معاویۃ بن قرۃ عن ابیہ قال کنا ننہی ان نصف بین السواری علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ونطرد عنہا طردا رواہ ابن ماجہ ص۷۰

باب الصلاۃ الی الراحلۃ والبعیر والشجر والرحل

المقصود انہ یجوز اتخاذ ھذہ الاشیاء سترۃ وذھب بعض اھل العلم الی انہ لا یستتر بامرأۃ ولا دابۃ ای فی حال الاختیار وکان ابن عمر یکرہ ان یصلی الی بعیر وکان الحکمۃ فی ذلک انہا فی حال شد الرحل اقرب الی السکون من حال تجریدہا قولہ افرأیت اذا ھبت الرکاب ای قال نافع قلت لابن عمر اخبرنی اذا ھاجت الابل وتحرکت من اماکنہا وشوشت علی المصلی فماذا یفعل والی ای جانب یصلی فقال اذا ھاجت الابل وشوشت علی المصلی بعد ما استقرارہا فحینئذ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعدل عنہا الی الرحل فیجعلہ سترۃ

باب الصلاۃ الی السریر

ای الی حائط مقصودہ ان الشیء المرتفع من الارض یجزی عن السترۃ ولا یلزم ان یکون موضوعا علی الارض۔ فافہم۔

باب لیرد المصلی من مر بین یدیہ

ای فی بیان ندب رد المصلی من مر بین یدیہ سواء کان المار آدمیا وغیرہ قال العینی اجمع العلماء علی ان رد المار بین یدی المصلی امر مندوب مناکد وقال اھل الظاھر بوجوبہ لظاھر الامر ولکن لم یذھب احد من الفقہاء الی وجوبہ (ع) وینبغی ان یکون الدفع بالتسبیح او بالاشارۃ او الاخذ بطرف ثوبہ من غیر مشی ومعالجۃ حتی لا تفسد صلاتہ قال الامام القرطبی قولہ فلیدفعہ ای بالاشارۃ ولطیف المنع وقولہ فلیقاتلہ ای یزید فی دفعہ الثانی اشد من الاول واجمعوا علی انہ لا یقاتلہ بالسلاح لمخالفۃ ذلک لقاعدۃ الاقبال علی الصلاۃ والخشوع فیہا والمراد بالمقاتلۃ المدافعۃ ونقل البیہقی عن الامام

الشافعی ان المراد بالمقاتلہ دفع اشد من الدفع الاول وقد روی امام الهدی الشیخ ابی منصور عن الامام ابی حنیفة ان الافضل ان یترک الدرء والامر بالدرء فی الحدیث لبیان الرخصة کالامر بقتل الاسودین وقال محمد فی الموطا تحت حدیث ابی سعید فان ابی فلیقاتله یکره ان یمر الرجل بین یدی المصلی فان اراد ان یمر بین یدیه فلیدرأ ما استطاع ولا یقاتله فان قاتله کان ما یدخل علیه فی صلاته من قتاله ایاه اشد علیه من ممر هذا بین یدیه ولا نعلم احدا روی قتاله الا ما روی عن ابی سعید الخدری ولیست العامة علیها ای لیست عامة الفقهاء علی ظاهرها ولکنها علی ما وصفت لک وهو قول ابی حنیفة رح راجع ص۱۲۹ من موطا الامام محمد رح۔

باب اثم المار بین یدی المصلی

ای فی بیان اثم المار بین یدی المصلی (ع) وظاهره التحریم والاثم۔

باب استقبال الرجل الرجل وهو یصلی

ای فی بیان کراهة ذلک او فی بیان حکم استقبال الرجل الرجل والحال انه یصلی هل یکره ام لا فذهب البخاری الی انه مکروه اذا خیف الشغل به ولذا کرهت عائشة رض استقبالها لان المرأة محل لاشتغال الرجل بها وان کان ذلک بالنظر الی النبی صلی الله علیه وسلم بعیدا وبهذا یظهر مطابقة الحدیث بالترجمة والجمهور علی انه یکره الاستقبال مطلقا سواء خیف الشغل به ام لا وهو مذهب السادة الحنفیة فانهم قد کرهوا المواجهة مطلقا۔ فان مآلها الی الشغل

باب الصلاة خلف النائم

ای فی بیان حکم الصلاة خلف النائم۔ المقصود انه یجوز ولا یکره وکرهه مالک وغیره الصلاة خلف النائم خشیة ان یبدو منه ما یلهی المصلی عن صلاته وظاهر تصرف البخاری ان عدم الکراهة حیث یحصل الامن من ذلک وکأنه اشار ایضا الی تضعیف الحدیث الوارد فی النهی من الصلاة خلف النائم فقد اخرجه ابو داؤد وابن ماجه عن ابن عباس رض ان النبی صلی الله علیه وسلم قال لا تصلوا خلف النائم ولا المتحدث قال ابو داؤد طرقه کلها واهیة ولا یبعد ان یقال ان النهی عن الصلاة خلف النائم والمتحدث محمول علی ما اذا کانت موجبة للتشویش لاجل الغطیط او اللغط فتکره الصلاة خلف النائم اذا کان یخشی منه اللغط والا فلا کراهة فیها

باب التطوع خلف المرأة

ای فی بیان حکم التطوع خلف المرأة والمقصود بیان جواز صلاة التطوع خلف المرأة بای

وضع كانت وان محاذاة المرأة للرجل لا تفسد صلاته اذا كانت مضطجعة بجنب الرجل غير داخلة معه في صلاته۔ وخص الترجمة بالتطوع اشارة الى انه لا ينبغي ذلك في الفريضة۔

باب من قال لا يقطع الصلاة شئ

اى باب فى بيان قول من قال لا يقطع الصلاة مرور شئ بين يدى المصلى ولو بلا سترة اذ الكلام في ابواب السترة وهو مذهب الجمهور وقال احمد يقطع الصلاة الكلب و فى قلبى من الحمار والمرأة شئ وغرض المؤلف من عقد هذه الابواب الى آخر هذا الكتاب الاشارة الى ان المرأة غير قاطعة للصلاة ووجه مطابقة الحديث لعموم شئ في الترجمة ان المرأة اذا لم تقطع الصلاة مع ان النفوس جبلت على الاشتغال بها فغيرها من الكلب والحمار اولى بذلك وما ذكر من عدم قطع شئ من المذكورات هو المعتمد الذى دلت عليه الاحاديث الصحيحة واما خبر مسلم يقطع الصلاة المرأة والحمار والكلب الاسود فمؤول بقطع الخشوع لا بالخروج من الصلاة او منسوخ بالاحاديث المذكورة وعن ابراهيم بن يزيد ثنا سالم بن عبد الله عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر قالوا لا يقطع صلاة المسلم شئ وادرأ واما استطعتم اخرجه الدارقطنى واعله صاحب التحقيق بابراهيم وهو الخوزى المكى قال احمد والنسائى متروك وقال ابن معين ليس بشئ كذا فى نصب الراية ولكن حسّن الترمذى حديث الزاد والراحلة في الحج وقال تكلم فيه بعض اهل العلم من قبل حفظه۔ اھ۔ واخرج سعيد بن منصور عن على وعثمان وغيرهما مثل ذلك باسانيد صحيحة وقال مالك فى المؤطا ص ۵۵ انه بلغه ان على بن ابى طالب قال لا يقطع شئ الصلاة مما يمر بين يدى المصلى اھ وفى مجمع الزوائد عن ابراهيم بن عبد الرحمن بن عوف قال كنت اصلى فمرّ رجل بين يدى فمنعته فسألت عثمان بن عفان فقال لا يضرك يا ابن اخى رواه عبد الله بن احمد ورجاله رجال الصحيح آه

باب اذا حمل جارية صغيرة على عنقه فى الصلاة

اى فى بيان ان من حمل جارية صغيرة على عنقه فى الصلاة لا تفسد صلاته واذا كان حمل الجارية غير مفسد للصلاة فمرور المرأة بين يدى المصلى اولى بان لا يكون مفسدا لان حمل جارية اشد من المرور لكن ينبغي تقييده بما اذا كان هذا عند الضرورة وكان الصبى طاهر الثياب۔ وكان هذا الحمل بيد واحدة لا باليدين وانما يمكن مثل هذا فى الصبى لشدة الفه وانسه بما يتعلق ويلتزم بنفسه ولا يحتاج حمله الى عمل كثير فان الصبى اذا تعلق بالمصلى والتزم به بنفسه فلا يعد المصلى حينئذ حاملا للصبى وقد نص على جواز مثل هذا الحمل فى المبسوط وقال الزيلعى كان فعله ذلك (اى حمله امامة) فى بيته وفى التوشيح للسيوطى اختلف فى هذا الحديث فقيل انه من خصائصه صلى الله عليه وسلم وقيل منسوخ ورد بانهما لا يثبتان بالاحتمال وقيل خاص بالضرورة اذ لم يجد من يكفيه امرها وقيل محمول على قلة العمل وهو الاصح انتهى۔ وذكر ابن عبد البر فى التمهيد

حكى اشهب عن مالك رح ان هذا كان فى النافلة ومثله لا يجوز فى الفريضة وذكر عن محمد بن اسحاق انه كان فى الفرض وقال ابو عمر لا اعلم خلافا ان مثل هذا مكروه فيكون اما فى النافلة او منسوخا وروى اشهب وابن نافع عن مالك ان مثل ذلك فى حال الضرورة ولم يفرق بين الفرض والنفل قال وعند اهل العلم ان امامة كان عليها ثياب طاهرة وقال شمس الائمة وفعله صلى الله عليه وسلم كان فى وقت كان العمل مباحا فى الصلاة وقال فى البدائع ثم ان هذا الصنيع لم يكن منه صلى الله عليه وسلم الا انه كان محتاجا فى ذلك لعدم من يحفظها ولبيان الشرع انما هذا غير موجب فساد الصلاة ومثل هذا ايضا فى زماننا لا يكره لواحد منا لو فعل عند الحاجة اما بدون الحاجة فيكره انتهى وبالجملة هذا الحديث محمول على العمل القليل او الكثير المتفرق المتفاصل او هو منسوخ نسخ بتحريم العمل الكثير فى الصلاة مثل حديث ذى اليدين وقال ابن بطال اراد البخارى ان حمل المصلى الجارية اذا كان لا يضر الصلاة فمرورها بين يديه لا يضر لان حملها اشد من مرورها واشار الى نحو هذا الاستنباط الامام الشافعى. لكن تقييد المصنف بكونها صغيرة قد يشعر بان الكبيرة ليست كذلك وهو، وبالجملة اثبات العموم والاطلاق فى مثل هذه الوقائع الجزئية النادرة الشاذة المصادمة للقواعد الكلية المعروفة فى الشريعة بعيد عن العلم والفهم

باب اذا صلّى الى فراش فيه حائض

اى فى بيان انه اذا صلّى الى فراش فيه حائض فما ذا حكمه اى صحت صلاته وتمت ولا كراهة ولو كانت الحائض بجنب المصلى ولو اصابتها ثيابه وبالجملة الحكم فى ذلك الجواز۔

باب هل يغمز الرجل امراته عند السجود لكى يسجد

اى هل يجوز ذلك اولا۔ المقصود انه اذا غمز الرجل امرأته ومسها بيده فلا يترتب شئ من الفساد على صلاته۔ بيّن البخارى فى الباب السابق صحة الصلاة ولو اصاب المرأة بعض ثياب المصلى وبيّن فى هذا الباب صحتها ولو اصابها بعض جسده ولا يبعد ان يكون البخارى اشار بذكر الغمز الى ان مسّ المرأة غير ناقض للوضوء ولا مفسد للصلاة

باب المرأة تطرح عن المصلى شيئا من الاذى[1]

هذه الترجمة قريبة من التراجم السابقة لبيان ان مرور المرأة امام المصلى لا يقطع الصلاة فان المرأة اذا طرحت الاذى عن المصلى فانها تقصده من اى جهة امكنها وتقرب منه وتتصل به فاذا جاز هذا العمل من المرأة مع قربها واتصالها فمرورها اولى بالجواز لان طرح المرأة الاذى عن المصلى ليس بدون مرورها بين يديه۔ والحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات والصلوة والسلام على سيدنا محمد افضل اهل الارضين والسموات وعلى آله وصحبه الطيبين والطيبات۔

[1] مقصود ازین باب آنست کہ روا است کہ دست زن بمصلی در حالی نماز برسد تیسیر القاری صفحہ ۱۹ ج ا۔

تحفۃ القاری
بحل
مشکلات البخاری

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس الجزء العشرين من تحفة القاري

عنوان	صفحه
خطبة شرح كتاب التوحيد المشتملة على بيان الامور	
التي التزم بها في شرح ابواب كتاب التوحيد وتراجمها	٢
كتاب التوحيد والرد على الجهمية وغيرها۔	٦
بيان غرض البخاري بايراد ابواب التوحيد۔	٦
بيان المراد بالتوحيد عند السادة المتكلمين و	٧
العارفين القائلين بوحدة الوجود	
بيان اول واجب على المكلف ثم وثم ۔ ...	٨
بيان مذاهب العالم في التوحيد۔	٨
(تنبيهات) (الاول) ان الصفات على قسمين ذاتية وفعلية	٩
(والثاني) في بيان الفرق بين الاسم والصفة ...	٩
الثالث في بيان الصفات الوجودية والعدمية۔	٩
الرابع في افتراق المتكلمين الى ثلاث فرق.....	٩
المعتزلة ۔ والحشوية والاشعرية والماتريدية	١٠
ذكر كتاب امام الحرمين في الرد على السجزي ۔۔	١١
ذكر الفرق الاسلامية المقرين بملة الاسلام وهم	١٢
خمس اهل السنة والمعتزلة ومنهم القدرية والمرجئة	
ومنهم الجهمية والكرامية والرافضة والخوارج۔	
ذكر المعطلة والمشبهة ۔	١٢
اقسام المشبهة	١٢
حكم المجسمة والمشبهة	١٣
الحشوية من هم ۔	١٣
ذكر كتاب دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي في	١٤
الرد على المجسمة وذكر ما ورد في مقدمة كتابه	
على سبيل الاختصار	
ذكر قصيدة تنسب الى الامام الاشعري في	١٧
الرد على المشبهة ۔	
باب ما جاء في دعاء النبي صلى الله عليه وسلم امته الى التوحيد۔	١٧

عنوان	صفحه
جماع معاني اسماء الرب جل ذكره ۔	١٨
باب قول الله تبارك وتعالى قل ادعوا الله	١٨
او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى	
باب قول الله تعالى انا الرزاق ذو القوة المتين	١٩
اثبات صفة القوة والترزيق ۔	١٩
باب قول الله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه	٢٠
احدا الا من ارتضى من رسول	٢٠
اثبات صفة العلم۔	٢٠
بيان الفرق بين العليم والخبير والشهيد والحكيم	٢٠
والحافظ والحسيب۔	
باب قول الله تعالى السلام المؤمن	٢٠
ذكر اسم السبوح والقدوس ۔	٢١
ذكر اسم المهيمن ۔	٢١
باب قول الله تعالى ملك الناس	٢٢
اثبات صفة المُلك والمِلك ۔	٢٢
ذكر اسم الجليل واسم السيد ۔	٢٢
باب قول الله تعالى وهو العزيز الحكيم۔	٢٢
تفسير اسمه العزيز ۔	٢٢
تفسير اسمه الحكيم	٢٣
ذكر القدم وشرح قوله صلى الله عليه وسلم	٢٣
حتى يضع عليها رب العالمين قدمه	
ذكر الرجل ۔	٢٤
ذكر الوطأة ۔	٢٥
باب قول الله عز وجل هو الذي خلق السموات	٢٥
والارض بالحق	
بيان صفة الخلق ۔	٢٥
باب قول الله تعالى وكان الله سميعا بصيرا	٢٥

عنوان	صفحہ	عنوان	صفحہ
اثبات صفۃ السمع والبصر وانہا غیر صفۃ العلم	۲۵	شرح حدیث من تقرب الی شبرا تقربت الیہ	۴۰
ذکر العین والاذن	۲۶	ذراعا ومن اتانی یمشی اتیتہ ھرولۃ	
ذکر النظر	۲۸	باب قول اللہ تعالیٰ کل شئی ھالک الا وجہہ۔	۴۱
باب قول اللہ تعالیٰ قل ھو القادر	۲۸	اثبات الوجہ للہ تعالیٰ والمراد بالوجہ ۔	۴۱
باب مقلب القلوب	۲۸	سبحات الوجہ	۴۲
باب ان للہ مائۃ اسم الا واحدا	۲۹	باب قول اللہ تعالیٰ ولتصنع علی عینی	۴۳
باب السؤال باسماء اللہ تعالیٰ والاستعاذۃ بہا ..	۲۹	اثبات العین للہ عزوجل	۴۳
بیان ان اسماء اللہ تعالیٰ غیر مخلوقۃ	۲۹	شرح قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان ربکم لیس باعور ..	۴۳
فائدۃ فی بیان ان صفاتہ لیست عین ذاتہ ولا غیرھا	۳۰	باب قول اللہ تعالیٰ ھو اللہ الخالق الباری المصور	۴۴
فائدۃ فی بیان ان اسماء اللہ تعالیٰ توقیفیۃ ...	۳۱	بیان الفرق بین الخالق والمبدع	۴۴
باب ما یذکر فی الذات والنعوت واسامی اللہ تعالیٰ	۳۱	باب قول اللہ تعالیٰ لما خلقت بیدی	۴۴
بیان جواز اطلاق الذات والنعت علی اللہ عزوجل	۳۱	اثبات الیدین للہ تعالیٰ وبیان معنی الید ۔	۴۴
وبیان غرض البخاری بھذہ الترجمۃ		شرح قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ولکن ائتوا نوحا	۴۶
کلام شیخنا السید الانور فی تحقیق غرض البخاری	۳۱	فانہ اول رسول بعثہ اللہ الی اھل الارض ..	
بھذا الباب وھو کلام نفیس جدا		شرح قولہ صلی اللہ علیہ وسلم یداللہ ملاٰی	۴۶
باب قول اللہ تعالیٰ ویحذرکم اللہ نفسہ ..	۳۲	〃 〃 〃 بیدہ المیزان یخفض ویرفع	۴۶
بیان المقصود بھذا الباب والابواب الآتیۃ	۳۲	ذکر القبضۃ	۴۶
اثبات النفس والوجہ والعین والید والاصبع		شرح قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ یقبض الارض یوم القیامۃ	۴۷
للہ تعالیٰ وغیرھا من الصفات المتشابہات		شرح قولہ والسموات مطویات بیمینہ	〃
اختلاف الناس فی الصفات المتشابہات	۳۳	〃 ویطوی السماء بیمینہ	〃
بیان مسلک اھل الحق	۳۴	الکلام علی معنی القبضۃ والطی	〃
بیان ان السلف والخلف متفقان علی التاویل	۳۵	ذکر الیمین والشمال	۴۸
فی الصفات المتشابہات لکن تاویل السلف اجمالی		ذکر حثیات الرب	۴۹
وتاویل الخلف تفصیلی وتحقیق ذلک		ذکر الاصبع	〃
کلام نفیس للامام الرازی فی اساس التقدیس	۳۶	ذکر کف الرحمن	۵۱
فی تحقیق الحاجۃ الی التاویل فی الصفات المتشابہات		ذکر الانامل	〃
ماجاء فی النفس وتقدس النفس	۳۸	ذکر الخنصر	〃
حدیث الغیرۃ	۳۹	ذکر الذراع	۵۲
ذکر العندیۃ	۳۹	ذکر الساعد	〃
ذکر المحبۃ ومعناھا واقسامہا	۳۹	باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا شخص اغیر من اللہ ..	〃

عنوان	صفحہ
اطلاق لفظ الشخص والغیرة فی جنابه تعالیٰ ...	۵۳
باب قل ای شیٔ اکبر شهادة فسمی الله نفسه شیئاً ..	۵۴
اطلاق لفظ الشیٔ علی الحق سبحانه	〃
باب قوله تعالیٰ وکان عرشه علی الماء وهو رب العرش العظیم	۵۵
اثبات استواء تعالیٰ علی العرش کما یلیق بشانه ...	〃
اثبات ان العرش مخلوق ومربوب للرب سبحانه	۵۶
ذکر الکرسی	۵۷
ذکر اختلاف العلماء فی معنی الاستواء ..	〃
تفصیل اقوال العلماء فی مسئلة الاستواء ..	۵۹
المسلک الاول مسلک المشبهة والمجسمة ..	۶۰
والمسلک الثانی مسلک الحشویة	۶۱
والمسلک الثالث مسلک المعتزلة	۶۲
والمسلک الرابع مسلک اهل السنة والجماعة ..	〃
بیان مذهب السلف وذکر اقوالهم	۶۳
قول مالک وابی حنیفة فی الاستواء علی العرش	〃
بیان معنی قول مالک	
قول الامام الشافعی	۶۵
قول الامام احمد	〃
الکلام النورانی للامام ابی بکر الباقلانی ...	۶۶
قصیدة الغزالی فی جواب الزمخشری ...	۶۷
بیان مذهب الخلف وذکر تاویلاتهم ...	۶۸
بیان السبب الداعی الی التاویل	۶۹
ذکر تاویلات الخلف رح	۷۰
التاویل الاول	〃
〃 الثانی	۷۱
〃 الثالث	〃
〃 الرابع	۷۲
〃 الخامس	〃
〃 السادس	۷۳
〃 السابع	〃

عنوان	صفحہ
خلاصة الاقوال فی مسئلة الاستواء ...	۷۴
احادیث الباب	۷۵
شرح حدیث کان الله ولم یکن شیٔ قبله وابطال	
القول بحوادث لا اول لها	
ذکر اسم القدیم والاول والآخر ..	۷۷
شبهة وجوابها	〃
کلمة فی حدوث العالم	۷۸
شرح قوله صلی الله علیه کتب عنده فوق عرشه	۷۹
بیان معنی العندیة	〃
قوله صلی الله علیه وسلم لا اله الا الله الحلیم الکریم ..	۸۰
بیان معنی الحلیم والکریم والعظیم	〃
ذکر حدیث اطیط العرش وبیان معناه	〃
باب قول الله تعالیٰ تعرج الملائکة والروح الیه	۸۱
وقوله تعالیٰ الیه یصعد الکلم الطیب والعمل	
الصالح یرفعه	
اثبات العلو والفوقیة لله سبحانه من غیر	۸۱
جهة ومکان	
بیان معنی الفوقیة فی حقه تعالیٰ	۸۲
حدیث الأین وشرحه	۸۳
رفع الداعین ایدیهم الی السماء عند السؤال والدعاء	۸۴
تاویل قوله تعالیٰ وهو الذی فی السماء اله وفی الارض اله	۸۵
حدیث العماء	〃
بیان الفرق بین المکان والجهة	۸۷
ذکر ما تمسکت به المجسمة فی اثبات المکان والجهة ..	〃
مع الجواب عنه وهو مبحث لطیف جدا ..	
ذکر حدیث الأین وشرحه	۹۳
ذکر حدیث الحبل وشرحه	۹۴
باب قول الله تعالیٰ وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة ۔	۹۵
بیان ان لقاء الله تعالیٰ ورؤیته لاهل الجنة حق وصدق کما هو مذهب	۹۶
اهل السنة والجماعة وتحقیق الکلام فی ذلک والرد علی المعتزلة	〃

عنوان	صفحہ
اقامة الدليل على وقوع الرؤية في الآخرة ودخل الجنة	٩٧
ذكر الاتيان والمجيئ وشرح قوله صلى الله عليه وسلم فياتيهم الله عز وجل وذكر الآيات الواردة في اسناد الاتيان والمجيئ الى الرب تبارك وتعالى	٩٩
ذكر الصورة وشرح قوله صلى الله عليه وسلم فياتيهم الله في صورته التي يعرفونها	١٠٠
ذكر حديث آخر في الصورة	١٠١
ذكر حديث آخر في الصورة	١٠٣
ذكر الضحك وشرح قوله صلى الله عليه وسلم فلا يزال يدعو الله حتى يضحك منه فاذا ضحك الله منه قال له ادخل الجنة	١٠٤
ذكر الفرح	١٠٥
ذكر العجب	〃
ذكر الاستهزاء والسخرية	١٠٦
ذكر الخداع والمكر	〃
ذكر الاستحياء	١٠٧
ذكر التردد	〃
ذكر الساق	〃
حديث ابي سعيد في ذكر الساق ...	١٠٨
شرح قوله صلى الله عليه وسلم ولكن ائتوا نوحا اول نبي بعثه الله الى الارض	١٠٩
ذكر الدار اي المكان	١٠٩
شرح قوله صلى الله عليه وسلم فاستاذن على ربي في داره	〃
ذكر حديث الشفاعة	١١٠
ذكر الحجاب وشرح قوله صلى الله عليه وسلم ما منكم من احد الا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان ولا حجاب ...	١١١
حديث الرداء وبيان رداء الكبرياء على وجهه سبحانه	١١٢
شرح حديث الكبرياء ردائي والعظمة ازاري	١١٣

عنوان	صفحہ
معنى اسمه المتكبر	١١٤
باب قوله تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين	١١٥
بيان الرحمة الذاتية والرحمة الفعلية	〃
باب قول الله تعالى ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا	〃
بيان الاشارة الى صفة الحلم وصفة الستر والمغفرة	〃
ذكر حديث الصبر	〃
حديث الرفق والحلم	١١٦
باب ما جاء في تخليق السموات والارضين وغيرها وبيان غرض المصنف الامام بهذه الترجمة	〃
بيان صفة التكوين وصفات الافعال وانها قديمة مثل صفات الذات	١١٦
بيان الفرق بين التكوين والارادة والمشيئة والقدرة	١١٧
بيان الفرق بين التكوين والانشاء والابداع والصنع	١١٨
باب قوله تعالى ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين	١١٩
بيان ان المقصود بهذا الباب اثبات صفة القضاء والتقدير	〃
ذكر قوله تعالى ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي	〃
باب قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون	〃
بيان غرض البخاري بهذا الباب وهو ان امر الله هو كلامه وهو قديم غير مخلوق اشار البخاري بهذه الترجمة الى دليل قدم كلامه سبحانه وان كلام الله غير مخلوق	〃
باب قول الله عز وجل قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر	١٢٠
باب في المشيئة والارادة	١٢١
اثبات صفة المشيئة والارادة وان افعال العباد كلها بمشيئته تعالى	〃
ذكر الآيات الواردة في ذلك	١٢١
بيان الفرق بين المشيئة والارادة والتكوين ...	١٢٢
القول في الختم والطبع	〃
التوفيق والخذلان	١٢٣
باب قول الله تعالى ولا تنفع الشفاعة عنده الا لمن اذن له	١٢٥

عنوان	صفحہ
بیان غرض المؤلف بهذا الباب وهو امران الاول اثبات الکلام وانها قائمة بذاته تعالی لا بغیره تعالی	۱۲۵
والثانی اثبات انه تعالی یتکلم بحرف وصوت هذا مذهب الحنابلة وجماعة من المحدثین واما جمهور المتکلمین وعامة الاولیاء والعارفین فقد ذهبوا الی ان الکلام صفة قدیمة قائمة بذاته وان کلامه تعالی لیس بحرف ولا صوت هذا الباب مهم جدا مشتمل علی مباحث لطیفة اوردت فیه لباب ما قاله ائمة الحدیث وائمة الکلام واهل الولایة والالهام	۱۲۵
ذکر احادیث الباب التی استدل بها البخاری علی ان الحق سبحانه یتکلم بحرف وصوت وهی ستة	۱۲۶
والحدیث الاول حدیث ابن مسعود وذکر ما اجاب المتکلمون عنه کالباقلانی وابی بکر بن فورک وامام الحرمین والقاضی ابی بکر بن العربی وغیرهم	
خلاصة الاقوال فی مسئلة الکلام	۱۲۷
والحدیث الثانی وهو حدیث جابر الذی یدل بظاهره علی ان کلامه تعالی بحرف وصوت وذکر ما قال الامام البیهقی فی جوابه	۱۲۸
والحدیث الثالث حدیث ابی هریرة والجواب عنه	۱۳۰
والحدیث الرابع والجواب عنه	۱۳۱
الحدیث الخامس والجواب عنه	۱۳۲
الحدیث السادس والجواب عنه	”
الکلام فی اثبات الصوت ونفیه	”
تفصیل المذاهب فی مسئلة الکلام هل هو بحرف وصوت اولا وتحقیق ما قاله الاشاعرة والماتریدیة من ان کلام الله تعالی معنی قائم بذاته لیس بحرف ولا صوت وهو مذهب الامام ابی حنیفة وقد تابعه اهل السنة والجماعة وقد	۱۳۳
جعلت فی هذا الباب کلمات العلماء الربانیین الراسخین فی العلم بین یدی اهل العلم لیختاروا لانفسهم ما شاؤوا وسیجد الناظر هذا الباب ان شاء الله تعالی مائدة علمیة لذیذة ..	
ذکر قول الامام ابی حنیفة رض فی مسئلة القرآن	۱۳۹
حقیقة الکلام وحده ومعناه	۱۴۰
بیان معنی انزال القرآن وما الذی نزل به جبریل علیه السلام	۱۴۳
خلاصة الکلام وزبدة المرام فی تحقیق ان القرآن کلام الله غیر مخلوق	۱۴۵
بیان ان کلام الله قدیم ولکن تکلیمه واسماعه للعباد حادث	۱۴۸ / ۱۴۸
شرح کلام القاضی عضد الدین صاحب المواقف	۱۴۹
خاتمة الکلام وفذلکة المرام	۱۵۰
اکبر حجة للمعتزلة فی هذه المسئلة والجواب عنها	۱۵۱
باب کلام الرب مع جبریل ونداء الله الملائکة ..	۱۵۲
بیان ان المقصود بهذا الباب اثبات کلام الله تعالی مع جبریل الامین واثبات النداء فی کلامه تعالی لیدل علی ان کلام الله لا یکون الا بحرف وصوت	”
باب قول الله تعالی انزله بعلمه والملائکة یشهدون	۱۵۳
بیان ان القرآن کلام الله غیر مخلوق منزل من الله تعالی یوصف بالنزول لکن نزوله حادث ..	۱۵۲
بیان ان هذا القرآن منزل من الله عز وجل لفظا ومعنی	۱۵۲
باب قول الله تعالی یریدون ان یبدلوا کلام الله وانه لقول فصل وما هو بالهزل	۱۵۳
بیان غرض البخاری بهذه الترجمة	۱۵۳
حدیث الاذیة والدهر	۱۵۴
شرح قوله صلی الله علیه وسلم یؤذینی ابن آدم یسب الدهر وانا الدهر	”

عنوان	صفحہ	عنوان	صفحہ
حدیث السآمة والملال	١٥٥	حکایة امام دار الهجرة فی نفی الجهة	١٦٩
حدیث النزول، وهو حدیث ینزل ربنا کل لیلة	″	شرح قوله ثم استیقظ وهو فی المسجد الحرام ..	″
الی السماء الدنیا وشرحه واقوال العلماء فی تفسیره ..		باب کلام الرب مع اهل الجنة	١٧٠
شرح قوله صلی الله علیه وسلم انت نور السموات والارض	١٥٩	باب ذکر الله بالامر وذکر العباد بالدعاء ..	″
حدیث قیام الرحم والاخذ بحقو الرحمن	١٦٠	باب قوله تعالی فلا تجعلوا لله اندادا	″
الکلام علی الحقو	″	بیان ان هذا اول باب عقده البخاری لبیان الفرق	″
حدیث الشجنة اعنی حدیث الرحم شجنة من الرحمن	١٦١	بین التلاوة والمتلو والقراءة والمقرو للرد علی من لم یفرق بینهما	″
ذکر الجنب	١٦٢	مسئلة اللفظ	١٧١
حدیث مغفرة رجل لم یعمل خیرا قط ..	″	نکت اللحظ الی حقیقة الاختلاف فی مسئلة اللفظ ..	١٧٢
ذکر حدیث المبالاة	١٦٣	القول الفصل فی ذلك	١٧٣
بیان معنی المبالاة	″	باب قوله تعالی وما کنتم تستترون ان یشهد علیکم	١٧٦
ذکر حدیث المباهاة	″	سمعکم ولا ابصارکم	
بیان معنی المباهاة	″	کلمة لامام الحرمین فی الفرق بین القراءة والمقرو	١٧٦
ذکر حدیث المناجاة	١٦٤	کلمة للامام الباقلانی ″ ″ ″	″
باب کلام الرب یوم القیامة مع الانبیاء وغیرهم.	″	باب قول الله تعالی کل یوم هو فی شان وما یاتیهم من ذکر	١٧٧
اثبات کلام الرب سبحانه مع عباده	″	من ربهم محدث اشار بهذا الباب الی ان القرآن کلام	″
حدیث ابن عمر فی النجوی وهو حدیث المناجاة ..	١٦٥	الله غیر مخلوق ولکن نزوله حادث	
ذکر الدنو والکنف	″	الجواب عن تمسك المعتزلة بلفظ الجعل ...	١٧٩
شرح قوله صلی الله علیه وسلم یدنو احدکم من	″	کیف کان بدء فتنة القول بخلق القرآن	١٨٠
ربه حتی یضع کنفه علیه		ومحنة علماء الزمان وقیام الامام احمد بن حنبل فی ذلك	
باب قول الله تعالی وکلم الله موسی تکلیما ..	١٦٦	مقام الصدیقین	
بیان انه تعالی متکلم حقیقة لا مجازا کما زعم المعتزلة	″	باب قوله تعالی لا تحرك به لسانك لتعجل به ..	١٨٣
تحقیق الحق فی تحقیق سماع موسی علیه السلام کلام الحق	″	باب قوله تعالی واسروا قولکم او اجهروا به.	١٨٤
ذکر الدنو والتدلی	١٦٧	باب قول النبی صلی الله علیه وسلم رجل آتاه	″
شرح قوله صلی الله علیه وسلم ودنا الجبار رب		الله القرآن فهو یقوم به	
العزة فتدلی	١٦٧	باب قوله الله تعالی یا ایها الرسول بلغ ما انزل	١٨٥
وبیان معنی الدنو والتدلی والرفرف ...	″	الیك من ربك	″
ذکر المکان وبیان معنی قوله صلی الله علیه وسلم	١٦٨	باب قول الله تعالی قل فاتوا بالتوراة فاتلوها	١٨٥
فعلا به الی الجبار وهو مکانه	″	باب سمی النبی صلی الله علیه وسلم الصلاة عملا	″
حکایة غریبة لامام الحرمین فی نفی الجهة عن الله سبحانه	١٦٩	باب قول الله تعالی ان الانسان خلق هلوعا ..	″

عنوان	صفحه	عنوان	صفحه
باب ذكر النبي صلے الله عليه وسلم وروايته عن ربه۔	۱۸۵	بيان ان غرض البخاري بهذه الترجمة ان	۱۹۲
(حديث التقرب) اعني حديث اذا تقرب العبد	//	افعال العباد كلها مخلوقة ليظهر الفرق بين	
الى شبرا تقربت اليه ذراعا واذا تقرب الى ذراعا		التلاوة والمتلو وليعلم ان المتلو قديم	
تقربت اليه باعا واذا اتاني يمشي اتيته هرولة۔		لانه كلام الله وصفته تعالے والتلاوة	
بيان معنى الذراع والباع والمشي والهرولة۔	۱۸۶	مخلوقة لانها فعل العبد	
باب ما يجوز من تفسير التوراة وغيرها من		بيان اعراب ما في قوله تعالى وما تعملون ...	۱۹۳
كتب الله بالعربية	۱۸۷	بيان ان مسلك اهل السنة في مسئلة خلق	۱۹۴
باب قول النبي صلے الله عليه وسلم الماهر بالقرآن	۱۸۸	الافعال مسلك متوسط بين الجبرية	
مع السفرة الكرام البررة		والقدرية في غاية الاعتدال	
باب قول الله تعالے فاقرءوا ما تيسر من القرآن	۱۸۸	باب قراءة الفاجر والمنافق واصواتهم وتلاوتهم	۱۹۵
باب قوله تعالى ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر	۱۸۸	باب قول الله تعالے ونضع الموازين القسط	۱۹۶
باب قول الله تعالے بل هو قرآن مجيد في لوح	۱۸۹	ليوم القيامة	
محفوظ والطور وكتاب مسطور		وبيان ان اعمال العباد مخلوقة موزونة	۱۹۶
شرح قول البخاري وليس احد يزيل لفظ كتاب	۱۸۹	ليظهر الفرق بين التلاوة والمتلو فان	
من كتب الله ولكنهم يحرفونه يتأولونه على		التلاوة فعل العبد مخلوق حادث والمتلو	
غير تاويله والرد على من توهم		كلام الله قديم غير مخلوق والميزان انما	
زعم ان البخاري ينكر التحريف اللفظي في الكتب السابقة	۱۸۹	ينصب لوزن افعال العباد لا لوزن كلام الله۔	
وانما يقول بالتحريف التاويلي		بيان الحكمة في بيان ختم البخاري صحيحه	۱۹۶
رجوع الى بيان غرض البخاري بهذه الترجمة۔	۱۹۰	بكتاب التوحيد وختم كتاب التوحيد	
واثبات التحريف اللفظي في التوراة والانجيل	۱۹۱	بباب وزن الاعمال واي والله انه	
بنصوص الكتاب والسنة واجماع الامة		لمسك الختام	
خلاصة غرض الامام البخاري بهذه الترجمة	۱۹۲	ذكر حديث الباب	۱۹۷
باب قول الله تعالى والله خلقكم وما تعملون	//	ذكر حديث في ختم المجلس	۱۹۹

تم الفهرس ولله الحمد والمنة

فهرس الصفات المتشابهات الواردة في الاحاديث والآيات

المذكورة في الجزء الاخير (العشرين) من تحفة القاري مرتبة على حروف المعجم

عنوان	صفحه	عنوان	صفحه	عنوان	صفحه
الاتيان والمجيئ	۹۹	الاستهزاء والسخرية	۱۰۷	الاصبع	۳۲-۴۹
الاذن	۲۶	الاستحياء	۱۰۷	اطيط العرش	۸۰
الاستواء	۵۵	الازار	۱۱۲	الانامل	۵۱

عنوان	صفحه	عنوان	صفحه	عنوان	صفحه
الابتداء	١٥٤	الساق ...... ١٠٧ -	١٠٨	الكرسي	٥٧
امين ...... ٨٣ -	٩٣	السخرية	١٠٢	الكتفُ	٥١
البصر	٢٥	السمع	٢٥	الكذب	١٥٦
برد الانامل	٥١	الشخص ...... ٥٢ -	٥٣	الكون في السماء والارض	٨٥
الباع والذراع	١٨٦	الشيءُ	٥٤	اللفظ - ١٧١ - ١٧٢ -	١٧٣
التردد	١٠٧	الشجنة	١٦١	المشي والهرولة - ٤٠ -	١٨٦
جعل	١٧٩	الشمال	٤٨	مبالاة	١٦٣
الجنب	١٦٢	الصبر	١١٥	مباهاة	١٦٣
الحرف والصوت من ١٢٥ الى	١٣٨	الصوت والحرف ١٢٦ الى	١٣٣	المناجاة ...... - ١٦٤ -	١٦٥
الجثية	٤٩	الصورة ...... من ١٠٠ الى	١٠٣	المعية	٣٩
الحبل	٩٤	الضحك	١٠٤	المجيئ والاتيان	٩٩
الحجاب	١١١	الظن	٤٧	المكان ...... - ١٢٨ - ١٦٩ -	١٠٩
الحقو	١٦٠	السماء	٨٥	المكر والخداع ...... ٦١ -	١٠٦
الخنصر	٥١	التعجب	١٠٥	الملال	١٥٥
الخداع والمكر	١٠٦	العرش	٥٦	نزول الالهي	[illegible]
الحد والمكان ...... ١٠٩ و	١٦٨	العهد والعلوم ٨١ -	٥٢	نزول القرآن - ١٤٣ -	١٥٢
الداهر	١٥٤	العناية ...... ٣٩ -	٧٩	النعت	٣١
الدنو والكنف	١٦٥	العرش	٥٥	النظر	٢٨
الدنو والتدلي	١٦٧	العين ...... - ٢٦ - ٣٢ -	٤٣	النُّفُسُ	٣٢
الذات	٣١	العوس	٤٣	النَّفَسُ	٣٨
الذراع والباع - ٥٢ - ١٨٦ -	٤٠	الغيرة	٣٩	النداء	١٥٢
الرؤية	٩٥	الفرح	١٠٥	النور	١٥٩
الرِّجلُ وهو بمعنى القدم فلينظر	٢٤	الفوق	٨٢	الوجه - ٣٢ - ٤١ -	٤٢
في بحث القدم		القبضة والطي - ٣٦ -	٤٧	الوطأة	٢٥
الرداء	١١٢	القدام	٢٣	الهرولة - ٤٠ -	١٨٦
الروح	١١٩	وفي معناه الرِّجْل	٢٤	اليد - ٣٢ - ٤٤ -	٤٦
السآمة والملال	٥٥	القرب	١٨٥	اليمين ...... ٤٧ -	٤٨
الساعد	٥٢	القرآن	١٣٩	تمت الفهرست	
السجعة	٤٢	الكلام حده ومعناه	١٤٠	ولله الحمد والمنة	

ہدیہ محبت بخدمت محب محترم عالم ربانی مولانا نیاز محمد ختنی حفظہ اللہ عزوجل

محمد ادریس [illegible]

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ الذی فضّلنا علی کثیر من عبادہ المؤمنین ووفّقنا لشرح معانی آثار نبیہ سید الاوّلین والآخرین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلی آلہ واصحابہ اجمعین وعلینا معھم یا ارحم الراحمین۔ امین یارب العالمین

اما بعد فھذا الجزء الاخیر من کتاب مستطاب اسمہ

من تالیف حضرة الاستاذ مولانا الشیخ محمد ادریس الکاندھلوی حرسہ اللہ تعالیٰ

بعین عنایتہ ونفع المسلمین وایاہ بعلومہ امین

الجزء العشرون

طبع علی نفقة

المکتبة العثمانیة لصاحبہا القاری محمد عثمان الصدیقی شکر اللہ سعیہ

وجعل الصدق شعارہ ودثارہ امین

نزیل الجامعة الاشرفیة

ببلدة لاھور

من پاکستان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذی توحد بالملك والملكوت وتفرد بالكبرياء والعظمة والجبروت نحمده تعالیٰ علیٰ ان هدانا للاسلام ونشكره علی ان وفقنا لاتباع شريعة سيد الانام عليه افضل الصلاة والسلام ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له فی ذاته وصفاته وانه سبحانه منزه عن شوائب التشبيه والتمثيل وسماته ـ ونشهد ان سيدنا ومولانا محمدا عبده ورسوله اكمل مخلوقاته صلی الله عليه وسلم وعلی اله واصحابه وازواجه وذرياته

اما بعد

فان كتاب التوحيد هذا ـ اخر كتاب من كتب الجامع الصحيح مشتمل علی ما يتعلق باسماء الله الحسنیٰ وصفاته العلی ـ سلكتُ فی شرح هذا الكتاب (ای كتاب التوحيد للامام البخاری) مسلك الامام احمد بن الحسين بن علی البيهقی المتوفی سنة ٤٥٨ ثمان وخمسين واربعمائة فی كتاب الاسماء والصفات وهو من اجل اصحاب الحاكم صاحب المستدرك ولا شك فی امامته وجلالته فی علم الحديث وقد قرأ البيهقی علم الكلام علی مذهب الامام الاشعری وقد اخذ هذا العلم من الاستاذ ابی بكر بن فورك المتكلم والاستاذ ابی اسحاق الاسفرايني المتكلم والاستاذ ابی منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادی وآخرين من ائمة الحديث والكلام ومن اشهر تصانيفه كتاب السنن الكبير وكتاب الاسماء والصفات وكلاهما لا نظير لهما فی الدنيا ـ فقد سلكت فی شرح كتاب التوحيد للامام البخاری هذا مسلك الامام البيهقی فی كتاب الاسماء والصفات ای فی شرح اسماء الله الحسنیٰ وصفاته العلیٰ فانهما ای كتاب التوحيد للامام البخاری وكتاب الاسماء والصفات للامام البيهقی) من وادٍ واحد ومغزاهما واحد ولا يخفی ان كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقی لا نظير له فی بابه فانه جمع فيه النصوص الواردة فی الاسماء والصفات واوعیٰ واستوفی واستقصی ورد فيه علی المشبهة القائلين بالتجسيم وعلی المعتزلة القائلين بنفی الصفات ونقل المعانی المراد منها عن العلماء الربانيين الراسخين فی العلم

(١)

كالامام ابی سليمان احمد بن محمد بن ابراهيم الخطابی (من ولد زيد بن الخطاب) وهو من شيوخ الحاكم

له نسبة الی بيهق قرية من قری نيسابور ـ وكان رحمة الله عليه احد ائمة المسلمين فقيها جليلا حافظا كبيرا اصوليا عابدا زاهدا ورعا قانعا من الدنيا باليسير قانتا لله جبلا من جبال العلم قيل انه سرد الصوم ثلاثين سنة وكان مولده فی شعبان سنة اربع وثمانين وثلثمائة وقد عاد فی آخر عمره الی الناحية وكان وفاته بها وبلغت تصانيفه الف جزء قال المروزی رأيت كان تابوتا علا فی السماء يعلوه نور فقلت ما هذا فقال تصانيف البيهقی انظر ص ٣/٣ من طبقات الشافعية الكبری و ص ٢٦٧ من تبيين كذب المفتری له ٢ قيل الصحيح ان اسمه حمد فقد روی عن ابی القاسم المظفر بن طاهر البستی انه سمع الخطابی يقول ـ اسمی الذی سميت به (حمد) ولكن الناس كتبوه احمد فتركته عليه كذا فی تاريخ بن خلكان ـ

وتوفي سنة ثمان وثمانين وثلاثمائة كما في طبقات الحفاظ للذهبي ومنزلة الخطابي في العلم والفقه والادب أشهر من نار على علم والبيهقي يكثر عنه في كتابه كتاب الاسماء والصفات وهو مترجم في طبقات الحفاظ للذهبي

(٢)

وكالامام ابي عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم الحليمي شيخ الشافعية بما وراء النهر المتوفى سنة ثلاث واربعمائة وهو احد ائمة الدهر ومن اركان علم اصول الدين وممن تخرج على القفال الكبير ومن شيوخ الحاكم من مصنفات الحليمي كتاب المنهاج في شعب الايمان وهو من احسن الكتب اكثر البيهقي النقل عنه في كتاب الاسماء والصفات انظر طبقات الشافعية الكبرى ص١٤٧ ج ٣ -

(٣)

وكالاستاذ ابي اسحاق الاسفرايني المتكلم الشهير احد ائمة الدين كلاما واصولا وفروعا اتفقت الائمة على تبجيله وتعظيمه وجمعه شرائط الامامة وكان معاصرا لابن الباقلاني وابن فورك توفي يوم عاشوراء سنة ثمان عشرة واربعمائة انظر طبقات الشافعية الكبرى ص١١١ ج٣ روى عنه الامام البيهقي ويتلقى عنه في كتاب الاسماء والصفات وقد حكى ان الصاحب ابن عباد كان اذا انتهى الى ذكر الباقلاني وابن فورك والاسفرايني وكانوا متعاصرين من اصحاب الاشعري قال لاصحابه ابن الباقلاني بحر مغرق وابن فورك صل مطرق والاسفرايني نار تحرق - وكان روح القدس نفث في روعه حيث اخبر عن هؤلاء الثلاثة بما هو حقيقة الحال فيهم - انظر ص٢٤٣ من تبيين كذب المفتري

(٤)

وكالاستاذ ابي بكر بن محمد بن الحسن بن فورك الاصبهاني المتكلم الاصولي الواعظ النحوي الاديب المتوفى سنة ست واربعمائة روى عنه الامام البيهقي والاستاذ ابو القاسم القشيري واكثر البيهقي النقل عنه في كتاب الاسماء فانه من شيوخ البيهقي مباشرة -

حكاية

حكي عن ابن فورك انه قال كان سبب اشتغالي بعلم الكلام اني كنت باصبهان اختلف الى فقيه فسمعت ان الحجر يمين الله في الارض فسألت ذلك الفقيه عن معناه فلم يجب بجواب شاف فارشدت الى فلان من المتكلمين فسألته فاجاب بجواب شاف فقلت لا بد لي من معرفة هذا العلم فاشتغلت به - انظر ص٥٣ ج٣ من طبقات الشافعية وللامام ابي بكر بن فورك كتاب مفرد في تاويل الاحاديث التي يوهم ظاهرها التشبيه والتمثيل يسمى بمشكل الحديث وقد طبع في حيدر آباد دكن من الهند وقد بلغت تصانيفه في اصول الدين واصول الفقه ومعاني القرآن قريبا من المائة

(٥)

وكالامام الكبير الاستاذ ابي منصور عبد القاهر البغدادي احد ائمة الاصول وصدر الاسلام باجماع اهل الفضل مات بإسفرائين سنة تسع وعشرين واربعمائة ودفن بجانب الاستاذ ابي اسحاق فقبراهما متجاوران متلاصقان كانهما نجمان جمعهما مطلع وكوكبان ضمهما برج مرتفع انظر ص٢٣٨ ج٣ من طبقات الشافعية وتبيين كذب المفتري ص٢٥٣

وقال ابو الحسن المدايني المؤذن بنيسابور انشدنا الاستاذ الامام ابو منصور البغدادي لنفسه ؎

يا من عدا ثم اعتدى ثم اقترف ❊ ثم انتهى ثم ارعوى ثم اعترف

البشر يقول الله فی آیاته ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف

كذا فی تبیین كذب المفتری ص ٢٥٢

وهؤلاء الثلاثة ای الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائینی المتكلم والاستاذ ابو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادی والاستاذ ابو بكر محمد بن الحسن بن فورك المتكلم من شیوخ البیهقی فاقتفی الامام البیهقی اثر هؤلاء الاجلاء الجامعین بین الروایة والدرایة وبین الاثر والنظر فی تاویل آیات الصفات واحادیثها واكثر النقل عنهم فی كتابه كتاب الاسماء والصفات وفی كتابه كتاب الاعتقاد - حیث حمل النصوص الواردة فی العلو والاستواء علی علاء الشأن والمكانة لا علی العلو الحسی وارتفاع المكان والجهة والاستقرار علی ظهر العرش كما یزعمه المجسمة والمشبهة تعالی الله عن ذلك علوا كبیرا - وقد صرح البیهقی فی كتاب الاعتقاد ص٤٢ بذلك حیث قال وفی الجملة یجب ان یعلم ان استواء الله سبحانه وتعالی لیس باستواء اعتدال عن اعوجاج ولا استقرار ولا مماسة لشئ من خلقه لكنه مستو علی عرشه كما اخبر بلا كیف بلا این بائن من جمیع خلقه - الخ - ولا شك ان من اعتقد الفوقیة الذاتیة لله سبحانه یعنی ان ذاته سبحانه فوق العرش مقابل التحت فقد خرج عن دائرة التنزیه ودخل فی هوة التشبیه -

وایضا كان البیهقی لا یعتقد فی المجیئ الذی ورد به الكتاب وفی النزول الذی وردت به السنة حركة وانتقالا من مكان الی مكان كمجیئ ذوات الاجسام ونزولها وانما هو عبارة عن ظهور آیات قدرته ونزول رحمته واقبال عنایته -

وایضا كان لا یعتقد فی الكلام انه بحرف وصوت كما صرح به الامام البیهقی فی كتاب الاسماء والصفات فی ص٢٧٢ ولكن الامام البخاری ذهب الی ان كلام الله بحرف وصوت وسیاتی الكلام علیه مفصلا ان شاء الله تعالی بابه فالامام البیهقی جمع فی كتابه كتاب الاسماء والصفات من علم الراسخین فی العلم ما لم یجمعه احد قبله فیجب علی كل عالم ومتعلم ان یجعل كتاب البیهقی هذا نصب عینه ودلیل طریقه فی معرفة الرب سبحانه واسمائه و فهذا العبد الفقیر الحقیر (عصمه الله تعالی عن زلة القلم والقدم وعلمه ما لم یعلم وفهمه ما لم یفهم) سلك فی شرح هذا الكتاب (ای كتاب التوحید للامام البخاری) مسلك الامام البیهقی مسلك التسبیح والتقدیس والتنزیه متحاشیا عن مسلك اهل التجسیم والتشبیه اذ قد ثبت بالكتاب والسنة واجماع الامة ان الحق سبحانه لیس كمثله شئ وهو منزه عن الاین والكیف والجهة والمكان ومماثلة الاجسام ومشابهة الاكوان فلا بد من صرف النصوص الموهمة لذلك عن الظواهر الحسیة الی المعانی اللائقة بذاته العلیة سبحانه جل شانه فمن القول بالتاویل بلا قید وشرط علی حسب هوی النفس خروج عن الملة والحاد وتعطیل واول من ابتدعه فرقة تسمی بالباطنیة زعموا ان ظواهر النصوص غیر مراد فانكروا ما علم من الدین بالضرورة وكذلك الجمود علی الظاهر وترك التاویل مطلقا فسق وابتداع وربما افضی الی التجسیم والتشبیه والتمثیل والحق هو التوسط بین الافراط والتفریط وهو مسلك اهل الحق معشر الاشعریة والماتریدیة وهو التاویل القریب من المجازات المتعارفة الشائعة فی كلام العرب الواردة المستعملة فی نصوص الكتاب والسنة عند الائمة كما هو طریقة الشیخ تقی الدین ابن دقیق العید فاودعت فی شرح هذا الكتاب لباب ما اورده الامام البیهقی فی هذا الباب مع زیادات لطیفة اقتبستها من كلام العلماء الراسخین فی العلم كالقاضی ابی بكر الباقلانی و

الامام ابی بکر بن فورک و امام الحرمین و الامام الغزالی و الامام الرازی و القاضی ابکر بن العربی ـ
و الشیخ محی الدین ابن عربی و العارف الشعرانی و العارف الجامی
و امثالہم و تحاشیت عن السلوک علی طریقۃ
من اخذ بظاہر من المنقول و لم یتدبر فیہ
و حمل آیات الصفات و احادیثہا علی مقتضی الحس
و العرف و غض الطرف عن آیات التنزیہ
و التقدیس و حققت فیہ معانی الاخبار علی
الوجہ الذی یکون فیہ اتباع الکتاب و السنۃ
من غیر تعطیل و لا تشبیہ و لا تمثیل و ما توفیقی
الا باللہ ـ علیہ توکلت و الیہ
انیب سبحان ربک رب العزۃ
عما یصفون ای عما یصفہ
اہل التشبیہ و التمثیل
و عما یجتری علیہ اہل
الالحاد و التعطیل و سلام
علی المرسلین و
الحمد للہ
رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب التوحيد والرد على الجهمية وغيرهم

اى هذا الكتاب فى اثبات التوحيد والرد على الجهمية[1] وغيرهم من القدرية[2] واما الخوارج[3] فسبق ما يتعلق بهم فى كتاب الفتن وكذا الروافض تقدم ما يتعلق بهم فى كتاب الاحكام - وهؤلاء الفرق الاربعة - اى الجهمية الجبرية والقدرية[2] - والخوارج[3] والروافض[4] رؤس المبتدعة كالاخلاط الاربعة فانها اصول الامراض والاسقام السيئة - ومقصود المؤلف بعقد هذا الكتاب ذكر بعض المسائل الكلامية كما كان المقصود من كتاب الاعتصام ايراد معظم مسائل اصول الفقه والكلام على الادلة الشرعية وبيان طريق الاستدلال بها فعنوان كتابه هذا الكتاب التوحيد بمنزلة عنوان المتكلمين بالالهيات[1] فكما يذكرون فيها مباحث الذات والصفات والنبوة وخلق الاعمال والحشر والميزان فكذا ذكر البخارى فى هذا الكتاب المعنون بكتاب التوحيد الامور المذكورة وليكن هذا عندك اصلا مؤصلا حتى لا تحتاج الى التكلف فى فهم تراجم هذا الكتاب هذا ولما فرغ المصنف الهمام من مسائل اصول الفقه شرع فى مسائل اصول الكلام ليقع به ختم الكتاب كما بدأ الكتاب بالوحى والايمان ليكون ختام كتابه ختام مسك وقدم التوحيد لانه اصل الاصول وهو معنى كلمة الشهادة التى هى اعظم شعائر الاسلام قال الحافظ العسقلانى الظاهر من تصرف البخارى فى كتاب التوحيد انه يريد ان يسوق الاحاديث التى وردت فى الصفات المقدسة فيدخل كل حديث منها فى باب ويؤيده بآية من القرآن وذلك للاشارة عن خروجها عن اخبار الآحاد على طريق التنزل فى ترك الاحتجاج بها فى الاعتقاديات وان من انكرها خالف الكتاب والسنة جميعا وقد اخرج ابن ابى حاتم فى كتاب الرد على الجهمية بسند صحيح عن سلام بن مطيع وهو شيخ شيوخ البخارى انه ذكر المبتدعة فقال ويلهم ماذا ينكرون من هذه الاحاديث والله ما فى

---

[1] الجهمية فرقة من المبتدعة ينتسبون الى جهم بن صفوان من اهل الكوفة الذى قال بالاجبار والاضطرار فى الاعمال وذهب الى انه لا يجوز ان يوصف الله تعالى بانه شئ او حى او عالم او مريد حيث قال لا اصفه بوصف يجوز اطلاقه على غيره واصفه بانه خالق ومحى ومميت لان هذه الاوصاف مختصة به تعالى ولا تطلق على العبيد كذا فى الفتح ص $\frac{۲۹۰}{۱۳ ج}$ والتبصير فى الدين لابى المظفر الاسفرايينى ص ۶۳ وزعم ايضا ان الجنة والنار لتبيدان وتفنيان وكان جهم هذا تلميذ الجعد بن درهم الزنديق الذى ابتدع اول قول بخلق القرآن فى سنى نيف وعشرين ومائة ثم تبعه جهم بن صفوان وكان يقول القرآن ليس كلام الله وانه مخلوق - انظر كتاب الفرق بين الفرق للاستاد عبد القاهر البغدادى من ص ۲۱۱ الى ص ۲۱۵ فقد فصل الكلام فى كتابه على ذكر الجهمية وبيان مذاهبها وانظر ايضا كتاب اصول الدين للاستاذ عبد القاهر البغدادى ص ۳۳۳ -

الحديث شئ الا وفي القرآن مثله - يقول الله ان الله سميع بصير ويحذركم الله نفسه والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه - ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدی وكلم الله موسیٰ تكليما الرحمٰن على العرش استوى ونحو ذلك فلم يزل - ای سلام بن مطيع يذكر الآيات من العصر الے غروب الشمس - كذا في الفتح ص۳۰۲ ج۱۳

وبالجملة

مقصود البخاری بكتاب التوحيد بيان معرفة الحق سبحانه على طريقة اهل السنة والرد على سائر اهل البدعة كالجهمية والقدرية وامثالهم ممن تكلم في الصفات الالهية ولا يختص الرد بطائفة مخصوصة فانه اورد في هذا الكتاب احاديث متنوعة مشتملة على الرد على فرق مختلفة من اهل البدع۔

بيان المراد بالتوحيد

اراد الامام البخاری بالتوحيد ذكر اسماءه تعالے وصفاته وشؤنه - واختلف كلمات العلماء في التعبير عن معنى التوحيد فقال الامام ابوبكر الباقلانی المتوفی سنہ۴۰۳ھ التوحيد هو الاقرار بانه تعالیٰ ثابت موجود واله واحد فرد معبود ليس كمثله شئ ای ليس معه اله سواه ولا من يستحق العبادة الا اياه ولا شبيه له ولا نظير على ما قرره قوله تعالے - والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمٰن الرحيم وقوله ليس كمثله شئ وهو السميع البصير وانه الاول قبل جميع المحدثات الباقی بعد فناء المخلوقات على ما اخبر به سبحانه وتعالیٰ بقوله هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم - اھ - كذا في كتاب الانصاف ص۲۳ للامام الباقلانی وقال البدر العينی التوحيد اعتقاد ان الله سبحانه اله واحد منفرد بذاته وصفاته لا نظير له ولا شبيه۔

وقيل التوحيد اثبات ذات غير مشبهة بالذوات ولا معطلة عن الصفات انتهی ع ص۴۱۲ج۱۱ فليس كذاته ذات ولا كصفته صفة وهذا قول ابی الحسن الاشعری وقال الجنيد التوحيد افراد القديم من المحدث اھ - فالتوحيد عند اهل السنة نفی التشبيه ونفی التعطيل - واعتقاد عدم الشركة في الالوهية وخواصها۔

وقال بعض السادة الصوفية الصافية لما تكلموا في مسئلة المحو والفناء ان المراد بالتوحيد اعتقاد وحدة الوجود وليس مرادهم بذلك ان وجود الخالق والمخلوق واحد وحاشاهم ان يقولوا ذلك فان هذا الحاد وزندقة بل مرادهم بهذا القول ان الوجود الحقيقی في الحقيقة واحد وهو وجود الواجب جل مجده - واما وجود الممكن فهو وجود وهمی وخيالی محض وحقيقته لعدم كما قال العارف الجامی۔

كل ما فی الكون وهم او خيال - او عكوس في المرايا او ظلال فمراد السادة الصوفيه من القول بوحدة الوجود ان وجود الممكن وحياته وعلمه وسائر كمالاته بالاضافة الے وجود الحق وحياته وعلمه وقدرته وسائر كمالاته بمنزلة العدم كما ان العرض لا وجود له ولا قوام له الا باستناده الی الجوهر فكذالك الممكن لا وجود له الا باستناده الی الواحد جل مجده وقال النبی صلے الله عليه وسلم اصدق كلمة قالها الشاعر - قول لبيد - الا كل شئ ما خلا الله باطل وقد تقدم في هذا الجامع الصحيح في باب التواضع من كتاب الرقاق حديث ابی هريرة لا يزال عبدی يتقرب الی بالنوافل حتی احبه فاذا احببته كنت سمعه الذی يسمع به وبصره الذی يبصر به ويده التی يبطش بها ورجله التی يمشی

بها فمعاذ الله ليس المراد به الاتحاد والحلول فانه الحاد وزندقة بلا شبهة بل المراد به فناء العبد واعضاءه في رضا الحق سبحانه وتعالى وان العبد اذا وصل الى هذا المقام فالاعمال التي يباشرها العبد ظاهرا بهذه الاعضاء هي في الحقيقة بعين العناية الالهية وبيد التوفيق الرباني ونظر اللطف الرحماني فالعبد ظاهرا ينظر بعين الراس ولكن في الحقيقة والباطن عين العناية الالهية من ورائها - كما قال تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى - وقال تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم -

بيان اوّل واجب على المكلف شرعًا وشرطًا

قال الاستاذ عبد القاهر البغدادي الصحيح عندنا قول من يقول ان اول الواجبات على المكلف النظر والاستدلال المؤديان الى المعرفة بالله تعالى وبصفاته وتوحيده وعدله وحكمته ثم النظر والاستدلال المؤديان الى جواز ارسال الرسل منه وجواز تكليف العباد ما شاء ثم النظر المؤدي الى وجوب الارسال والتكليف منه ثم النظر المؤدي الى تفصيل اركان الشريعة ثم العمل بما يلزمه منها على شروطه كذا في كتابه اصول الدين ص۲۱۰

والحاصل ان اول واجب على العبد هو معرفة الحق سبحانه والاقرار بوحدانيته كما قال تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم فاعلم انه لا اله الا الله وقوله تعالى له ولامته فاعلموا ان الله مولاكم - وقوله تعالى فاعلموا انما انزل بعلم الله وان لا اله الا هو فهل انتم مسلمون - وقال صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ونحو ذلك من الاحاديث واصرح حديث في ذلك ما اخرجه البخاري ومسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذ بن جبل الى اليمن قال له انك تقدم الى قوم اهل الكتاب فليكن اول ما تدعوهم اليه عبادة الله فاذا عرفوا الله فاخبرهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات الحديث ففي هذه الرواية تصريح بان معرفة الله مقدمة على جميع الفرائض -

بيانُ مذاهبُ العالَمِ في التوحيد

قال صدر الاسلام البزدوي قال عامة اهل القبلة ان الله واحد لا شريك له وقالت المجوس ان صانع العالم اثنان يزدان واهرمن فما كان من الخير يخلقه يزدان وما كان من الشر يخلقه اهرمن ويزدان هو الله تعالى واهرمن هو ابليس ثم ان بعضهم قالوا - كلاهما قديم وبعضهم قالوا يزدان قديم واهرمن حادث حدث من فكرة ردية حدثت من يزدان وقالوا تاويل فاسدة وقالت المانوية والديصانية ان صانع العالم اثنان نور وظلمة فما كان من الخير فمن النور وما كان من الشر فمن الظلمة . و بعضهم قالوا كل واحد منهما قديم وكل واحد منهما حي يفعل ما يشاء بالاختيار وقال بعضهم النور قديم والظلمة حادثة وقال بعضهم النور حي والظلمة ميتة تفعل الظلمة ما تفعل بالطبع ولهم اقاويل متناقضة يعرف بطلانهم منها بالتناقض وقالت النصارى صانع العالم ثلاثة كما قال تعالى اخبارا عنهم لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة ولكن بعضهم قالوا هو ثلاثة اشخاص الله والمسيح والروح وبعضهم قالوا شخص واحد وصفة فهو الله والمسيح والعلم وقالوا كان في الابتداء لاهوتا ثم صار ناسوتا اي كان الها فصار انسانا ثم اختلفوا في كيفية صيرورته ناسوتا فقالوا صار ناسوتا بطريق الامتزاج بان امتزج اللاهوت وهو الله بالناسوت وهو عيسى فصار شيئا واحدا كما يمتزج الماء

بالفحم فيصير جمرة فالجمرة لا تكون الا نارا وفحما فكذا هو وبعضهم قالوا اما كان ذلك بطريق الامتزاج بل كان بطريق الظهور بظهور آثار الالوهية فى عيسى عليه السلام كذا فى كتاب اصول الدين للبزدوى ص١٨ و ص١٩ -

تنبيهات

الاول

ان الصفات على قسمين صفات ذاتية وصفات فعلية فالاول ما يكون هو صفة لله تعالى ولا يكون ضده صفة للحق سبحانه وتعالى كالعلم والقدرة والحياة ونحوها فانها صفات لله تعالى وليست اضدادها كالجهل والعجز والموت من صفاته سبحانه - والثانى ما يكون هو وضده كلاهما صفة لله تعالى كالرافة والرحمة والسخط والغضب وكالاحياء والاماتة فكلاهما صفة لله جل شانه -

والثانى

ان الفرق بين الاسم والصفة ان الصفة عبارة عن مجرد العلم والقدرة بدون الذات والاسم عبارة عن الذات وقد يطلق الاسم ويراد به الصفة -

والثالث

ما قالوا ان صفات الله تعالى اما عدمية اى نفى للنقائص واما وجودية اى اثبات للكمالات والقسم الاول يسمى صفات الجلال والثانى بصفات الاكرام قال تعالى تبارك اسم ربك ذى الجلال والاكرام وقدم العدمية على الوجودية لان التنزيه عن النقصان مقدم على اثبات الكمال عقلا ويقال للصفات العدمية التنزيهات وانما يقال لها صفات الجلال لانه يذكر فيها جل عن كذا جل عن كذا وقدم المصنف الامام - التوحيد لانه جامع بين الجلال والاكرام فان التوحيد من حيث انه اثبات الوحدة والتفرد - اكرام ومن حيث انه نفى الشريك والشبيه والنظير والمثل جلال - فالتوحيد جامع بين التنزيه والتحميد فلذا اقدمه -

والرابع

فى افتراق المتكلمين - قال الشيخ تقى الدين السبكى الكبير المتوفى سنة ٧٥٦ھ - العلم الالهى طلبه اليونان بمجرد عقولهم والمتكلمون طلبوه بالعقل والنقل معا وافترقوا ثلاث فرق - (احدها) غلب عليها جانب العقل وهم المعتزلة[1] (والثانية) غلب عليها جانب النقل

---

[1] قوله هؤلاء اى المعتزلة يسترسلون فى تفصيل التاويلات ويعينون المعنى المراد من المجازات بمجرد العقل -

وهم الحشوية[1] روالثالثة) ما غلب عليها احدهما بل بقي الامران مرعيين عندها على حد سواء وهم الاشعرية وجميع الفرق الثلاث في كلامها مخاطرة اما خطأ في بعضه واما سقوط هيبة والسالم من ذلك ماكان عليه الصحابة والتابعون وعموم الناس الباقون على الفطرة السليمة ولهذا كان الشافعي رضي الله عنه ينهى عن الاشتغال بعلم الكلام ويأمر بالاشتغال بالفقه فهو طريق السلامة ويبقى الناس على ماكانوا عليه في زمن الصحابة كان الاولى للعلماء تجنب النظر في علم الكلام جملة ـ لكن حدثت بدع اوجبت للعلماء النظر فيه لمقاومة المبتدعين ودفع شبههم حذرا من ان تزيغ بها قلوب المهتدين والفرقة الاشعرية هم المتوسطون[2] في ذلك وهم الغالبون من الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة وسائر الناس واما المعتزلة فكانت لهم دولة في اوائل المائة الثالثة ساعدهم بعض الخلفاء ثم انخذلوا وكفى الله شرهم وهاتان الطائفتان الاشعرية والمعتزلة هما المتقاومتان وهما فحولة المتكلمين من اهل الاسلام والاشعرية اعدلهما لانها بنت اصولها على الكتاب والسنة والعقل الصحيح واما الحكمة اليونانية فالناس مكفيون شرها لان اهل الاسلام كلهم يعرفون فسادها ومجانبتها للاسلام واما الحشوية[3] فهي طائفة رذيلة جهال ينتسبون الى احمد ـ واحمد مبرأ منهم وسبب نسبتهم اليه انه قام

---

[1] قال المناوي الذي يجرد الظاهر حشوي والذي يجرد الباطن باطني والذي يجمع بينهما كامل ولذا ورد للقرآن ظاهر وباطن وحد ومطلع ـ كذا في فيض القدير ص٢٩٥ ج٦ تحت شرح حديث ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب ولا صورة اعلم ان الحشوية طائفة يتظاهرون باتباع الكتاب والسنة وباتباع السلف الصالح ويأخذون بظواهر النصوص من غير ان يدبروا القول ويحملون الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة على المعاني المتعارفة بينهم عند اطلاقها على الخلق ثم يفسرونها على حسب افهامهم واوهامهم بالفاظ يظنونها مرادفة للالفاظ الشرعية فيزيدون في الكتاب والسنة اشياء من عند انفسهم مثل قولهم في آية الاستواء انه استقر بذاته على العرش وفي حديث النزول انه تعالى ينزل بذاته من العرش ـ انظر ص١٤٠ من حاشية اشارات المرام وهولاء يدعون اتباع السلف الصالح وفي الحقيقة انما يتابعون اهواء انفسهم وافهامهم المعوجة واوهامهم الممجوجة والله اعلم[2] اي الاشعرية هم الحد الوسط بين المعتزلة والحشوية لا ابتعدوا عن النقل كما فعل المعتزلة ولا عن العقل كعادة الحشوية فان الحشوية لجمودهم على الظاهرية والسطحية كادوا ان يقعوا في التشبيه والتمثيل حيث قالوا لله مالا يجوز الشرع ولا النقل من اثبات الحركة له تعالى والنقلة والحد والجهة والقعود والاقعاد والاستلقاء والاستقرار ونحو ذلك فهذا القول من الحشوية يقارب المشبهة سبحانه وتعالى عما يصفون والماتريدية وسط بين الاشعرية والمعتزلة[3] الحشوية طائفة من المحدثين بالغوا في اجراء الآيات والاحاديث التي يتوهم منها التشبيه على ظاهرها فوقعوا في التجسيم كذا في حاشية الارشاد ص٣٩ وفيهم يقول ابن الجوزي فقد فضحوا ذالك الامام بجهلهم ـ ومذهبه التنزيه لكن هم اختلوا ولابن الجوزي كتاب في الرد على المشبهة والحشوية وقد اجاد الرد عليهم يسمى كتاب دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة جزاه الله تعالى عن المسبحين والمنزهين لرب العالمين

فی دفع المعتزلة وثبت فی المحنة رضی الله عنه ونقلت عنه کلمات ما فهمها هؤلاء الجهال فاعتقد واهذا الاعتقاد السیئ وصار المتأخر منهم یتبع المتقدم الا من عصمه الله ولقد کان افضل المحدثین فی زمانه بدمشق ابن عساکر یمتنع من تحدیثهم ولا یمکنهم ان یحضروا مجلسه وکان ذلک ایام نور الدین الشهید وکانوا مستذلین غایة الذلة ثم جاء فی اواخر المائة السابعة رجل له فضل ذکاء واطلاع ولم یجد شیخا یهدیه (اشارة الی ابن تیمیة) وهو علی مذهبهم وهو جسور متجرد لتقریر مذهبه ویجد امورا بعیدة فبجسارته یلتزمها فقال[1] بقیام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالی وان[2] الله سبحانه مازال فاعلا وان التسلسل لیس بمحال فیما مضی کما هو فیما سیأتی وشق العصا وشوش عقائد المسلمین واغری بینهم ولم یقتصر ضرره علی العقائد فی علم الکلام حتی تعدی وقال ان السفر لزیارة النبی صلی الله علیه وسلم معصیة وقال[5] ان الطلاق الثلاث لا یقع وان من حلف بطلاق امرأته وحنث لا یقع علیه طلاق (وغیر ذلک مما تفرد به) واتفق العلماء علی حبسه الحبس الطویل فحبسه السلطان[ع۱] ومنع من الکتابة فی الحبس وان یدخل الیه احد بدواة ومات فی الحبس ثم حدث من اصحابه (اشارة الی ابن القیم) من یشیع عقائده ویعلم مسائله ویلقی ذلک الی الناس سرا ویکتمه جهرا فعم الضرر بذلک حتی وقفت فی هذا الزمان علی قصیدة نحو ستة الاف بیت یذکر ناظمها (اشارة الی ابن القیم ونونیته) فیها عقائده وعقائد غیره ویزعم ان عقائده عقائد اهل الحدیث فوجدت هذه القصیدة تصنیفا فی علم الکلام الذی نهی العلماء عن النظر فیه لو کان حقا فکیف وهی تقریر للعقائد الباطلة وزیادة علی ذلک وهی حمل العوام علی تکفیر کل من سواه وسوی طائفته ونحن نعلم بالقطع ان هذه الطوائف الثلاثة - الشافعیة والمالکیة والحنفیة وموافقیهم من الحنابلة مسلمون لیسوا بکافرین وقد قال النبی صلی الله علیه وسلم اذا قال المسلم لاخیه یا کافر فقد باء بها احدهما فالضرورة اوجبت العلم بان بعض من کفرهم مسلم وهاانا اذکر مجامع ما تضمنته القصیدة ملخصا واردّ علیه) وتأسیت فی ذلک بامام الحرمین فی کتابه المسمی بنقض کتاب السجزی والسجزی هذا کان محدثا له کتاب مترجم بمختصر البیان وجده امام الحرمین حین جاور بمکة شرفها الله تعالی اشتمل کتاب السجزی هذا علی امور منها ان القرآن حروف واصوات (وغیر ذلک من امثال ما یقوله الحشویة من اجراء آیات الصفات واحادیثها علی مقتضی الحس والعرف) وقد تصدی هذا السجزی للوقوع فی اعیان الائمة والطعن علیهم فرد علیه امام الحرمین - ثم قال السبکی وها انا ایضا اقتدی بامام الحرمین فی کلامی مع ابن زفیل خشیة علی عقائد المسلمین فکما هو رد علی السجزی کذلک انا ارد علی ابن زفیل صیانة لعقائد المسلمین انتهی کلام التقی السبکی فی مقدمة کتابه السیف الصقیل مختصرا بحذف تشنیع امام الحرمین علی السجزی وبحذف تشنیع السبکی علی ابن القیم رحمة الله علیهم اجمعین فان المقصود تحقیق الحقیقة لا الطعن والوقیعة فی شأن علماء الامة واعلم ان السجزی الذی رد علیه امام الحرمین هو عثمان بن سعید السجزی الدارمی مؤلف النقض علی المریسی المتوفی ۲۸۲ھ وهذا الدارمی غیر الامام الدارمی المعروف صاحب السنن فانه هو عبد الله بن عبد الرحمن المتوفی ۲۵۵ھ وهو من مشائخ مسلم

ع۱ وهو الملک الناصر محمد بن قلاوون امر بحبسه بمصر ای ترال بقلعة والقاق علماء المذاهب الاربعة علی خلافه والتفصیل بیلی فی کتاب دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلک الی السید الجلیل الامام احمد رحمه الله للشیخ تقی الدین الحصنی الدمشقی المتوفی ۸۲۹ھ وهو کتاب مطبوع فلیراجع الیه۔

ذكر الفرق الاسلامية

قال ابن حزم فى كتاب الملل والنحل فرق المقرين بملة الاسلام خمس اهل السنة[1] ثم المعتزلة[2] ومنهم القدرية ثم المرجئة[3] ومنهم الجهمية والكرامية ثم الرافضة[4] ومنهم الشيعة ثم الخوارج[5] ومنهم الازارقة والاباضية ثم افترقوا فرقا كثيرة واما الكلام فيما يوصف الله به فمشترك بين الفرق الخمسة من مثبت لها ونافٍ فرأس النفاة المعتزلة والجهمية فقد بالغوا فى ذلك حتى كادوا يبطلون ورأس المشبتة مقاتل[6] بن سليمان ومن تبعه من الرافضة والكرامية فانهم بالغوا فى ذلك حتى شبهوا الله تعالى بخلقه - تعالى الله وسبحانه عن اقوالهم علوا كبيرا - ونظير هذا التباين قول الجهمية ان العبد لا قدرة له اصلا وقول القدرية ان العبد يخلق فعل نفسه (قلت) وقد افرد البخاري خلق افعال العباد فى تصنيف وذكر منه هنا اشياء بعد فراغه مما يتعلق بالجهمية كذا فى الفتح ص٢٩٢ ج١٣ مختصرا -

فالمعطلة والمشبهة على طرفى نقيض - المعطلة ينكرون الصفات ويزعمونه توحيدا ويقولون ان اثبات الصفات شرك وتعطيل البارى تعالى عن الصفات الذاتية والمعنوية وعن الاسماء والاحكام هو مذهب الالهيين من الفلاسفة فانهم قالوا واجب الوجود لذاته واحد من كل وجه فلا صفة ولا حال - انظر ص١٢٧ وص١٨١ من نهاية الاقدام للشهرستانى"

(والمشبهة) على صيغة اسم الفاعل من التشبيه فرقة من الفرق المقرين بملة الاسلام - شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالحادث ولاجل ذلك جعلت فرقة واحدة قائلة بالتشبيه وان اختلفوا فى طريقه فمنهم غلاة قائلون بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول فى الاجسام وهم غلاة الشيعة كالسبائية والمغيرية والهشامية ومنهم مشبهة الحشوية قالوا هو جسم لا كالاجسام وله الاعضاء والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين حتى نقل عن بعضهم انه قال اعفونى عن اللحية والفرج وسلونى عما سواه سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ومنهم مشبهة الكرامية واقوالهم فى التشبيه متعددة لا تنتهى الى من يعبأ به فلنقتصر على ما قال زعيمهم وهو ان الله تعالى على العرش من جهة العلو مماسة له عن الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا ايملأ العرش املا بملأه بل يكون على بعضه ونحو ذلك كذا فى كشاف اصطلاحات الفنون فى باب التشبيه ص٨٠٥ -

قال المحقق الدوانى - المشبهة[1] (اقسام) منهم من قال انه (تعالى) جسم[2] حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم

---

[1] المشبهة قوم يشبهون الخالق بخلقه فى الصورة نبراس ص١٨١ [2] قد فصل الامام ابو الحسن الاشعرى الكلام على اقاويل المجسمة ونحن نذكر شيئا منه فقال اختلفت المجسمة فيما بينهم فى التجسيم وهل للبارى تعالى قدر من الاقدار فقال هشام بن الحكم ان الله جسم محدود عريض عميق طويل طوله مثل عرضه وعرضه مثل عمقه نور ساطع له قدر من الاقدار فى مكان دون مكان كالسبيكة الصافية يتلالا كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها - ومنهم من قال هو جسم لا كالاجسام ومنهم من قال انه على العرش مماس له ومنهم من قال ان الله جسم وانه جثة على صورة الانسان لحم ودم وشعر وعظم له جوارح واعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه - الى آخر ما حكى عن فرقائهم مقالات الاسلاميين ص٢٥٧ ج١ - وانظر كتاب الفرق بين الفرق للاستاذ عبد القاهر البغدادى من ص٢٢٥ الى ص٢٣٠ فقد بين مذاهب المشبهة ونقلها تفصيلا حسنا -

انه مركب من لحم ودم وقال بعضهم هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء طوله سبعة اشبار بشبر نفسه ومنهم من يقول انه على صورة انسان فمنهم من قال انه شاب امرد جعد قطط ومنهم من قال انه شيخ اشمط الرأس ومنهم من قال هو في جهة الفوق ومماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة وتبدل الجهات ويئط العرش تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر اربع اصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له وبعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ولم يستنكف هذا القائل عن جعل غير المتناهي محصورا بين حاصرين ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى احيازها وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه حتى لا يبقى من الجسم الا اسم الجسم وفاي داع اذا الى اطلاق هذا الاسم عليه تعالى مع ايهامه النقص في حقه سبحانه وعدم ورود الاذن به من الشارع) واكثر المجسمة هم الظاهريون المتبعون لظواهر الكتاب والسنة واكثرهم المحدثون ولابن تيمية واصحابه ميل عظيم الى اثبات الجهة ومبالغة في القدح في نفيها كذا في شرح العقائد العضدية للمحقق الدواني المطبوع مع شرح الكلنبوي انظر ص١٦٢ -

وقال المولى المرجاني في حاشيته على الكتاب المذكور - وقد عم هذا الداء المتأخرين من اصحاب احمد بن حنبل رح سوى طائفة يسيرة منهم الشيخ ابو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي رحمه الله ومتابعيه وقليل ما هم - اهـ

قال الشيخ ابن العربي في الفتوحات العجب من هذه الطائفة (التي تدعي اتباع الكتاب والسنة) انهم تركوا النص الصريح وهو قوله تعالى ليس كمثله شيء - وعملوا بالنصوص المحتملة - اهـ كذا في حاشية الشيخ عبد الحكيم السيالكوتي على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية ص١٦٨ - فان قولهم نجري الامر على الظاهر المتعارف وقولهم لا كما يعقل امران متناقضان فان النصوص ان اجريت على الظاهر فظاهر الساق في قوله تعالى يوم يكشف عن ساق هو العضو المشتمل على الجلد واللحم والعظم والعصب والمخ فان اخذت بهذا الظاهر والتزمت بالاقرار بهذه الاعضاء فهو كفر وان لم يمكنك الاخذ بها فاين الاخذ بالظاهر الست قد تركت الظاهر وعلمت تقدس الرب تعالى عما يوهم الظاهر فكيف يكون اخذا بالظاهر - انظر ص١١١ ج٢ من الاتحاف شرح الاحياء -

حُكم المجسّمة والمشبّهة

اعلم ان القول بانه تعالى جسم كسائر الاجسام كفر ومن قال انه جسم لا كالاجسام فقيل انه مبتدع تعالى الله عن اتصافه بالجسمية والمكان فقد كان ولا شيء معه وهو الان على ما عليه كان كذا في نثر اللآلي على نظم الامالي ص٥٣ - وكذا المشبهة وهم اصناف وحُكمُ كل منها على حسب زعمه ومعتقده في التشبيه والله سبحانه وتعالى اعلم ولا يخفى على اهل العلم ان الكتاب والسنة مملوء ان باثبات التنزيه ونفي التشبيه وعقيدة التنزيه هي العقيدة المتوارثة بين المسلمين وبها جاءت شرائع الانبياء والمرسلين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين -

الحشوية من هُم

قال الخفاجي في حاشيته على تفسير البيضاوي الحشوية بسكون الشين وفتحها قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا الى التجسيم وغيره وهم من الفرق الضالة قال السبكي في شرح اصول ابن الحاجب الحشوية طائفة ضلوا عن سواء السبيل وعميت

الصارهم يجرون آيات الله على ظاهرها ويعتقدون انه المراد سموا بذلك لانهم كانوا فى حلقة الحسن البصرى فوجدهم يتكلمون كلاما فقال ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة فنسبوا الى حشا فهم حَشَوِيّة بفتح الشين وقيل سموا بذلك لان منهم المجسمة او هم هم والجسم حشو فعلى هذا القياس فيه الحَشْوِيّة بسكون الشين نسبة الى الحشو وقيل المراد بالحشوية طائفة لا يرون البحث فى آيات الصفات التى يتعذر اجراءها على ظاهرها بل يؤمنون بما اراده الله مع جزمهم بان الظاهر غير مراد ويفوضون التاويل الى الله تعالى وعلى هذا فاطلاق الحشوية عليهم غير مستحسن لانه مذهب السلف. اهـ

كذا فى حاشية الخفاجى على تفسير البيضاوى فى تفسير قوله تعالى والذين كفروا وكذبوا بآياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ص ١٤٣ ج ٢

قلت) كتب السادة المتكلمين مملوءة بالرد على الحشوية فمرادهم بالحشوية الطائفة المدعية بالكتاب والسنة الجامدة على الظاهرية القائلة باجراء الصفات على ظاهرها مع الجزم بان المراد به هو الظاهر المتبادر على مقتضى العرف مثل حملهم الاستواء على الجلوس الحسى والاستقرار والتمكن وليس هذا مذهب السلف اصلا كما قد علمت فانهم يفوضون مراده الى الله عز وجل مع جزمهم بان الظاهر المتبادر غير مراد قطعا وحاشاهم ان يحملوا النصوص على المعنى المتعارف فافهم ذلك واستقم واعلم ان ما ياتى به هؤلاء الحشوية من التفسير هو من اللغو الذى لا يلتفت اليه ومن الحشو الذى لا يعول عليه فاين هؤلاء الحشوية المتلفظون بالحشو والسقط والآخذون بظاهر من القول من غير تدبر من السلف الصالحين الراسخين فى العلم المفهمين من الله. والمنعمين بالعلم اللدنى ونور الفهم فان مذهبهم فى المتشابهات تلاوتها والايمان بها والسكوت عليها وترك الخوض فى معناها والامام البيهقى فى كتاب الاسماء والصفات من اوله الى آخره سلك مسلك اهل النظر وائمة الكلام وتحاشى عن الحشوية والمجسمة والمشبهة واكثر النقل فى كتابه الذى هو عجيب العجاب عن الامام الخطابى وابى الحسن الطبرى وابن فورك والحليمى وابى اسحاق الاسفرائينى والاستاذ عبد القاهر البغدادى وغيرهم من اهل النظر والبصر وان كنت فى شك مما قدمت فانظر كتاب تبيين كذب المفترى فيما نسب الى الامام ابى الحسن الاشعرى للحافظ الشام ناصر السنة حجة الاسلام الشيخ ابى القاسم على بن الحسن ابن عساكر المتوفى سنة ٥٧١ھ تجد فيه شفاء علالتك ورواء غلتك وقد قيل فى كتابه هذا كل سنى لا يكون عنده كتاب التبيين لابن عساكر فليس من امر نفسه على بصيرة - كما فى الطبقات الكبرى -

قال الشيخ الحافظ ابو الفرج عبد الرحمن بن على ابن الجوزى الصديقى البكرى الحنبلى المتوفى ببغداد سنة ٥٩٧ھ رحمه الله تعالى فى مقدمة كتابه - دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة ممن ينتحل مذهب الامام احمد رضى الله عنه - اعلم - وفقك الله تعالى انى لما تتبعت مذهب الامام رحمه الله تعالى رأيت الرجل كبير القدر فى العلوم قد بالغ النظر فى علوم الفقه ومذاهب القدماء حتى لا تأتى مسئلة الا وله فيها نص او تنبيه لكنه على طريق السلف فلم يصنف الا المنقول (الى ان قال) ورأيت من اصحابنا من تكلم فى الاصول بما لا يصلح وانتدب للتصنيف ثلاثة

علىٰ وهو كتاب بديع فى اثبات التنزيه وفى الرد على اهل التشبيه حجة على من سايرهم من الحنابلة والحشوية الذين يبالغون فى حمل الاحاديث على ظاهرها۔

ابو عبد الله بن حامد وصاحبه القاضی ابو یعلی وابن الزاغونی فصنفوا کتبا شانوا بها المذهب (مذهب الامام احمد) ورأیتهم قد نزلوا الی مرتبة العوام فحملوا الصفات علی مقتضی الحس فسمعوا ان الله سبحانه خلق آدم علی صورته فاثبتوا له صورة ووجها زائدا علی الذات وعینین وفما ولهوات واضراسا واضواء لوجهه هی السبحات ویدین واصابع وکفا وخنصر وابهاما وصدرا وفخذا وساقین ورجلین وقالوا ما سمعنا بذکر الرأس وقالوا یجوز ان یمس ویمس ویدنی العبد من ذاته وقال بعضهم ویتنفس ثم انهم یرضون العوام بقولهم لا کما یعقل۔ وقد اخذوا بالظاهر فی الاسماء والصفات فسموها بالصفات تسمیة مبتدعة لا دلیل لهم فی ذلک من النقل ولا من العقل ولم یلتفتوا الی النصوص الصارفة عن الظواهر الی المعانی الواجبة لله تعالی ولا الی الغاء ما توجبه الظواهر من سمات الحدث ولم یقنعوا بان یقولوا صفة فعل حتی قالوا صفة ذات ثم لما اثبتوا انها صفات قالوا لا نحملها علی توجیه اللغة مثل ید علی نعمة وقدرة ولا مجیئ واتیان علی معنی بر ولطف ولا ساق علی شدة بل قالوا نحملها علی ظواهرها المتعارفة والظاهر هو المعهود من نعوت الآدمیین والشیئ انما یحمل علی حقیقته اذا امکن فان صرف صارف حمل علی المجاز ثم یتحرجون من التشبیه ویأنفون من اضافته الیهم ویقولون نحن اهل السنة وکلامهم صریح فی التشبیه وقد تبعهم خلق من العوام وقد نصحت التابع والمتبوع فقلت لهم۔ یا اصحابنا انتم اصحاب نقل واتباع وامامکم الاکبر الامام احمد بن حنبل وهو یقول تحت السیاط۔ کیف اقول ما لم یقل فایاکم ان تبتدعوا فی مذهبه ما لیس منه ثم قلتم فی الاحادیث تحمل علی ظاهرها فظاهر القدم الجارحة فانه لما قیل فی عیسی علیه الصلاة والسلام روح الله۔ اعتقدت النصاری لعنهم الله تعالی ان لله صفة هی روح ولجت فی مریم۔ ومن قال استوی بذاته المقدسة فقد اجراه سبحانه مجری الحسیات وینبغی ان لا یهمل ما یثبت به الاصل وهو العقل فانا به عرفنا الله تعالی وحکمنا له بالقدم۔ فلو انکم قلتم نقرأ الاحادیث ونسکت لما انکر احد علیکم۔ انما حملکم ایاها علی الظاهر قبیح فلا تدخلوا فی مذهب

---

[1] هو شیخ الحنابلة ابو عبد الله الحسن بن حامد بن علی البغدادی الوراق المتوفی سنة ثلاث واربعمائة کان من اکبر مصنفیهم له شرح اصول الدین فیه طامات سیورد المصنف (ابن الجوزی) بعضها ویردها ولد به تخرج القاضی ابو یعلی الحنبلی

[2] هو القاضی ابو یعلی محمد بن الحسین بن محمد بن خلف بن الفراء الحنبلی المتوفی سنة ثمان وخمسین واربعمائة وفیه یقول ابو محمد التمیمی ما معناه لقد شان ابو یعلی الحنابلة شینا لا یغسله ماء البحار علی ما نقله ابن الاثیر وابو الفداء۔

[3] هو ابو الحسن علی بن عبید الله بن نصر الزاغونی الحنبلی المتوفی سنة سبع وعشرین وخمسمائة وهو من مشائخ المصنف (ابن الجوزی) وله فی کتاب الایضاح من غرائب التشبیه ما یحار فیه النبیه۔ [4] لما سئل الامام احمد عن احادیث النزول والرؤیة ووضع القدم ونحوها قال نؤمن بها ونصدق بها ولا کیف ولا معنی۔ وقال ایضا لو مرسألوه عن الاستواء استوی علی العرش کیف شاء وکما شاء بلا حد ولا صفة یبلغها واصف علی ما ذکره الخلال فی السنة بسنده الی حنبل عن عمه الامام احمد وهذا تفویض وتنزیه کما هو مذهب السلف وربما اول فی بعض المواضع کما قال ابن حزم الظاهری قد روینا عن الامام احمد انه قال وجاء ربک انما معناه وجاء امر ربک اه

وهذا تاویل وتنزیه

کما هو مذهب الخلف

هذا الرجل الصالح (السلفي (الامام احمد بن حنبل) ما ليس منه فلقد كسيتم هذا المذهب شيناً قبيحاً حتى صار لا يقال عن حنبلي الا مجسم ثم زينتم مذهبكم ايضاً بالعصبية ليزيد بن معاوية وقد علمتم ان صاحب المذهب (اى الامام احمد) اجاز لعنته وقد كان ابو محمد التميمي يقول فے بعض ائمتكم (وهو القاضي ابو يعلى المتقدم) لقد شان المذهب شيناً قبيحاً لا يغسل الى يوم القيامة (فصل) وقد وقع غلط المصنفين الذين ذكرتهم فى سبعة اوجه اولها انهم سمّوا الاخبار اخبار صفات وانما هى اضافات وليس كل مضاف صفة فانه تعالىٰ قال ونفخت فيه من روحى وليس لله صفة تسمى روحا فقد ابتدع من سمى المضاف صفة (والثانى) انهم قالوا هذه الاحاديث من المتشابه الذى لا يعلمه الا الله تعالےٰ ثم قالوا نحملها علےٰ ظواهرها فوا عجبا ما لا يعلمه الا الله تعالےٰ اى ظاهر له وهل ظاهر الاستواء الا القعود وظاهر النزول الا الانتقال۔ (والثالث) انهم اثبتوا لله سبحانه وتعالےٰ صفات وصفات الحق جل جلاله لا تثبت الا بما تثبت به الذات من الادلة القطعية (والرابع) انهم لم يفرقوا فے الاثبات بين خبر مشهور (كقوله صلے الله عليه وسلم ينزل تعالىٰ الى السماء الدنيا) وبين حديث لا يصح كقوله رأيت ربى فى احسن صورة بل اثبتوا بهذا صفة وبهذا صفة (والخامس) انهم لم يفرقوا بين حديث مرفوع الى النبى صلے الله عليه وسلم وبين حديث موقوف علے صحابى او تابعى فاثبتوا بهذا ما اثبتوا بهذا (والسادس) انهم تأولوا بعض الالفاظ فے موضع ولم يتأولوها فى موضع كقوله ومن اتانى يمشى اتيته هرولة قالوا ضرب مثلا للانعام (والسابع) انهم حملوا الاحاديث علے مقتضى الحس فقالوا ينزل بذاته وينتقل ويتحول ثم قالوا لا نعقل فغالطوا من يسمع وكابروا الحس والعقل فحملوا الاحاديث علے الحسيات فرأيت الرد عليهم لازما لئلا ينسب الامام احمد الى ذلك واذا سكتُّ نسبتُ الى اعتقادى ذلك ولا يهولنى امر يعظم فے النفوس لان العمل علے الدليل وخصوصا فى معرفة الحق سبحانه وتعالےٰ انتهى كلامه فى مقدمة كتابه دفع شبهة التشبيه من ص٣ الى ص٩۔

فكتاب ابن الجوزى هذا الكتاب لطيف جدا فى الرد علے المجسمة عامةً وعلے الحشوية الجامدين علے ظواهر الالفاظ المنتسبين الى الامام احمد خاصةً وقال ابن الجوزى فى آخر كتابه هذا ولما علم بكتابى هذا جماعة من الجهال لم يعجبهم لانهم الفوا كلام رؤسائهم المجسمة فقالوا ليس هذا المذهب قلت ليس مذهبكم ولا مذهب من قلدتم من اشياخكم فقد نزهت مذهب الامام احمد ونفيت عنه كذب المنقولات وهذيان المقولات غير مقلد فيما اعتقدته وكيف انزلت بهرجا وانا الناقد ۔ ثم ختم كتابه هذا بقصيدة طويلة نذكر منها هذه الابيات۔

ولما نظرت فے المذاهب كلها ؛ طلبت للاسلم فى الصواب وما اغلو

فالفيت عند السبر قول ابن حنبل ؛ يزيد علے كل المذاهب بل يعلو

وكل الذى قد قاله فمشيد ؛ بنقل صحيح والحديث هو الاصل

ومن مذهبه ان لا يشبّه ربه ؛ ويتبع فى التسليم من قد مضى قبل

وجاءت اقوام يدعون تمذهبا ؛ بمذهبه ما كل فرع له اصل

ومالوا الى التشبيه اخذا بصورة ؛ لشئ نقلوه فے الصفات وهم غفل

وقالوا الذى قلنا لمذهب احمد ؛ فمال الى تصديقهم من به جهل

فقد فضحوا ذاك الامام بجهلهم ؛ ومذهبه التنزيه لكنهم اختلوا

لعمرى لقد ادركت منهم مشايخا ؛ واكثر من ادركته ماله عقل

وما زلت اجلو عنهم كل خلة ؛ من الاعتقاد الردى كے يجمع الشمل (ر د الله حاله ولقد علم)

وقد وجد فی نسخۃ فی آخر کتاب تبیین کذب المفتری فیما نسب الی الامام ابی الحسن الاشعری ۔
ھذہ الابیات ۔

قل للمشبھۃ الذین تجاوزوا ✧ حجج العقول بکل قول منکر
یا ویلکم تستثمر صفات الھکم ✧ بصفاتکم ھذا قیاس الاخسر
ایقاس صانع صنعۃ بصنیعہ ✧ ایقاس کاتب اسطر بالاسطر
ھیہات یشبہ صانع لصنیعہ ✧ ھیہات تشبہ صورۃ لمصور
ھذا المحال ومن یقول بقولہ ✧ فھو الکفور علی جھنم مجتری
من قال ان اللہ یشبہ خلقہ ✧ کانت مقالتہ مقالۃ مفتری
او قال انی فی التکلم مثلہ ✧ فھو الکفور بلامحالۃ فاحذر
وکلامہ نتلوہ فی الفاظنا ✧ من غیر تشبیہ الالہ الاکبر
لولا تیسرہ علی الفاظنا ✧ لم نستطع نتلوہ غیر میسر
للہ سمع لا کاسماع الوری ✧ وید وعین لاکعین المحجر
حتما برأہ المؤمنون ولیس ذا ✧ جسم ولا عرض ولا بالجوھر
وکذا کلام اللہ لیس کلفظنا ✧ فافھم مقالی فی الصفات وفکر

ص۴۳۲ من کتاب تبیین کذب المفتری وھذہ الصفحۃ آخر صفحات ھذا الکتاب المستطاب

فائدۃ

قال اللہ عز وجل ۔ لیس کمثلہ شیٔ وھو السمیع البصیر قال الامام البیہقی العرب اذا ارادت التاکید فی اثبات المشبہ کررت حرف التشبیہ وجمعت بین اسم التشبیہ وحرف التشبیہ فقالت ھذا کمثل ھذا ۔ فلما اراد اللہ سبحانہ ان ینفی التشبیہ علی آکد مایکون من النفی جمع فی قرٍاءتنا بین حرف التشبیہ واسم التشبیہ حتی یکون النفی مؤکدا علی ابلغ وجہ ۔ کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۲۷۵ ۔

باب ما جاء فی دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم امتہ الی توحید اللہ تبارک وتعالیٰ

ای فی بیان ما جاء من الاخبار فی دعوۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم امتہ الی التوحید ای اعتقاد ان اللہ تعالی منفرد بذاتہ وصفاتہ لا نظیر لہ ولاشبیہ وانہ تعالی موصوف باسماءہ الحسنی وصفاتہ العلی بلا تشبیہ ولاتمثیل ولانفی ولاتعطیل والمقصود بھذا الباب بیان ان اول واجب ھو معرفۃ التوحید وکیف وان امتثال الاوامر والنواھی لایمکن الابعد معرفۃ الآمر والناھی والتوحید اول ما دعا الیہ الرسل علیھم الصلاۃ والسلام وقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمعاذ حین بعثہ الی الیمن فلیکن اول ماتدعوھم الیہ الاقرار
بعبودیۃ الحق
سبحانہ
وربوبیتہ

جماع معانی اسماء الرب جل ذکرہ

ذکر الحلیمی (فی شعب الایمان) فیما یجب اعتقادہ والاقرار بہ فی الباری سبحانہ عدۃ اشیاء (احدھا) اثبات الباری جل جلالہ لتقع بہ مفارقۃ التعطیل (والثانی) اثبات وحدانیتہ لتقع بہ البراءۃ عن الشرک (والثالث) اثبات انہ لیس بجوھر ولا عرض لیقع بہ البراءۃ من التشبیہ (والرابع) اثبات ان وجود کل ما سواہ کان من قبل ابداعہ لہ واختراعہ ایاہ لتقع بہ البراءۃ من قول من یقول بالعلۃ والمعلول۔ (والخامس) اثبات انہ مدبر ما ابدع ومصرفہ علی ما یشاء لتقع بہ البراءۃ من قول القائلین بالطبائع او بتدبیر الکواکب او تدبیر الملائکۃ قال ثم ان اسماء اللہ تعالیٰ جدہ التی ورد بہا الکتاب والسنۃ واجمع العلماء علی تسمیتہ بہا منقسمۃ بین العقائد الخمس فیلحق بکل واحدۃ منھن بعضہا وقد یکون منہا ما یلتحق بمعنیین ویدخل فی بابین او اکثر وھذا شرح ذلک وتفصیلہ۔ کذا فی کتاب الاسماء والصفات للبیہقی صـ ۵

باب قول اللہ تبارک وتعالیٰ قل ادعوا اللہ او ادعوا الرحمن ایا ما تدعوا فلہ الاسماء الحسنیٰ

وقال تعالیٰ وللہ الاسماء الحسنی وقال تعالیٰ فاذکروا اسم اللہ علیہ۔ وقال تعالیٰ لہ الاسماء الحسنیٰ۔ والغرض من ھذا الباب اثبات الصفات للہ تعالیٰ وانہ موصوف بالصفات الذاتیۃ والفعلیۃ فان الاسماء بلغۃ العرب صفات ففی اثبات اسماءہ اثبات صفاتہ۔ وقدّم اسم اللہ علی سائر الاسماء لانہ الاسم الاعظم ومعناہ انہ المستحق للعبادۃ الذی تتحیر القلوب فی عظمتہ وتعجز عن بلوغ کنہ جلالہ ثم ذکر بعدہ اسم الرحمن الرحیم لان الرحمن لا یطلق علی غیرہ تعالیٰ مثل اسم اللہ فالمقصود من ذکر اسم الجلالۃ اثبات صفۃ الالوھیۃ ومن ذکر الرحمن والرحیم اثبات صفۃ الرحمۃ وھی من صفات الذات والمراد برحمتہ ارادۃ نفع من سبق فی علمہ انہ ینفعہ واما الرحمۃ بمعنی افاضۃ الاحسان فہی من صفات الفعل قال صدر الاسلام البزدوی قال اھل السنۃ والجماعۃ ان للہ تعالیٰ صفات وھی العلم والحیاۃ والقدرۃ والقوۃ ونحوھا وقالت المعتزلۃ باجمعہم لیس للہ تعالیٰ صفات وقالوا انہ حی لذاتہ عالم لذاتہ قادر لذاتہ فھذہ مسئلۃ عظیمۃ بیننا وبین المعتزلۃ وشبہتہم فی ھذہ المسئلۃ انا لو قلنا بالصفات للہ تعالیٰ صرنا قائلین بالقدماء او صرنا قائلین بان اللہ تعالیٰ محل الحوادث لان الصفات اما ان تکون قدیمۃ او حادثۃ فان کانت قدیمۃ فھو القول بالقدماء وان کانت حادثۃ یصیر اللہ تعالیٰ محلا لحلول الحوادث وکلا القولین باطل فیجب ان یمتنع القول وسموا انفسہم اھل التوحید لنفیہم الصفات وحسبوا انہ توحید وضدہ شرک ولیس کذلک بل نفی الصفات اصلا انکار للصانع اھ کذا فی اصول الدین صـ ۳۴ و ۳۵۔ وحاصلہ ان السبب الداعی للمعتزلۃ الی ھذا القول اعتقادھم ان وصف اللہ سبحانہ بصفات قدیمۃ قائمۃ بذاتہا یفضی الی القول بتعدد القدماء وھو شرک ولذلک ذھبت المعتزلۃ الی نفی الصفات القائمۃ بذاتہ تعالیٰ کالعلم والقدرۃ والارادۃ والسمع والبصر وغیرھا من الصفات المذکورۃ فی القرآن فقالوا مثلا ان اللہ عالم لذاتہ قادر لذاتہ حی لذاتہ لا بعلم وقدرۃ وحیاۃ ونحوھا من صفات قدیمۃ قائمۃ بذاتہ تعالیٰ لانہ لو شارکتہ سبحانہ ھذہ الصفات فی القدم والازلیۃ لشارکتہ فی الالوھیۃ وھذا عین الشرک ولا یخفی علی من لہ نظر وبصر ان القول بنفی الصفات عن الذات الالٰہیۃ ھو فی الحقیقۃ تعطیل لمعنی الالوھیۃ عن الصفات الکمالیۃ قال صدر الاسلام البزدوی فان قالوا ان معنی قولنا انہ عالم لذاتہ ای ذاتہ علم[1] من غیر معنی قائم بہ فنقول وان کان کذلک لکن ھذا یوجب ان یکون ذاتہ علما علی ان العالم بلا علم

[1] لہ وفی نسخۃ: عالم

كالعاقل بلا عقل والمتحرك بلا حركة والابيض بلا بياض والقاعد بلا قعود وذلك باطل وفيه انكار كونه عالما. فان قالوا وهو سؤال النظام انا لا نقول انه عالم حقيقة بل نعني به انه ليس بجاهل واذا لم يكن عالما حقيقة فلا يجب ان يكون له العلم فنقول. الله تعالى سمى نفسه عليما خبيرا في مواضع كثيرة وكذلك الافاعيل العجيبة لا توجد الا من عالم ولان كل ذات لا يكون عالما يكون جاهلا وكل ذات لا يكون جاهلا يكون عالما. والدليل على ان لله صفات ان الله تعالى جعل لنفسه صفات في كتابه فقال ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين. وقال. هو اشد منهم قوة جعل لنفسه القوة وقال ولله العزة ولرسوله. وقال ولا يحيطون بشيء من علمه. وقال انزله بعلمه فاثبت لنفسه العلم والعزة والجواب عن شبهتهم ان الصفات ليست غير الله تعالى لان الغيرين موجودان يتصور قيام احدهما بدون الآخر قال الله تعالى صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين. جعل الكفار غير المسلمين ويتصور قيام المسلمين بدون الكفار ولا يتصور ذات الله تعالى بدون العلم والقدرة. ولا علم ولا قدرة بلا ذات وكذلك سائر الصفات فلم يثبت الغيرية واذا لم يكن الصفات غير الله تعالى ولا الصفات اغيار لم يكن هذا قولا بالقدماء بل يكون قولا بقديم واحد. كذا في اصول الدين ص٣٥ مختصرا.

بَابُ قول الله تعالى انى انا الرزاق ذو القوة المتين

المقصود منه اثبات صفة القوة والترزيق لله تعالى وان العالم كله مفتقر في وجوده وبقاءه الى رزقه فكل ذرة من ذرات الوجود يدعو الرزاق قائلا. رب انى لما انزلت الى من خير فقير فان الرزق هو قوام المعاش والحياة قال الحليمي الرزاق هو الرزاق رزقا بعد رزق والمكثر الموسع له وقال الخطابي. الرزاق هو المتكفل بالرزق والقائم على كل نفس بما يقيمها من قوتها قال ابن بطال تضمن هذا الباب صفتين لله تعالى صفة ذات وصفة فعل فالرزق فعل من افعاله تعالى فهو من صفات فعله والقوة من صفات الذات وهي بمعنى القدرة. (ف)

قال الامام البيهقي قال ابو سليمان القوى قد يكون بمعنى القادر وقد يكون معناه التام القوة والذي لا يستند اليه عجز في حالة من الاحوال والمتين بمعنى القوى وهو في اللغة الثابت الصحيح وقال الحليمي المتين هو الذي لا تتناقص قوته فيهن ويفتر اذا كان يحدث ما يحدث في غيره لا في نفسه وكان التغير لا يجوز عليه والمعنى في وصفه بالقوة والمتانة انه القادر البليغ الاقتدار كذا في كتاب الاسماء والصفات ص٤٣ ولا يبعد ان يكون مراد البخاري بهذه الترجمة الاشارة الى ان ارزاق العباد وجميع الحيوان من الله تعالى فلا رزاق الا الله حلالا كان او حراما. وقد اجمع المسلمون على اطلاق القول لا رازق الا الله كما اجمعوا على انه لا خالق الا الله وقد شهدت بذلك آيات التنزيل قال الله عز وجل ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين. وقال تعالى ان الله لقوى عزيز. وقال تعالى اولم يروا ان الله الذي خلقهم هو اشد منهم قوة. وقال الله عز وجل والسماء بنيناها بايد. اى بقوة قال البيهقي

القوى التام القدرة لا ينسب اليه عجز في حالة من الاحوال

ويرجع معناه الى القدرة وقال الحليمي

القادر معناه انه لا يعجزه

شيء بل يستتب

له ما يريده.

باب قول الله تعالیٰ عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احداً الخ

المقصود منه اثبات صفة علم الغیب وهو انه تعالیٰ عالم الغیب والشهادة وانه الظاهر والباطن وان علمه قدیم یتعلق بکل معلوم علی حقیقة وفیه رد علی المعتزلة حیث قالوا انه عالم بلا علم فان قوله تعالیٰ انزله بعلمه حجة قاطعة فی اثبات العلم لله تعالیٰ علی رغم انف المعتزلی وقد اجمع اهل الحق علی ان علم الله تعالیٰ صفة قدیمة قائمة بذاته تعالیٰ متعلقة فی الازل بجمیع المعلومات کلیاتها وجزئیاتها علی وجه الاحاطة علی ما هی به وذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحکم الی اثبات علوم حادثة للرب تعالیٰ بعدد تعدد المعلومات التی تجددت وذهب قوم من الفلاسفة الی انه تعالیٰ یعلم الکلیات دون الجزئیات انظر نهایة الاقدام للامام الشهرستانی من ص۲۱۵ الیٰ ص۲۳۷

نقد فصّل الکلام علی مسئلة العلم الازلی لله سبحانه وتعالیٰ قال الحلیمی معنی العالم انه مدرک الاشیاء علی ما هی به والعلام معناه العالم باصناف المعلومات علی تفاوتها فهو یعلم الموجود ویعلم ما هو کائن وانه اذا کان کیف یکون اھ۔ والدلیل علی علمه تعالیٰ من جهة العقل صدور الافعال الحکمیة المتقنة الواقعة علی احسن ترتیب ونظام واحکام واتقان وذلک لا یحصل الا من عالم بها ومن جوّز صدور خط معلوم منظوم مرتب من غیر عالم بالخط کان عن المعقول خارجا وفی عمل الجهل والجا وقال الامام البیهقی بعد ان ذکر الآیات والاحادیث الواردة فی علمه تعالیٰ کان ابواسحاق الاسفراینی یقول معنی العلیم یعلم جمیع المعلومات ومن اسامی صفات الذات ما هو للعلم منها الخبیر ومعنی الخبیر یعلم ما یکون قبل ان یکون ومعنی الشهید یعلم الغائب کما یعلم الحاضر ومعنی المحصی لا تشغله الکثرة عن العلم۔ اھ وقال الحلیمی معنی الحکیم الذی لا یقول ولا یفعل الا الصواب وانما ینبغی ان یوصف الحق سبحانه بذلک لان افعاله سدیدة وصنعه متقن ولا یظهر الفعل المتقن السدید الا من حکیم کما لا یظهر الفعل علی وجه الاختیار الا من حیّ حتی قادر کتاب الاسماء ص۱۵ وص۱۱

والحافظ یختص بانه لا ینسی ما علم والمحصی یختص بانه لا تشغله الکثرة عن العلم ویقرب منه اسم الحسیب کما قال تعالیٰ وکفی بالله حسیبا قال الحلیمی معناه المدرک للاجزاء والمقادیر التی یعلم العباد امثالها بالحساب من غیر ان یحسب لان الحاسب یدرک الاجزاء شیئا فشیئا ویعلم الجملة عند انتهاء حسابه والله لا یتوقف علمه بشیء علی امر یکون وحال یحدث وقد قیل الحسیب هو الکافی فعیل بمعنی مفعل تقول العرب نزلت بفلان فاکرمنی واحسبنی ای اعطانی ما کفانی حتی قلت حسبی کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۴۷

باب قول الله تعالیٰ السلام المؤمن

ای هو اسم من اسمائه تعالیٰ والمقصود منه بیان ان من اسمائه تعالیٰ السلام والمؤمن کما جاء ذکرهما فی آخر سورة الحشر۔ والسلام ان کان بمعنی السالم من العیوب والنقائص فهو من صفات التنزیه وان کان بمعنی معطی السلامة للخلق فهو من صفات الفعل وهو المناسب لقوله المؤمن فان المؤمن فی الاصل من یجعل غیره آمنا فهی صفة فعل لا صفة ذات والمعنی انه آمن خلقه من ظلمه وآمن عباده

من ان تخیب ظنونہم و آمالہم فی ما وعدھم بہ ربہم تعالے۔ وقیل المؤمن۔ المصدق رسلہ بخلق المعجزۃ
وقال الحلیمی معناہ المصدق لانہ اذا وعد صدق وعدہ ولعل غرض المصنفؒ اثبات الاسماء المذکورۃ
فی آیۃ الحشر لا اثبات السلام والمؤمن فقط ۔

ذکر اسم السُّبُّوح والقُدُّوس

ومما یناسب المقام ذکر اسم السبوح والقدوس کما ورد انہ صلے اللہ علیہ وسلم کان یقول
فی رکوعہ سبوح قدوس رب الملائکۃ والروح قال الحلیمی فی معنی السبوح انہ المنزہ عن المعایب
والصفات التی تعتور المحدثین من ناحیۃ الحدوث۔ والتسبیح التنزیہ والقدوس معناہ الممدوح
بالفضائل والمحاسن والتسبیح موجود فے ضمن التقدیس والتقدیس موجود فی ضمن التسبیح لان نفی المذام
اثبات للمدائح کقولہ لنا لا شریک لہ اثبات انہ واحد احد وکقولنا لا یعجزہ شئ اثبات انہ قادر قوی
وکقولنا انہ لا یظلم احد اثبات انہ عدل فے حکمہ واثبات المدائح لہ نفی للمذام عنہ کقولنا انہ عالم
نفی للجہل عنہ وکقولنا انہ قادر نفی للعجز وقد جمع اللہ تبارک وتعالے بینہما فی سورۃ الاخلاص فقال عز
اسمہ فقال قل ھو اللہ احد اللہ الصمد فہذا تقدیس ثم قال لم یلد ولم یولد ولم یکن لہ کفوا احد
فہذا تسبیح والامران راجعان الی افرادہ وتوحیدہ ونفی التشریک والتشبیہ عنہ کذا فی کتاب الاسماء
والصفات للامام البیہقی ص۳۷ وص۳۸ ۔ وقیل القدوس المنزہ عن کل وصف یدرکہ حس اویتصورہ
وھم اویسبق الیہ فکرا ویھجس بہ سر اویختلج بہ ضمیر اویسنح لہ خفی خیال وقیل القدوس ھو المنزہ
عما لا یلیق بہ من الاضداد والانداد وقیل ھو المنزہ والمطہر من النقائص والعیوب وھاتان غیر
مرضیین عند المحققین قال حجۃ الاسلام الغواص الغزالی وھذا فی حق الباری سبحانہ وتعالی یقارب
ترک الادب کما انہ لیس من الادب ان یقال الملک لیس بحائک ولا حجام لان نفی الوجود یوھم امکان
الوجود وفی ذلک الایہام نقص بل القدوس المنزہ عن کل وصف یدرکہ حس اویتصورہ وھم اویسبق
الیہ فکر اویھجس بہ سر اویختلج بہ ضمیر اویسنح لہ خفی خیال واللہ سبحانہ وتعالے اعلم۔

اَلْمُھَیْمِنُ

معناہ فے حق اللہ تعالے انہ القائم علے خلقہ باعمالہم وارزاقہم وآجالہم وانما قیامہ علیہم بالاطلاعہ
واستیلائہ وحفظہ وکل مشرف علے الامر مستولٍ علیہ حافظ لہ فہو مھیمن علیہ والاشراف یرجع الی
العلم والاستیلاء الی کمال القدرۃ والحفظ الی العقل فالجامع بین ھذہ المعانی اسمہ المھیمن ولن یجمع
ذلک علے الاطلاق والکمال الا اللہ تعالی ولذلک قیل انہ من اسماء اللہ تعالے فی الکتب القدیمۃ ۔
تنبیہ کل عبد راقب حتی اشرف علے غوارہ واسرارہ واستولی مع ذلک تقویم احوالہ و
اوصافہ وقام بحفظہا علے الاعتدال وامر علے مقتضی تقویمہ فہو مھیمن بالاضافۃ الی قلبہ فان اتسع اشرافہ و
واستیلاءہ حتی قام بحفظ عباد اللہ علے نہج السداد بعد اطلاعہ علی بواطنہم واسرارھم بطریق التفرس
والاستدلال بظواھرھم کان نصیبہ من ھذا المعنی اوفر حظ واتمہ۔ کذا فی المقصد الاسنی ص۴۱ ۔

بَابُ قولِ اللهِ تعالیٰ مَلِكِ النَّاسِ

المقصود منه اثبات صفة المُلْك لله تعالى المُلْكُ ان كان عبارة عن الغنى الذاتی فهو من الصفات الذاتية وان كان عبارة عن التصرف فی العالم فهو من صفات الافعال - ومن اخرج العالم من العدم الی الوجود هو الاولی بالتصرف فيه فهو الملك القهار حقًّا ومن سواه مجاز وقد تكرر هذا الاسم فی القرآن الكريم قال الله عز وجل فتعالی الله الملك الحق عند مليك مقتدر - اللّٰهم مالك الملك تؤتی الملك من تشاء - الملك يومئذ الحق للرحمٰن

ذكر اسم الجليل - واسم السيد

ويقرب منه الاسم الجليل ورد به الاثر عن النبی صلی الله عليه وسلم فی خبر الاسامی وفی الكتاب ذو الجلال والاكرام ومعناه المستحق للامر والنهی فان جلال الواحد فيما بين الناس انما يظهر بان يكون له علی غيره امر نافذ لا يجد من طاعته فيه بدا والباری تعالیٰ احق بهذا الاسم وقال ابوسليمان هو من الجلال والعظمة ومعناه منصرف الی جلال القدر وعظم الشان فهو الجليل الذی يصغر دونه كل جليل ويتضع معه كل رفيع -

وَاَمَّا السَّيِّدُ

فلم يأت به الكتاب ولكنه ماثور عن رسول الله صلی الله عليه وسلم ففی حديث ابی داؤد - السيد الله قال الحليمی معناه المحتاج اليه بالاطلاق فان سيد الناس انما هو رأسهم الذی اليه يرجعون وبامره يعملون وعن رأيه يصدرون ومن قوله يستهدون ولا شك ان الحق سبحانه وتعالیٰ احق بهذا الاسم اذ لا غنية لاحد فی الوجود والبقاء عنه سبحانه وتعالیٰ كذا فی كتاب الاسماء والصفات ص۲۹ -

بَابُ قَوْلِ اللهِ تعالیٰ وَهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ الخ

المقصود منه اثبات صفة العزة والحكمة لله تعالیٰ وكلتاهما من الصفات الذات وقال جل وعلا وكان الله قويا عزيزا - وقال تعالیٰ ولا يحزنك قولهم ان العزة لله جميعا - وقال جل جلاله ايبتغون عندهم العزة فان العزة لله جميعا - وقال جلت عظمته - خبرا عن ابليس فبعزتك لاغوينهم اجمعين وقال تعالیٰ ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين - والعزة القوة والمنعة وجعلت فی الآية لله ولرسوله وللمؤمنين ولا يخفی انها بالنسبة اليهم متفاوتة وقال تعالیٰ وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم -

تفسير اسمه العزيز

اعلم انه تعالیٰ اثبت صفة العزة لنفسه وفی اشتقاقه وجوه الاول ان يكون بمعنی لامثل له ولانظير من عز الشئ اذا قل وجوده عند الطلب والباری تعالیٰ يمتنع ان يكون له نظير فهو اولیٰ بان يسمی بالعزيز

(والثانی) بمعنی الغالب الذی یمتنع ان یصیر مغلوبا والقاهر الذی یمتنع ان یصیر مقهورا۔ من عزّ بمعنی غلب ومنه قوله تعالٰی وعزنی فی الخطاب ای غلبنی والثالث ان یکون بمعنی الشدید القوی الذی یستحیل فی حقه العجز والضعف ومنه قوله تعالٰی فعززنا بثالث ای شددنا وقوینا۔ کذا فی لوامع البینات للامام الرازی ص۱۷۴۔

وقال الحلیمی العزیز معناه الذی لا یوصل الیه ولا یمکن ادخال مکروه علیه فان العزیز فی لسان العرب من العزة وهی الصلابة فاذا قیل لله عزیز فانما یراد به الاعتراف بالقدم الذی لا یتهیأ معه تغیره عما لم یزل علیه من القوة والقدرة وذلک عائد الی تنزیهه عما یجوز علی المصنوعین لاعراضهم بالحدوث فی انفسهم للحوادث ان تصیبهم وتغیرهم و قال الخطابی العزیز هو المنیع الذی لا یغلب قال الامام البیهقی۔ العزة ان کانت بمعنی الشدة وهی القوة فمعناها یرجع الی صفة القدرة وکذالک ان کانت بمعنی الغلبة فمعناه یعود الی القدرة والعزیز هو المنیع الذی لا یغلب وان کانت بمعنی نفاسة القدر فانها ترجع الی استحقاق الذات تلک العزة کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۱۰۳۔

تفسیر اسمہ الحکیم

قال الحلیمی الحکیم هو الذی لا یقول ولا یفعل الا الصواب وانما ینبغی ان یوصف بذلک لان افعاله سدیدة وصنعه متقن ولا یظهر الفعل المتقن السدید الا من حکیم کما لا یظهر الفعل علی وجه الاختیار الا من حی عالم قدیر

ذکر القدم

قوله حتی یضع علیها رب العالمین قدمه لیس المراد بها حقیقة القدم لانه تعالٰی اذ لیس الحق بذی ابعاض واجزاء فلا یجوز ان یکون المراد به قدم الجارحة فانه مما لا یلیق بالله سبحانه وکذالک لیس المراد بها قدم الصفة اذ لا یجوز وصفها بالوضع فی المکان بل المراد بها اذلال جهنم وتسخیرها فانها لما بالغت فی الطغیان وطلب المزید اذلها الله تعالٰی بوضع القدم علیها وقد قال بعض السادة الصوفیة القدم یکنی بها عن صفة الجلال ویراد بذلک تسکین فورتها کما یقال للامر تزید البطالة وضعته تحت قدمی او تحت رجلی۔ کذا فی اساس البلاغة وفی الفائق وضع القدم علی الشیٔ مثل للردع والقمع ومثل ذلک فی اساس التقدیس وعادة المجسمة حمل المجاز المشهور علی الحقیقة وقال بعض السادة الصوفیة ان القدم یکنی بها عن صفة الجلال کما یکنی بالید عن صفة الجمال والجود والنوال وقیل ارید به بذلک تسکین فورتها کما یقال للامر تزید البطالة وضعته تحت قدمی او تحت رجلی قال الامام ابوبکر بن فورک لم یرد بذلک اثبات عضو وجارحة لمن یستحیل ذلک فی وصفه وانما خاطبهم علی المعهود من لغتهم والمتعارف فیما بینهم فان المتعالم المشهور فی خطاب العرب والعجم انهم یخبرون بمثله عن مثل هذا المراد فیقولون جعلت هذا الامر تحت قدمی اذا اعرض عنه ولم یطلبه ولا یطالب به وقد روی مثله عن النبی صلے الله علیه وسلم انه لما فتح مکة قام علی باب الکعبة فقال کل دم کان فی الجاهلیة فقد جعلته تحت قدمی علی معنی انی اعرضت عن المنازعة فیه والمطالبة به ولیس المراد به انه قد مر جارحة وطئی بها وطأ الجارحة کذا فی مشکل الحدیث ص۴۵

ومن الاحادیث التی ورد فیها ذکر القدم ما روی عن ابن عباس عن النبی صلے الله علیه وسلم فی قوله وسع کرسیه السموات والارض انه قال کرسیه موضع قدمیه والعرش لا یقدر قدره الا الله۔ قال ابن الجوزی رواه جماعة من الاثبات

فوقفوہ علی ابن عباس ورفعہ منہم شجاع بن مخلد فعلم بمخالفتہ الکبار المتقنین انہ قد غلط ومعنی الحدیث ان الکرسی صغیر بالاضافۃ الی العرش کمقدار کرسی عند سریر قد وضع لقدمی القاعد علی السریر وقال الضحاک الکرسی الذی یجعل علیہ الملوک اقدامہم وقال القاضی ابو یعلی - القدم قدم الذات وھی التی یضعہا فی النار کذا فی دفع شبہۃ التشبیہ لابن الجوزی ص۳۸ - وایضا قال القاضی ابو یعلی القدم صفۃ ذاتیۃ وقال ابن الزاغونی یقول انما وضع قدمہ فی النار لیخبرھم ان اصنامہم تحترق وانا لا احترق وھذا اثبات تبعیض وھو من اقبح الاعتقادات ورأیت ابا بکر بن خزیمۃ قد جمع کتابا فی الصفات وبوّبہ فقال باب اثبات الید - باب امساک السموات علی اصابعہ باب اثبات الرجل وان رغمت المعتزلۃ ثم قال - قال اللہ تعالی الہم ارجل یمشون بہا ام لہم اید یبطشون بہا قال فاعلمنا ان ما لا ید لہ ولا رجل فہو کالانعام قال ابن عقیل - تعالی اللہ ان یکون لہ صفۃ تشغل الامکنۃ ولیس الحق تعالی بذی اجزاء وابعاض فیعالج بہا ثم انہ الیس یعمل فی النار امرہ وتکوینہ حتی یستعین بشئ من ذاتہ ویعالجہا بصفۃ من صفاتہ وھو القائل کونی بردا وسلاما سخف ھذا الاعتقاد والبعد عن مکون الاملاک والافلاک وقد صرح بتکذیبہم فقال تعالی لو کان ھؤلاء الہۃ ما وردوھا فکیف یظن بالخالق ان یردھا تعالی اللہ عن تجاھل المجسمۃ کذا فی دفع شبہۃ التشبیہ ص۴۰

وقال ابو سلیمان الخطابی ، (بعد ما تکلم علی شرح ھذا الحدیث) فیہ وجہ آخر وھو ان ھذہ الاسماء امثال یراد بہا اثبات معان لا حظ لظاھر الاسماء فیہا من طریق الحقیقۃ وانما ارید بوضع الرجل علیہا نوع من الزجر لہا والتسکین من غربہا (ای حدتہا) کما یقول القائل للشئ یرید محوہ وابطالہ جعلتہ تحت رجلی ووضعتہ تحت قدمی وخطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عام الفتح فقال الا ان کل دم ومأثرۃ فی الجاھلیۃ فہو تحت قدمی ھاتین الا سقایۃ الحاج وسدانۃ البیت یرید محو تلک المآثر وابطالہا ثم اطال الکلام فی ذکر الشواھد والنظائر لہذا المجاز ثم قال (فان قیل) فہلا تاولت الید والوجہ علی ھذا النوع من التاویل وجعلت الاسماء فیہا امثالا کذلک (قیل) ان ھذہ الصفات مذکورۃ فی کتاب اللہ عز وجل باسمائہا وھی صفات مدح والاصل ان کل صفۃ جاء بہا الکتاب او صحت باخبار التواتر او رویت من طریق الآحاد وکان لہا اصل فی الکتاب او خرجت علی بعض معانیہ فانا نقول بہا ونجریہا علی ظاھرہا من غیر تکییف وما لم یکن لہ فی الکتاب ذکر ولا فی التواتر اصل ولا لہ بمعانی الکتاب تعلق وکان مجیئہ من طریق الآحاد وافضی بنا القول اذا اجریناہ علی ظاھرہ الی التشبیہ فانا نتأولہ علی معنی یحتملہ الکلام ویزول معہ معنی التشبیہ وھذا ھو الفرق بین ما جاء من ذکر القدم والرجل والساق وبین الید والوجہ والعین وباللہ العصمۃ ونسألہ التوفیق لصواب القول ونعوذ باللہ من الخطأ والزلل فیہ انہ رؤف رحیم کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۳۵۲ فاحفظ ھذا الکلام فانہ نفیس جدا وھذہ طریقۃ للخطابی بین تفویض السلف وتاویل الخلف فتجدہ لا یفوض فی الکل ولا یؤول فی الکل بل یفوض فی التواتر ویؤول فیما دونہ والتحقیق التاویل فیما تضافرت فیہ القرائن والتفویض فی ما سوی ذلک کذا فی حاشیۃ الکتاب المذکور -

ذکر الرِجل

ومما یناسب القدم ذکر الرِجل - علی ما جاء ذکرہ فی بعض الروایات والظاھر انہ روایۃ بالمعنی -

ذكر الوطأة

ومما يناسب المقام ذكر الوطأة التي ورد ذكرها في الحديث الذي اخرجه البيهقي عن خولة بنت حكيم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان آخر وطأة وطئها الرحمن بجل وعلا بوج ـ فالوطأة المذكورة في هذا الحديث عبارة عن نزول بأسه به قال ابو الحسن علي بن محمد بن مهدي معناه عند اهل النظر ان آخر ما اوقع الله سبحانه وتعالى بالمشركين بالطائف وكان آخر غزاة غزاها رسول الله صلى الله عليه وسلم قاتل فيها العدو ووج واد بالطائف قال وكان سفيان بن عيينة رضي الله عنه يذهب في تاويل هذا الحديث الى ما ذكرناه قال وهو مثل قوله صلى الله عليه وسلم اللهم اشدد وطأتك على مضر اللهم اجعلها عليهم سنين كسني يوسف وفي حديث آخر سبحان الذي في السماء عرشه سبحان الذي في الارض موطئه وانما اراد آثار قدرته والله اعلم كذا في كتاب الاسماء والصفات ص٣٤٣

قال الامام ابو بكر بن فورك اعلم ان الوطأة التي هي بمعنى مماسة جارحة بجارحة او ببعض جسم لا يصح في وصف الله تعالى لاستحالة كونه جسما واستحالة المماسة عليه واستحالة تغيره بما يحدث فيه من الحوادث واذا كان كذلك كان راجعا الى الفعل دون ان يكون معنى يتعلق بالذات مما يقتضي حدوث معنى فيها ومعنى الحديث على هذا التاويل ان آخر ما اوقع الله سبحانه بالمشركين بالطائف وكان آخر غزوة غزاها النبي صلى الله عليه وسلم حنين وادي الطائف ووج اسم موضع فيه وكان سفيان بن عيينة يذهب في تاويل هذا الحديث الى نحو ما ذكرنا ويقول ان ذلك مثل قوله صلى الله عليه وسلم اشدد وطأتك على مضر والبعث عليهم سنين كسني يوسف فتتابع القحط سبع سنين حتى اكلوا القد والعظام والعرب تقول في كلامها اشتدت وطأة السلطان على رعيته وليس يريدون وطأ القدم وكذلك يقال وطئهم السلطان وطأ ثقيلا واذا كان هذا في كلام العرب سائغا وجب ان يحمل عليه معنى الخبر لاستحالة وصف الله تعالى بالجوارح والمماسة ـ كذا في مشكل الحديث ص٩٦ ـ

باب قول الله تعالى وهو الذي خلق السموات والارض بالحق

اي في بيان انه تعالى خلق السموات والارض بكلمة الحق وهي قول كن او ان خلقه متلبس بحق وحكمة لا بباطل وعبث كما في التنزيل العزيز ربنا ما خلقت هذا باطلا ـ وقال تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين ـ ما خلقناهما الا بالحق ولكن اكثرهم لا يعلمون قال الله تعالى هل من خالق غير الله قال الحليمي معنى الخالق الذي صنف المبدعات وجعل لكل صنف منها قدرا (مخصوصا) وقال تعالى بلى وهو الخلاق العليم ومعناه الخالق خلقا بعد خلق ويقرب منه الفاطر والباري والمبدع والذاري والبارئ والمصور راجع كتاب الاسماء والصفات من ص٢٥ الى ص٢٨ ـ

باب قول الله تعالى وكان الله سميعا بصيرا

المقصود من هذا الباب اثبات صفتي السمع والبصر بلا جارحة وانه تعالى يرى ويسمع بدون الوسائط العادية وبدون الجهة والمقابلة وان القريب والبعيد عنده سواء ـ وانهما من الصفات الذاتية

وانہما غیر صفة العلم اراد به الرد علی المعتزلة الجاعلین السمع والبصر راجعین الی العلم وقالوا ان اللہ سمیع بلا سمع وبصیر بلا بصر وقالوا ان معنی السمیع والبصیر انہ علیم بل انہ قلنا ھذا غلط لاستحالة سمیع وبصیر بلا سمع وبصر کاستحالتہما بلا مسموع ولا مبصر وقد ثبت ذلک بالکتاب والسنة بحیث لا یمکن تاویلہ ان اللہ تعالی حیٌّ سمیع بصیر وانعقد اجماع اہل الادیان بل جمیع العقلاء علی ذلک والحق ان السمع والبصر وان کانا نوعین من جنس العلم لکنہما اخص من العلم فان العلم یتعلق بالموجود والمعدوم علی سواء لکن السمع والبصر یختصان بالموجود فان العلم صفة ینکشف بہا المعلوم کما ھو فاللہ سبحانہ وتعالی کان عالما بالممکنات فی حالة العدم وکانت الممکنات منکشفة عندہ بکشف تفصیلی تام ولما خرجت من ھوة العدم الی ساحة الوجود تعلق بہا السمع والبصر ایضا لا بمعنی انہ زاد شیئ فی الانکشاف والانجلاء بعد علمہ بہا بل بمعنی انہ تکرر الانکشاف والعلم بہذین النحوین ایضا ۔ فالسمع والبصر صفتان سوی صفة العلم فہما نحوان او نوعان للانکشاف والانجلاء وان اشترکا مع العلم فی مطلق الانکشاف فالانکشاف فی العلم نوع آخر وفی السمع نوع آخر یتعلق بالمسموعات وفی البصر نوع آخر یتعلق بالمبصرات والمقصود من ذلک کلہ اثبات صفات الکمال بجمیع انواعہا للکبیر المتعال والحاصل ان السمع والبصر صفتان قدیمتان سوی صفة العلم ویجب علینا ان نعتقد ان الانکشاف الحاصل بالسمع والبصر غیر الانکشاف الحاصل بالعلم وان لکل واحد من الانکشافات الثلاثة حقیقة یفوض علمہا الی اللہ تعالی فہو یری من غیر حدقة واجفان ویسمع من غیر اصمخة وآذان کما یعلم بغیر قلب ویبطش من غیر جارحة ویخلق بغیر آلة اذ لاتشبہ صفاتہ صفات الخلق کما لاتشبہ ذاتہ ذوات الخلق ۔ قال ابن الجوزی روی ابو ھریرة عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قرأ انہ کان سمیعا بصیرا فوضع اصبعہ الدعاء وابہامہ علی عینیہ واذنہ ۔ قال العلماء المراد بہذا تحقیق السمع والبصر فاشار الی الجارحتین اللتین ہما السمع والبصر لا ان اللہ سبحانہ وتعالی جارحة کذا فی دفع شبہة التشبیہ ص۲۷ ۔ قال الحلیمی فی معنی السمیع انہ المدرک للاصوات التی یدرکہا المخلوقون بآذانہم من غیر ان یکون لہ جارحة العین وذلک راجع الی ان الاصوات لاتخفی علیہ وان کان غیر موصوف بالحس المرکب فی الاذن کالاصم لما لم تکن لہ ھذہ الحاسة لم یکن اھلا لادراک الاصوات واما البصیر فمعناہ المدرک للاشخاص والالوان التی یدرکہا المخلوقون بابصارہم من غیر ان یکون لہ جارحة العین وذلک راجع الی ما ذکرنا لا یخفی علیہ وان کان غیر موصوف بالحس المرکب فی العین لا کالاعمی الذی لما لم تکن لہ ھذہ الحاسة لم یکن اھلا لادراک شخص ولا لون کذا فی الاسماء والصفات ص۳۳ ۔

ذکر العین والاذن

اعلم انہ قد تکرر ذکر العین فی الکتاب والسنة کما قال البخاری فی صحیحہ باب قول اللہ تعالی ولتصنع علی عینی ۔ وقولہ تعالی تجری باعیننا ۔ وقولہ تعالی ان اصنع الفلک باعیننا ۔ وقولہ تعالی واصبر لحکم ربک فانک باعیننا واورد البخاری وغیرہ فی ذلک احادیث (واما الاذن) فلم ار لہا ذکرا فی الآیات ۔ واما الاحادیث فقد اخرج ابو داؤد بسند قوی علی شرط مسلم من روایة ابی یونس عن ابی ھریرة رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ ھا یعنی قولہ تعالی ان اللہ یأمرکم ان تؤدوا الامانات الی اھلہا الی

قوله تعالى ان الله كان سميعا بصيرا ويضع اصبعيه قال ابو يونس وضع ابو هريرة ابهامه على اذنه والتي تليها على عينه - واخرج البيهقي من حديث عقبة بن عامر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول على المنبر ان ربنا سميع بصير واشار الى عينيه وسنده حسن قال البيهقي وغيره من علماء اهل السنة ان المراد بهذه الاشارة تحقيق اثبات السمع والبصر لله تعالى ببيان محلهما من الانسان يريد ان لله تعالى سمعا وبصرا (سوى صفة العلم) لان المراد به العلم فلو كان كذلك لاشار الى القلب لانه محل العلم ولم يرد بذلك الجارحة فان الله تعالى منزه عن مشابهة المخلوقين - اهـ - فظهر ان في الاشارة المذكورة ردا على المعتزلة الجاعلين السمع والبصر راجعين الى صفة العلم - قال الامام ابن قتيبة المتوفى سنة ٢٧٦هـ - في تحقيق صفة السمع والبصر حيث قال

قالوا في سميع وبصير هما سواء ليس في سميع من المعنى الا ما في بصير وليس فيهما الا معنى عليم - وقد سمع الله قول اليهود ان الله فقير ونحن اغنياء حين قالوه وعلمه قبل ان يقولوه فهل يجوز لاحد ان يقول ان الله سمعه قبل ان يقولوه وكذلك قول المجادلة في زوجها قد سمع الله حين الها وسمع محاورتها للنبي صلى الله عليه وسلم حين جادلته وحاورته - وعلمه قبل ان تجادل وتحاوره فهل لاحد ان يقول ان الله قد سمع قبل ان يكون واذا لم يجز ذلك فقد علم ان في سميع معنى غير معنى عليم والله يقول اني معكما اسمع وارى كذا في كتابه الاختلاف في اللفظ ص٣٤

قال الامام ابو بكر بن فورك رح اشارته صلى الله عليه وسلم الى الاذن والعين لتحقيق كونه سميعا بصيرا لا لاثبات جارحة لاستحالة الجوارح على الله عز وجل ومثل هذا الخبر ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الدجال اعور وان ربكم ليس باعور ومعنى هذا الخبر ايضا تحقيق وصف الله تعالى بانه بصير وانه لا يجوز عليه النقص و العمى ولم يرد بذلك اثبات الجارحة وانما اراد نفي النقص لان العور نقص وقد ذكرنا انه لا مدح في اثبات الجوارح بل اثباتها لله تعالى مستحيل ووصفه بما يؤدي الى القول بنفيه وحدثه فقد بينا فيما قبل ان القديم سبحانه وتعالى لا يصح ان يكون جسما ولا ذا اجزاء وآلة وجارحة واستحال ان يكون المراد به اشارة الى العضو والجارحة لاستحالة وصفه تعالى بالجوارح وانما المراد بذلك تحقيق السمع والبصر وان الله تعالى يرى المرئيات برؤيته ويسمع المسموعات بسمعه فاشار الى الاذن والعين تحقيقا للسمع والبصر لاجل انهما محل السمع والبصر وقد يسمى محل الشيء باسمه لما بينهما من المجاورة والقرب وهذا كما قال الله عز وجل لهم قلوب لا يفقهون بها والمراد بذلك ما في القلوب من العلوم والعقول لما لم يستعملوها في التوصل الى الحق ولم يعملوا فكرهم ونظرهم في تعرف الحق ولم يسمعوه سماع قبول كانهم لا اسماع لهم وكذلك وصفهم في آية اخرى بانهم صم بكم عمي لما تعاموا عن قبول الحق وتصاموا عن فهمه وسماعه فكذلك صلى الله عليه وسلم اشار الى المحل واراد ما فيه من السمع والبصر لا نفس المحل انتهى كلام الامام ابن فورك مختصرا في مشكل الحديث ص٨٣ وانظر منه ص١٦٨ -

قال الامام البيهقي قوله صلى الله عليه وسلم وان ربكم ليس باعور قال الاستاذ الامام رح في هذا نفي نقص العور عن الله سبحانه واثبات العين له صفة وعرفنا بقوله عز وجل ليس كمثله شيء وبدلائل العقل انها ليست بحدقة وان اليدين ليستا بجارحتين وان الوجه ليس بصورة فانها صفات ذات اثبتناها بالكتاب والسنة بلا تشبيه وبالله التوفيق - كذا في كتاب الاعتقاد ص٣٠ -

واخرج البخاري عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اذن الله لنبي ما اذن لنبي ان يتغنى بالقرآن الخ - واخرجه مسلم بلفظ ما اذن لشيء كاذنه بفتحتين واخرجه احمد وابن ماجه والحاكم وصححه قال القرطبي

اصل الاذن بفتحتين ان المستمع يميل باذنه الى جهة من يسمعه وهذا المعنى في حق الله تعالى لا يراد به ظاهره وانما هو على سبيل التوسع على ما جرى به عرف التخاطب والمراد به في حق الله تعالى اكرام القارئ واجزال ثوابه لان ذلك ثمرة الاصغاء فالمراد من اللفظ حينئذ لازمه وهو الرضى به المرتب عليه اجزال الثواب - اھ - وقد تقدم حديث ابي هريرة كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به - وسبق الكلام عليه في كتاب الرقاق فراجعه

ذكر النظر

قال الله عز وجل عسى ربكم ان يهلك عدوكم ويستخلفكم في الارض فينظر كيف تعملون - وقال تعالى ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم - وفي الحديث ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة المسبل والمنان والمنفق سلعته بالحلف الكاذب - اعلم ان النظر في كلام العرب على وجوه - النظر على وجه العلم والاختيار وهو المراد في الآية الاولى والنظر على وجه التعطف والرحمة هو المراد في الآية الثانية وفي الحديث والنظر بمعنى الانتظار والنظر بمعنى نظر الدلائل والاعتبار والنظر بمعنى نظر العيان كذا في كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقي ص۳۳۸ ونحوه في مشكل الحديث ص۹۱ للامام ابن فورك

باب قول الله تعالى قل هو القادر

اي في بيان انه تعالى هو القادر بالذات على جميع الممكنات واما غيره تعالى فانما هو قادر في بعض الاحوال باقدار الله تعالى له - والمقصود منه اثبات صفة القدرة وهي من صفات الذات - والقدرة والقوة بمعنى واحد فهو قادر قاهر لا يعتريه قصور ولا عجز ولا تاخذه سنة ولا نوم ولا يعزب عن قدرته تصاريف الامور ولا تحصى مقدوراته ولا تتناهى معلوماته والدليل عليه من جهة العقل انا نعلم قطعا استحالة صدور الافعال من عاجز لا قدرة له ولما ثبت انه فاعل الاشياء ثبت انه قادر - والمقتدر هو التام القدرة الذي لا يمتنع عليه شيء ولا يحتجز عنه منعة وقوة ووزنه مفتعل من القدرة الا ان الاقتدار ابلغ واعم - انظر كتاب الاسماء والصفات ص۲۹ قال تعالى بلى قادرين على ان نسوي بنانه - وقال تعالى وانا على ان نريك ما نعدهم لقادرون قال البيهقي وكان الاستاذ ابو اسحق رح يقول من اسامي صفات الذات ما يعود الى القدرة منها القاهر وهو الغالب ومنها القهار ومعناه الذي لا يقصد الا ويغلب ومنها القوي ومعناه المتمكن من كل مراد ومنها المقتدر ومعناه الذي لا يرده شيء عن المراد ومنها القادر ومعناه اثبات القدرة ومنها ذو القوة المتين . ومعناه نفي النهاية في القدرة وتعميم المقدورات كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۱۲۴ -

باب مقلب القلوب قول الله تعالى ونقلب افئدتهم وابصارهم

اي في بيان ما جاء فيه - والمقصود منه بيان صفة التقليب والتصرف في القلوب ليعلم ان قلوب العباد تحت قدرته تعالى وتصرفه يقلبها ويصرفها كيف يشاء من حال الى حال ومن رأي الى رأي فهو مقلب القلوب اي مبدل الخواطر وناقض العزائم كما قال تعالى ونقلب افئدتهم وابصارهم قال البيضاوي في نسبة تقليب القلوب الى الله اشعار بانه متولي قلوب

عبادہ ولا یکلہا الی احد من خلقہ ۔ اھ وھذا التقلیب دلیل علی کمال قدرتہ تعالٰی ۔

باب ان للہ مائۃ اسم الا واحدا

الغرض من ھذا الباب اثبات الاسماء والصفات الدالۃ علی ذاتہ تعالٰی لان الاسماء بلغۃ العرب صفات نفی اثبات اسماءہ اثبات صفاتہ والمقصود بہ الرد علی نفاۃ الصفات ۔ قولہ ان للہ تسعۃ وتسعین اسماء الخ ۔ قال الامام البیھقی لیس فیہ نفی غیرھا وانما وقع التخصیص بذکرھا لانھا اشھر الاسماء وابینھا معانی وقولہ من احصاھا وفی روایۃ سفیان من حفظھا وذلک یدل علی ان المراد بقولہ من احصاھا من عدھا وقیل من اطاقھا بحسن المراعاۃ لھا والمحافظۃ علی حدودھا فی معاملۃ الرب بھا وقیل معناہ من عرفھا وعقل معانیھا وآمن بھا واللہ اعلم کذا فی کتاب الاسماء والصفات للامام البیھقی ص۴ والدلیل علی ان للہ جل ثناءہ اسماء اخر سوی ماذکر فی ھذا الحدیث ماورد فی الدعاء الماثور اللھم انی اسألک بکل اسم ھو سمیت بہ نفسک او انزلتہ فی کتابک او علمتہ احدا من خلقک او استاثرت بہ فی علم الغیب عندک ان تجعل القرآن ربیع قلبی وجلاء حزنی ۔ وفی الدعاء الماثور اللھم انی اسألک بجمیع اسمائک الحسنی کلھا ما علمت منھا ومالم اعلم واسألک باسمک العظیم الاعظم الکبیر الاکبر الذی من دعاک بہ اجبتہ ومن سألک بہ اعطیتہ ۔ راجع کتاب الاسماء والصفات ص۵ ۔

والحاصل انہ خص التسعۃ والتسعین بالذکر لشھرتھا والا فاسماءہ تعالٰی لا تحصی کما مر فی الحدیث اسألک بکل اسم ھو لک سمیت بہ نفسک او انزلتہ فی کتابک او علمتہ احدا من خلقک او استاثرت بہ فی علم الغیب عندک وھذا کما یقول الملک وعندہ مائۃ الف من العساکر والافواج عندی من ھذا العسکر العظیم ۔ الف راکب بحیث یفتحون کل قلعۃ حیثما توجھوا واغاروا ۔ من غیر توقف وتلکأ ۔ او کما یقول الامیر عندی عشرۃ غلمان یکفون المھمات یرید بہ ان ھذا القدر من الغلمان کاف للامور المھمۃ من غیر افتقار للغیر ولا یرید بہ الحصر وقیل الحکمۃ فیہ انہا فی القرآن وقال آخرون ان الاسماء الحسنی مائۃ علی عدد درجات الجنۃ والذی یکمل بہ المائۃ ھو اسم اللہ وبہ جزم السھیلی ویؤیدہ قولہ تعالٰی وللہ الاسماء الحسنی فادعوہ بھا والتسعۃ والتسعون للہ فھی زائدۃ علیہ وبہ یکمل المائۃ راجع شرح کتاب الاذکار ص۲۰۱ ج۳ وص۲۰۲ ج۳ لابن علان رح ۔

قولہ من احصاھا دخل الجنۃ المراد بالاحصاء الحفظ وقیل المراد بہ العلم بمعانیھا والایمان بھا وتعظیم مسماھا وقیل المراد بہ العمل بمقتضی کل اسم علی حسب الطاقۃ کالترحم علی الخلق والعفو والصفح عنھم فھذا عمل بمقتضی اسم الرحمن والعفو وھذا معنی التخلق بالاسماء الالھیۃ ولکن لا یمکن تصور ھذا المعنی فی اسمہ اللہ عز وجل ۔

باب السؤال باسماء اللہ تعالٰی والاستعاذۃ بھا

غرض البخاری بھذا الباب اثبات ان الاسم ھو المسمی فی اللہ تعالٰی علی ما ذھب الیہ اھل السنۃ ولذلک صحت الاستعاذۃ والسؤال باسمہ تعالٰی کما تصح بذاتہ تعالٰی (ع ت) یرید بہ الرد علی الجھمیۃ القائلین ان اسماء اللہ تعالٰی مخلوقۃ لان الاسم غیر المسمی وادعوا ان اللہ کان ولا وجود لھذہ الاسماء ثم خلقھا فتسمی بھا فلو کانت اسماء اللہ تعالٰی مخلوقۃ لما جاز السؤال والاستعاذۃ بھا اذ لا یجوز الاستعاذۃ والدعاء بالمخلوق

وقال تعالیٰ وللہ الاسماء الحسنیٰ ۔ ودل الحدیث علی انہ صلی اللہ علیہ وسلم استعاذ بصفۃ من صفات ذاتہ وھی غیر مخلوقۃ کما امرہ اللہ تعالیٰ ان یستعین بذاتہ وذاتہ غیر مخلوق وقال امام الحرمین قسم شیخنا رضی اللہ عنہ اسماء الرب سبحانہ وتعالیٰ ثلاثۃ اقسام وقال من اسماءہ ما نقول انہ ھو ھو وھو کل ما دلت التسمیۃ بہ علی وجودہ ومن اسماءہ ما نقول انہ غیرہ وھو کل ما دلت التسمیۃ بہ علی فعل کالخالق والرازق ومن اسماءہ ما لا یقال انہ ھو ولا یقال انہ غیرہ وھو کل ما دلت التسمیۃ بہ علی صفۃ قدیمۃ کالعالم والقادر کذا فی الارشاد صـ۱۴۳

وقال امام المتکلمین القاضی ابو بکر الباقلانی المتوفی سنہ ۴۰۳ھ قدس اللہ سرہ یجب ان یعلم ان الاسم ھو المسمی بعینہ وذاتہ والتسمیۃ الدالۃ علیہ تسمی اسما علی سبیل المجاز والدلیل علیہ قولہ تعالیٰ تبارک اسم ربک ومعناہ تبارک ربک وایضا قولہ تعالیٰ سبح اسم ربک ۔ ولا یشک عاقل ان المسبح ھو اللہ تعالیٰ لا قول من یقول التسبیح ویدل علیہ قولہ تعالیٰ ما تعبدون من دونہ الا اسماء سمیتموھا انتم وآباءکم ما انزل اللہ بہا من سلطان ان الحکم الا للہ امر ان لا تعبدوا الا ایاہ ذالک الدین القیم ولکن اکثر الناس لا یعلمون وقد علمنا انہم ما کانوا یعبدون الاقوال والتسمیات وانما کانوا یعبدون الاصنام فاما قولہ تعالیٰ وللہ الاسماء الحسنیٰ ۔ وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان للہ تسعۃ وتسعین اسما من احصاھا دخل الجنۃ فالعدد فی ذلک راجع الی التسمیات التی ھی عبارات فالتسمیۃ تدل علی ھذہ الذات حسب دلالۃ الکتابۃ علی المکتوب فمن لا یمیز بین الاسم والتسمیۃ وبین الکتابۃ والمکتوب وما جری ھذا المجری فلا یحل اللہ لہ ان یفتی فی دین اللہ تعالیٰ نعوذ باللہ من الجہل باللہ تعالیٰ وصفاتہ ۔ کذا فی کتاب الانصاف للباقلانی صـ۵۵

فائدۃ جلیلۃ

اعلم ان صفاتہ تعالیٰ لیست عین ذاتہ فلا یقال ھی ھو لانہا لو کانت ھی ھو لکانت خالقۃ وفاعلۃ مثلہ ولا یخفی ان علم اللہ وقدرتہ وحیاتہ لم تخلق العالم ولا یقول احد یا علم اللہ اغفر لی ویا قدرۃ اللہ توبی علی ویا کلام اللہ ارحمنی ولا یقول یا توراتہ او یا انجیلہ او یا قرآنہ اغفر لی وارحمنی ۔ وانما یدعو اللہ سبحانہ وھو متصف بصفات الکمال ویدل علی صحۃ ھذا المعنی قول علی رضی اللہ عنہ فی القرآن لیس بخالق ولا مخلوق لانہ لو جعلہ خالقا کان الہا ثانیا مع اللہ ولو جعلہ مخلوقا لوجب ان یکون الباری موجودا بلا کلام ثم خلق کلاما بعد وذلک لا یصح لان صفات ذاتہ قدیمۃ بقدم ذاتہ وکذالک صفات ذاتہ لیست باغیار لہ ولا ھو غیر لصفاتہ ولا صفاتہ متغایرۃ فی انفسہا لان حد الغیرین ما یجوز مفارقۃ احدھما الآخر اما بزمان او بمکان وھذا یستحیل تصورہ فی اللہ تعالیٰ وصفات ذاتہ فافہم وفقنا اللہ تعالیٰ وایاک وجمیع المسلمین آمین یارب العالمین انظر صـ۳۸ من کتاب الانصاف للامام الباقلانی وانظر صـ ۱۶۲/۲ من الجواب الصحیح لابن تیمیۃ وقال ابن قتیبۃ ما حاصلہ ان الناس اجمعوا ان یقولوا اسألک عفوک وان یقولوا العفو بحلم ویعاقب بقدرۃ فدل ذلک انہ تعالیٰ موصوف بقدرۃ وحلم وعفو فمن قال انا نقول ھو الحلیم بذاتہ ولا نقول بحلم ۔ وھو القادر ولا نقول بقدرۃ وھو العالم ولا نقول بعلم فقد ابطل ھذہ الصفات الجلیلۃ ۔ کذا فی الاختلاف فی اللفظ صـ۲۳ ۔ لابن قتیبۃ

فائدة فی بیان ان اسماء الله تعالی توقیفیة

قال الاستاذ عبد القاهر البغدادی قال الله تعالی وسقاهم ربهم شرابا طهورا ولا یقال له ساق و قال تعالی الله یستهزئ بهم ولا یقال له مستهزئ وقال ایضا سخر الله منهم ولا یقال له ساخر وقال وغضب الله علیهم ولا یقال له غضبان - وقال ان الله وملائکته یصلون علی النبی ولا یقال له مصل - وقال سارهقه صعودا ولا یقال انه مرهق وفی هذا دلیل علی ان مأخذ اسمائه التوقیف دون القیاس کذا فی کتابه اصول الدین ص ۱۲۹ -

باب ما یذکر فی الذات والنعوت واسامی الله عز وجل

ای باب ما یذکر فی الذات الالهیة ونعوته ای صفاته واسماءه الحسنی غرض البخاری بهذا الباب بیان جواز اطلاق الذات والنعت علی الله عز وجل مثل سائر الاسامی فی الجملة واحتج له بقول خبیب رضی الله عنه وذالک فی ذات الاله والظاهر ان النبی صلی الله علیه وسلم سمعه فلم ینکره فدل علی جواز اطلاق ذات علی الله تعالی وتردد لبعضهم فی اطلاق الذات علی الحق سبحانه لان هذا اللفظ مؤنث ذو وکذلک لفظ النعت فانه یطلق غالبا علی وصف الحلی والشمائل لکن لما شاع لفظ الذات بمعنی الشئ وحقیقته وشاع استعمال النعت بمعنی الصفة اشار البخاری الی جواز استعماله فی حق الله عز وجل ولکن ذات الله لیست کسائر الذوات ونعته لیس کسائر النعوت وقد ترجم البیهقی فی الاسماء والصفات ما جاء فی الذات واورد فیه حدیث ابی هریرة المتفق علیه فی قوله لم یکذب ابراهیم علیه السلام الا ثلاث کذبات اثنتین منهن فی ذات الاله عز وجل - قوله انی سقیم وقوله بل فعله کبیرهم الخ -

والحاصل ان لفظ الذات باعتبار معناه الاصلی وهو صاحبة لا یجوز اطلاقه علی الحق سبحانه ولکن لما شاع لفظ ذات بمعنی عین الشئ ونفسه وحقیقته جاز اطلاقه بهذا المعنی علی الله سبحانه وقد جاء اطلاق الذات علی الحقیقة فی لغة العرب قال الله تعالی فاتقوا الله واصلحوا ذات بینکم قال ثعلب ای الحالة التی بینکم فالتانیث عنده للحالة وقال الزجاج معنی ذات حقیقة والمراد بالبین الوصل فالتقدیر فاصلحوا حقیقة وصلکم -

وقال شیخنا الاکبر مولانا الشاه السید محمد انور الکشمیری ثم الدیوبندی قدس الله سره قسم المتکلمون الصفات الالهیة علی قسمین صفات عقلیة وصفات سمعیة وارادوا بالصفات العقلیة الصفات السبع - الحیاة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والکلام وارادوا بالصفات السمعیة ما جاء من الرجل والصورة والید والقدم والساق وغیرها من المتشابهات وانما سموها صفات سمعیة لانها لا تدارک الا من جهة السمع وعبّر عنها الامام البخاری بالنعوت وهو الاقرب الاصوب لان لفظ الصفة فی الاصطلاح یطلق علی معنی زائد علی نفس الذات والنعت هو وصف حلیة الذات وبیان صورتها لیفید معرفة شخصیته کما فی حدیث ذی الخویصرة فاذا هو علی النعت الذی نعته النبی صلی الله علیه وسلم فجاء لفظ النعت لبیان الحلیة والصورة لیفید معرفة الشخصیة فکذالک عبّر الامام البخاری عن الوجه والید والقدم والساق ونحوها بلفظ النعوت فان الوجه والقدم ونحوها لیست معانی زائدة علی الذات حتی یقال انها صفات بل هی فی العرف من باب بیان الحلیة والهیئة لیعرف به شخصیة الشئ فیتشخص به الذات ویمتاز عن غیره فالتعبیر عن هذه المتشابهات بالنعوت کما عبّر به الامام البخاری اولی من تعبیرها بالصفات لان التعبیر بالنعت اقرب

الى الحقيقة بالنسبة الى التعبير بالصفة - وسماها الشاه عبدالعزيز الدهلوى فى تفسيره حقائق الهية ولعله اخذه من الشيخ الاكبر قدس الله سره وكلامه فى هذا المقام لطيف جدا فليتفهم للناظرين الكرام وخلاصته ان الوجه واليد والعين والقدم والساق ونحوها جهات الكمال وهى امور برزخية بين الذات والصفات ليست مستقلة مثل الذات ولا تابعة محضة مثل الصفات ولا يمكن تفهيم هذه الحقائق فى هذا العالم الا بالتشبيه بالاعضاء اليد والقدم والساق ونحوها فانها ليست مستقلة مثل ذات الانسان ولا معانى غير مستقلة بالكلية مثل الصفات القائمة بذات الموصوف ولكنها مظاهر لكمالات الانسان فنسبة هذه الحقائق الالهية والكمالات الى بابه الى ذات الحق سبحانه مثل نسبة الوجه واليد والقدم والساق ونحوها من الاعضاء الى ذات الانسان بلا تشبيه ولا تمثيل - تظهر هذه الحقائق يوم القيامة فيظهر الساق فى موقف الحساب ويظهر القدم فى محل العقاب ويظهر الوجه والعين فى دار الكرامة والثواب فكشف الساق عبارة عن ظهور جهة كمالية من جهات كمال الرب سبحانه يوم القيامة عبّرها على سبيل الاستعارة تعالى الحق سبحانه عن التمثيل والتشبيه ولله المثل الاعلى وله التسبيح والتقديس والتنزيه - انتهى كلام الشاه عبدالعزيز بن الشاه ولى الله الدهلوى ملخصا ومترجما بالعربية من الفارسية فى تفسير سورة القرآن - والله سبحانه وتعالى اعلم وعلمه اتم واحكم -

باب قول الله تعالى ويحذركم الله نفسه الخ

اى ذاته فالاضافة بيانية - اى يحذركم الله من جلال ذاته وعظمته المقصود من هذا الباب والابواب الآتية اثبات النفس بمعنى الذات والوجه والعين واليد والاصبع لله تعالى من الصفات المتشابهات ثم النفس يطلق فى كلام العرب ويراد منها الحقيقة والذات والمراد بنفس الله ذاته لا امر زائد عليه قال ابن الجوزى قال المحققون المراد بالنفس الذات ونفس الشئ ذاته وقد ذهب القاضى ابو يعلى الى ان الله تعالى نفسا وهى صفة زائدة على ذاته - وهذا قول لا يستند الا الى التشبيه لانه يوجب ان الذات شئ والنفس غيرها - اهـ

فالمقصود من هذا الباب اطلاق النفس بمعنى الذات على الله سبحانه وتعالى - وقال الامام البيهقى معنى قول من قال ان الله سبحانه نفس - انه موجود ثابت غير منتف ولا معدوم وكل موجود نفس وكل معدوم ليس بنفس والنفس فى كلام العرب على وجوه فمنها النفس منفوسة مجسمة مروحة ومنها مجسمة غير مروحة تعالى الله عن هذين علوا كبيرا ومنها نفس بمعنى اثبات الذات كما تقول هذا نفس الامر يريد اثبات الامر لا ان له نفسا منفوسة او جسما مروحا فعلى هذا المعنى يقال فى الله سبحانه انه نفس لا ان له نفسا منفوسة - كذا فى كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقى ص۲۱۳

قال الامام الرازى قدس الله سره - اعلم ان النفس جاء فى اللغة على وجوه (احدها) البدن - قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت ويقول القائل كيف انت فى نفسك يريد كيف انت فى بدنك (وثانيها) الدم يقال هذا الحيوان له نفس سائلة اى دم سائل ويقال للمرأة عند الولادة انها نفست بخروج الدم منها عقيب الولادة (وثالثها) الروح قال تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها (ورابعها) العقل - قال تعالى وهو الذى يتوفاكم بالليل وذلك لان الاحوال باسرها باقية حالة النوم الا العقل فانه هو الذى يختلف الحال فيه عند النوم واليقظة (وخامسها) ذات الشئ وعينه وقال تعالى وما يخدعون الا انفسهم فاقتلوا انفسكم - ولكن ظلموا انفسهم - اذا عرفت هذا فنقول لفظ النفس فى حق الله تعالى ليس الا الذات والحقيقة فقوله واصطنعتك لنفسى كالتأكيد الدال على مزيد المبالغة فان الانسان اذا قال جعلت هذه الدار لنفسى وعمرتها لنفسى فهم منه المبالغة وانما

قوله عليه السلام حكاية عن رب العزة فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي فالمراد منه انه ذكرني بحيث لا يطلع غيره على ذلك ذكرته بانعامي واحساني من غير ان يطلع عليه احد من عبيدي لان الذكر في النفس عبارة عن الكلام الخفي والذكر الكامن في النفس وذلك على الله تعالى محال - كذا في اساس المقتبس صـ۹۴

والحاصل ان النفس عبارة عن حقيقة الذات وحقيقة الوجود دون معنى زائد وقد قال اهل التفسير في قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك ان هذا اخرج على وجه المشاكلة يراد بها الغيب المطلق لانه مستتر كالنفس نعبر بها عن حضرة الغيب اي ولا اعلم ما في غيبك وسرك والله تعالى اعلم

اعلم ان الحديث الاول من احاديث الباب ليس فيه ذكر النفس وانما فيه لفظ احد ففيه اشارة الى ان النفس بمعنى الاحد وانهما مترادفان يصح استعمال كل منهما مكان الآخر والله اعلم -

اختلافُ الناسِ في الصّفاتِ المتشابهات

اختلف الناس في اخبار الصفات المتشابهات على ثلاث مراتب (احدها) امرارها على ما جاءت من غير تفسير وتاويل مفوضا معناها الى الله تعالى مع تنزيهه عما يدل عليه ظاهر اللفظ مما لا يليق بجلاله من سائر صفات الحدوث وسماته وهذا مذهب السلف الصالح من الصحابة والتابعين والائمة المجتهدين ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد بن حنبل وغيرهم كما قال ابو الحسن الاشعري في الابانة انها صفات تليق بجلاله وكماله ثابتة وراء العقل مع اعتقاد عدم التجسيم والتشبيه لئلا يضاد النقل والعقل وتسمى صفات سمعية

والمرتبة الثانية

التاويل وهو مذهب اكثر المتكلمين بحملها على مجازات معقولة ثابتة بالدلائل لانها لما امتنع حملها على معانيها الحقيقية الظاهرة الموهمة للتجسيم والتشبيه والمكان والجهة تعين التاويل والحمل على المجاز قال العلامة البياضي - والبحث عن تاويل المتشابهات على وجه يليق بذات الله تعالى وصفاته بشرط ان لا يخرج عن مقتضى اللفظ لغة ولا يقطع القول بكونه مراد الله هو طريق المحققين من اصحابنا كذا في اشارات المرام صـ۱۹۹

وانما عمدوا الى التاويل وصرفه عن الظاهر المتبادر لئلا يحتج به المبتدعة على مذاهبهم الفاسدة وآرائهم الكاسدة فكان تاويلهم لدفع حجج الخصوم فيما استدلوا عليه من الزيغ والاعتقاد لا ليعتقدوا ان ذلك التاويل هو المراد لله تعالى قطعا -

والمرتبة الثالثة

القول فيها بمقتضى الحس وانها من جنس صفات المخلوقين وهم المشبهة والمجسمة ومنهم الحشوية والكرامية يقولون بحمل آيات الصفات واخبارها على ظواهرها وذهبوا الى اثبات الجوارح الجسمانية والتحيز والانتقال والانفعالات النفسانية في حقه تعالى شانه وانه على صورة نور من الانوار او انسان

شانه مختص بما فوق العرش ملاق له او مباين له على اختلاف بينهم في تفاصيله انظر صـ۸۹ من اشارات المرام

فهؤلاء جمدوا على ظاهر ما ورد من الاستواء والنزول والمجيئ والاتيان والوجه واليد والساق والقدم والجنب ونحوها وانكروا التاويل رأسا فحملوا ذلك على التجسيم والتشبيه وحملوا الالفاظ الواردة على المعاني المتعارفة بينهم عند اطلاقها على الخلق وظنوا ان الوجه واليد والعين والقدم ونحوها من قبيل الجوارح والاعضاء واجزاء الذات - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - قال ابن الجوزي ان هؤلاء قوم ليس لهم حظ من علوم المعقولات التي يعرف بها ما يجوز على الله تعالى وما يستحيل فان علم المعقولات يصرف ظواهر المنقولات عن التشبيه فاذا عدموها تصرفوا في النقل بمقتضى الحس انتهى صـ۵۸

ثم ان هؤلاء لم يتنبهوا على ان استعمال اللفظ في شان الحق سبحانه وتعالى بالمعنى المراد عند استعماله في الخلق تشبيه صريح وتمثيل قبيح ومع هذا يظنونه توحيدا فتعين حمله على معنى سوى الظاهر عند الحس وهو التاويل فان المعنى الظاهر الحسي الذي هو من لوازم الاجسام غير مراد الله ورسوله قطعا وهؤلاء وان يقع في كلامهم ان الوجه واليد صفات لكن سياق كلامهم وسباقه ينادي بانهم ارادوا بها اجزاء الذات لا الصفات القائمة بالله سبحانه وتعالى -

فانهم حيث يقولون ان الله يقبض السموات والارض باليدين اللتين هما اليدان ذكرهما في الاجوبة المصرية لابن تيمية) فماذا يجدي بعد هذا التصريح القول بانها صفات والله الهادي الى سواء الطريق -

وبضد هؤلاء

المعطلة وهم الجهمية الذين ينكرون الصفات الالهية والجهمية فرقة ينسبون الى جهم بن صفوان وهم ينفون الصفات حتى نسبوا الى التعطيل وثبت عن الامام ابي حنيفة انه قال بالغ جهم في نفي التشبيه حتى قال ان الله ليس بشيئ - اهـ - وزعم ان علم الله حادث وامتنع من وصف الله تعالى بانه شيئ او حي او عالم او مريد حتى قال لا اصفه بوصف يجوز اطلاقه على غيره قال واصفه بانه خالق ومحيي ومميت لان هذه الاوصاف خاصة به وزعم ان كلام الله حادث ولم يسم الله متكلما وزعم ان العبد مجبور محض وانما ينسب الفعل الى العبد مجازا انظر صـ$\frac{۲۹}{۱۳ج}$ من كتاب التوحيد في فتح الباري -

بيان مسلك اهل الحق

واذا علمت ووعيت هذا فاعلم ان مسلك اهل الحق بين دم التعطيل وفرث التشبيه والتمثيل لبن خالص سائغ للشاربين سلكوا مسلك التاويل الاجمالي والتفصيلي محافظة على نصوص التنزيه والتقديس فقد دلت الآيات والاحاديث دلالة واضحة على ان الله سبحانه منزه عن متابعة المخلوقات ومبرأ من المادة والماديات والجسم والجسمانيات واهل الحق - وهم اهل السنة والجماعة جمعوا بين الكتاب والسنة وآثار سلف الامة والبراهين العقلية وكيف وان الصحابة والتابعين وسائر ائمة الدين كلهم قد اجمعوا على تنزيه الله سبحانه من مشابهة المخلوقات في ذاته وصفاته وافعاله كما قال تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق ليس كمثله شيئ قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد فيه نفي الجنسية والبعضية ولم يكن له كفوا احد نفي النظير

والشركة ومن ضرورة ذلك صرف الالفاظ المستعملة في الخلق الموهمة للتجسيم والتشبيه كالوجه والعين واليد والقدم
والساق والاستواء على العرش والكون في السماء وغير ذلك عن معانيها المتعارفة بينهم الى معان تليق نسبتها الى الله
عز وجل على مقتضى قوله تعالى ليس كمثله - وقوله تعالى فلا تضربوا لله الامثال فاضطر السلف والخلف الى صرف
اللفظ عن ظاهره ولا يخفى ان صرف اللفظ عن ظاهره هذا هو حقيقة التاويل وانما اختلفوا في كيفية صرفه عن ظاهره
فاختار السلف مسلك التفويض مع التنزيه والتقديس فتفويض علمها الى الله تعالى عما يوهم ظواهرها تاويل ايضا
ولكنه **تاويل اجمالي** واختار الخلف صرفها عن ظواهرها بحملها على محامل قريبة المأخذ تليق بها من جهة الشرع والعقل
ولسان العرب تقتضي تنزيه الرب جل جلاله عما يوهم ظاهرها وهو مذهب جمهور المتكلمين (**وهو تاويل تفصيلي**) ومعنى
التاويل التفصيلي هو تعيين تلك المعاني المتسامية اللائقة بشانه تعالى تفصيلا بقرائن قائمة عقلا ونقلا ولغة. والخلف
لم يريدوا بذلك مخالفة السلف الصالح - معاذ الله ان يظن بهم ذلك وانما دعت الضرورة في ازمنتهم لذلك
لكثرة المجسمة والجهمية وغيرها من فرق الضلال واستيلاءهم على عقول العامة فقصدوا بذلك ردعهم و
بطلان قولهم ومن ثمت اعتذر كثير منهم وقالوا لو كنا على ما كان عليه السلف الصالح من صفاء العقائد وعدم
المبطلين في زمنهم لم نخض في تاويل شئ من ذلك ولقد جاء عن مالك والاوزاعي وسفيان وغيرهم انهم اولوا
الآيات والاحاديث تاويلا تفصيليا كما اول سفيان الثوري الاستواء على العرش بقصد امره ونظيره ثم استوى
الى السماء ومنهم من حمل حديث النزول على الاقبال فمثل هذه الاقوال دليل على ان مثل هذه الآيات والا
حاديث الواردة في الصفات مصروفة عن الظواهر والا لما احتاجوا الى مثل هذه التاويلات والصرف عن الظاهر
هذا هو حقيقة التاويل (**والحاصل**) ان السلف والخلف متفقان على التاويل وان الخلاف بينهم لفظي لاجماعهم
على صرف اللفظ عن ظاهره (**ولكن تاويل السلف اجمالي**) لتفويضهم الى الله تعالى في المعنى المراد من اللفظ مع الايمان
بحقيقتها على ما يليق بشانه تعالى وان ظاهرها المتعارف في حقنا غير مراد في حقه تعالى مع اعتقاد تنزيه الله سبحانه
عن سمات الحدوث (**وهذا تاويل اجمالي**) بصرف ظاهر ما ورد في ذات الله سبحانه عن سمات الحدوث من غير تعيين
المراد مع اعتقاد التنزيه على مقتضى قوله تعالى ليس كمثله شئ (**فهذا تاويل اجمالي**) لانهم يصرفون الظواهر الموهمة
ويكلون تعيين المراد الى علمه سبحانه وتعالى -

واما تاويل الخلف فهو تاويل تفصيلي

حيث يُعيِّنون معنًى موافقا للتنزيه بما يرشد اليه استعمالات العرب ودلالة المقام وقرائن الاحوال فتأويل رجاع
اليد الى القدرة والنعمة فهو تاويل تفصيلي مثل قولهم المراد بالفوقية فوقية القهر والغلبة والمراد بالاستواء الارتفاع
والاعتلاء او المراد بالنزول نزول لطفه ورحمته وحاشا ان يكون المراد استواء ذات او نزول ذات او فوقية جهة و
مكان وبالجملة تعيين المعاني المناسبة بمعونة القرائن تاويل تفصيلي - وليس بين السلف والخلف خلاف حقيقي لان كليهما
مُنَزِّهٌ وانما السبيل على الذين يحملون تلك الالفاظ على المعاني المتعارفة بينهم عند اطلاقها على الخلق فيقعون في
التشبيه والتمثيل والتجسيم وتوسط الشيخ ابن دقيق العيد فقال ان كان التاويل من المجاز البين الشائع فالحق سلوكه
من غير توقف او من المجاز البعيد الشاذ فالحق تركه وان استوى الامران فالاختلاف في جوازه وعدمه مسئلة فقهية
اجتهادية والامر فيها ليس بالخطر بالنسبة للفريقين - وهذا الكلام نفيس جدا وهذا الذي ذكرناه في هذا المقام ماخوذ

من استحالة المعية بالذات للشيخ الخضر الشنقيطي و دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي والسيف الصقيل للتقي السبكي
وحاشيته والله سبحانه وتعالى اعلم۔

قال العلامة البياضي ذهب بعض الماتريدية والاشعرية الى التفصيل فقالوا بالتاويل ان كان المعنى الذي
اوّل به قريبا مفهوما من تخاطب العرب واختاره الامام ابن عبد السلام والشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد
واختاره صاحب الكفاية والتسديد والامام ابن الهمام التاويل فيما دعت اليه الحاجة لخلل في فهم العوام لكنه
قال لا يجزم بارادته خصوصا على قول اصحابنا انها من المتشابهات وحكم المتشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه
في هذه الدار كذا في اشارات المرام ص۱۸۹ - اعلم ان كلام الحرمين في الارشاد يميل الى طريق التاويل ولكنه في
الرسالة النظامية اختار طريق التفويض حيث قال والذي نرتضيه رأيا وندين الله به عقد الاتباع سلف الامة
فانهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها وكانه رجع الى اختيار التفويض لتأخر الرسالة كذا في شرح المسايرة لابن
ابي شريف القدسي ص۳۲ وكذا في الاتحاف شرح الاحياء ص۱۰۱/۲ - وانظر ص۳۰ من حاشية كتاب الاسماء والصفات
للامام البيهقي رح۔

فائدة مهمة

اختلف اهل العلم في هذا الصرف (اي صرف النصوص عن الظواهر) وعدم الخوض في بيان المعنى المراد
هل يسمى تاويلا او لا يسمى ذلك تاويلا حتى يعين المعنى المراد منه فبعضهم يسميه تاويلا وبعضهم لا۔ فانهم رأوا ان مجرد
صرف الكلام عن الظاهر وتفويض المعنى المراد الى قائله لا يسمى تاويلا اذ لا بد في التاويل من بيان المقصود من
الكلام وان كان خلاف الظاهر والامر في ذلك هين فان الصرف عن الظاهر متفق عليه سواء سمي ذلك تاويلا
ام لا انظر ص۴۹ من فرقان القرآن مقدمة كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقي۔ وحينئذٍ يظهر لك الفرق بين
السلف الصالحين وبين هؤلاء الحشوية المتسلفة فان هؤلاء الحشوية يحملون النصوص على ظواهرها ومعانيها المتعارفة
فيما بينهم والسلف متفقون على صرف النصوص عن الظواهر ولكن لا يعينون المراد بل يفوضون الى الله سبحانه
ويقولون الله اعلم بمراده من ذلك۔ اعلم ان القاضي ابا يعلى الحنبلي الف كتابا سماه ابطال التاويلات في اخبار الصفات
مال فيه الى الجمود على الظواهر حتى كاد ان يقع في التشبيه والتجسيم فالف ابن الجوزي الحنبلي في مقابلة كتابا سماه دفع
شبهة التشبيه والرد على المجسمة يرد فيه كثيرا على القاضي ابي يعلى۔ وتلا ابي يعلى هذا الكتاب آخر سماه المعتمد في المعتقد
وهو قريب الى السنة ولعله آخر مؤلفاته فقال فيه فمن اوّل في كل موضع فهو قرمطي كافر ومن ابى التاويل في كل آية
وحديث فهو مجري زائغ كابن الناعوس الحنبلي الذي لقب بالمجري حيث كان يقول ان الحجر الاسود يمين الله حقيقة وقد
قال ابن عقيل الحنبلي هلكت الاسلام بين طائفتين الباطنية والظاهرية والحق بين المنزلتين وهو ان ناخذ الظاهر ما لم
يصرفنا عنه دليل ونرفض كل باطن لا يشهد به دليل من ادلة الشرع كذا في حاشية السيف الصقيل ص۱۳۰

كلام نفيس للامام الرازي في اساس التقديس

لا يخفى على اهل العلم ان الامام فخر الدين الرازي قدس الله سره سيف مسلول من الله عز وجل
على المجسمة والحشوية كما يشهد بذلك تفسيره الكبير وسائر كتبه في علم الكلام وقد الف الامام كتابا خاصا في الرد

علی المجسمة سماه اساس التقدیس اورد فیه الدلائل الدالة علی انه سبحانه منزه عن الجسمیة والمکان والجهة وهو کتاب نفیس حقیق ان یکتب بماء الذهب قدم فیه مقدمة لتاویل المتشابهات من الاخبار والآیات یجب علی کل عالم ومتعلم فهمها وحفظها فنهدیها لاهل العلم فقال۔ اما المقدمة فهی فی بیان ان جمیع فرق الاسلام مقرون بانه لابد من التاویل فی بعض ظواهر القرآن والاخبار اما فی القرآن فبیانه من وجوه۔

(الاول) هو انه ورد فی القرآن ذکر الوجه وذکر العین وذکر الجنب الواحد وذکر الساق الواحدة فلو اخذنا بالظاهر یلزم منا اثبات شخص له وجه واحد وعلی ذلک الوجه اعین کثیرة وله جنب واحد وعلیه اید کثیرة وله ساق واحدة ولا نری فی الدنیا شخصا اقبح صورة من هذه الصورة المتخیلة ولا اعتقد عاقلا یرضی بان یصف ربه بهذه الصفة (الثانی) انه ورد فی القرآن انه نور السموات والارض وان کل عاقل یعلم بالبداهة ان الله العالم لیس هو هذا الشیٔ المنبسط علی الجدران والحیطان فلا بد لکل واحد منا من ان یفسر قوله تعالیٰ الله نور السموات والارض بانه منور السموات والارض او بانه هاد لاهل السموات والارض او بانه مصلح السموات والارض وکل ذلک تاویل (الثالث) قال الله تعالیٰ وانزلنا الحدید فیه باس شدید ومعلوم ان الحدید ما نزل جرمه من السماء الی الارض۔ وقال تعالیٰ وانزل لکم من الانعام ثمانیة ازواج ومعلوم ان الانعام ما نزلت من السماء الی الارض (الرابع) قوله تعالیٰ وهو معکم اینما کنتم وقوله تعالیٰ ونحن اقرب الیه من حبل الورید وقوله تعالیٰ وما یکون من نجوی ثلاثة الا هو رابعهم وکل عاقل یعلم ان المراد منه القرب بالعلم والقدرة والالٰهیة (والخامس) قوله تعالیٰ واسجد واقترب فان هذا القرب لیس الا بالطاعة والعبودیة فاما القرب بالجهة فمعلوم بالضرورة انه لا یحصل بسبب السجود (والسادس) قوله تعالیٰ فاینما تولوا فثم وجه الله وقال تعالیٰ ونحن اقرب الیه منکم ولکن لا تبصرون (السابع) قوله تعالیٰ من ذا الذی یقرض الله قرضا حسنا ولا شک انه لا بد فیه من التاویل (الثامن) قوله تعالیٰ فاتی الله بنیانهم من القواعد ولا بد فیه من التاویل (التاسع) قوله تعالیٰ لموسی وهارون اننی معکما اسمع واری وهذه المعیة لیست الا بالعلم والحفظ والرحمة فهذه وامثالها من الامور التی لا بد لکل عاقل من الاعتراف بحملها علی التاویل وبالله التوفیق[1] (والعاشر) قوله تعالیٰ یا حسرتا علی ما فرطت فی جنب الله فلا بد من التاویل بان المراد به التفریط فی حق الله وما یجب له ولا یجوز حمله علی الجارحة عند احد لان التفریط لا یقع الا فی حقه وجانب امره ونهیه وفی جنب عبادته وطاعته فتلک عشرة کاملة

واما الاخبار فهذا النوع فیها کثیر

(فالاول) قوله علیه الصلاة والسلام حکایة عن الله سبحانه وتعالیٰ مرضت فلم تعدنی استطعمتک فما اطعمتنی استسقیتک فما سقیتنی ولا یشک عاقل ان المراد منه التمثیل فقط (الثانی) قوله صلی الله علیه وسلم حکایة عن ربه من اتانی یمشی اتیته هرولة ولا یشک عاقل فی ان المراد منه التمثیل والتصویر (الثالث) نقل الشیخ الغزالی رحمه الله عن احمد ابن حنبل انه اقر بالتاویل فی ثلاثة احادیث۔ احدها قوله علیه السلام الحجر الاسود یمین الله فی الارض (وثانیها) قوله علیه السلام انی لاجد نفس الرحمٰن من قبل الیمن (وثالثها) قوله علیه السلام حکایة عن الله عز وجل انا جلیس من ذکرنی

[1] من هذا العاشر الی قوله فتلک عشرة کاملة زیادة من المؤلف علی کلام الرازی لتکمیل العدة ثم الباقی الآتی هو کلام الرازی

(الرابع) حکی ان المعتزلة تمسکوا فی خلق القرآن بما روی عنه علیه السلام انه یأتی سورة البقرة وآل عمران کذا وکذا یوم القیامة کانهما غمامتان فاجاب احمد بن حنبل رحمه الله تعالی وقال یعنی ثواب قارئهما وهذا التصریح بالتاویل (الخامس) قوله علیه السلام ان الرحم یتعلق بحقوتی الرحمن فیقول سبحانه اصل من وصلك وهذا لابد له من التاویل (السادس) قوله علیه السلام ان المسجد لینزوی من النخامة کما تنزوی الجلدة من النار ولابد فیه من التاویل (السابع) قوله علیه السلام قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن۔ وهذا لابد فیه من التاویل لانا نعلم بالضرورة انه لیس فی صدورنا اصبعان بینهما قلوبنا (الثامن) قوله علیه السلام حکایة عن الله تعالی انا عند المنکسرة قلوبهم ولیست هذه العندیة الا بالرحمة وایضا قال صلی الله علیه وسلم حکایة عن الله تعالی فی صفة الاولیاء فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به وبصره الذی یبصر به۔ ومن المعلوم بالضرورة ان القوة الباصرة التی بها یری الاشیاء لیست هی الله سبحانه وتعالی۔

(التاسع) قال علیه السلام حکایة عن الله سبحانه وتعالی الکبریاء ردائی والعظمة ازاری والعاقل لا یثبت لله تعالی ازارا ورداء (العاشر) قال علیه السلام لابی بن کعب یا ابا المنذر ای آیة فی کتاب الله تعالی اعظم فتردد فیه مرتین ثم قال فی الثالثة آیة الکرسی فضرب یده علیه السلام علی صدره وقال اصبت والذی نفسی بیده ان لها لسانا تقدس الله عند العرش ولابد فیه من التاویل نثبت بکل ما ذکرنا ان المصیر الی التاویل امر لابد منه لکل عاقل وعند هذا قال المتکلمون لما ثبت بالدلیل انه سبحانه وتعالی منزه عن الجهة والجسمیة وجب علینا ان نضع لهذه الالفاظ الواردة فی القرآن والاخبار محملا صحیحا لئلا یصیر ذلك سببا للطعن فیها فهذا تمام القول فی المقدمة وبالله التوفیق۔ کذا فی اساس التقدیس للرازی من صـ۷۹ الی صـ۸۳۔

ما جاء فی النفس وتفسیر النفس

قال الامام الرازی هذا اللفظ غیر وارد فی القرآن لکنه روی عن النبی صلی الله علیه وسلم انه قال لا تسبوا الریح فانها من نفس الرحمن وقال ایضا انی لاجد نفس الرحمن من جانب الیمن والتاویل انه ماخوذ من قوله نفست عن فلان ای فرجت عنه ونفس الله عن فلان ای فرج عنه والریح اذا کانت طیبة فقد ازالت هذه المکاره فلما وجدها من قبل الیمن فقد حصل المقصود وایضا فالمقرون بالمکروه مکروه والمقرون بالمحبوب محبوب فلما وجد النبی صلی الله علیه وسلم النصرة من قبل الیمن فقد وجد التنفس من المکره وهات من ذلك الجانب فلاجرم صدق قوله انی لاجد نفس الرحمن من قبل الیمن ولهذا قال صلی الله علیه وسلم الایمان یمان والحکمة یمانیة وهذا هو المراد من قوله ان الریح من نفس الرحمن ای هی مما جعل الله فیها التفریج والتنفیس وبالله التوفیق کذا فی اساس التقدیس صـ۱۲۲۔

قال ابن الجوزی النفس بمعنی التنفیس عن المکروب وقوله صلی الله علیه وسلم انی لاجد نفس ربکم من جهة الیمن یعنی تنفیسه عن الکرب بنصرة اهل المدینة ایای والمدینة من جانب الیمن وهذا شیء لا یختلف فیه المسلمون وقال ابن حامد رأیت بعض اصحابنا یثبتون لله تعالی وصفا فی ذاته بانه

يتنفس - اهـ - كذا في دفع شبهة التشبيه صـ ۱۷ -

قوله ان رحمتي تغلب غضبي قال الكرماني (إن قلت) ما معنى الغلبة في صفات الله القديمة (قلت) الرحمة والغضب من صفات الفعل فيجوز غلبة احد الفعلين على الآخر وكونه اكثر منه اي تعلق ارادتي بايصال الرحمة اكثر من تعلقها بايصال العقوبة وسبب ذلك ان فعل الرحمة من مقتضيات صفته بخلاف الغضب فانه باعتبار معصية العبد تتعلق الارادة به (ملخص)

حديث الغيرة

قوله صلى الله عليه وسلم ما من احد اغير من الله المراد بالغيرة شدة الكراهية لا المعنى المتعارف بحسب الظاهر والحس فان الغيرة في اللغة تغير يحصل من الحمية والانفة واصلها في الزوجين والاهلين وكل ذلك محال على الله سبحانه منزه عن كل تغير ونقص فلا بد من حمله على المجاز فالمراد بغيرة الله كراهيته وتغير حال العاصي وخروجه من دائرة رضاه الى سخطه كما قال تعالى ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم فالغيرة من الله عز وجل الزجر عن المعاصي وكراهتها -

ذكر العندية

قوله انا عند ظن عبدي بي اي انا قادر على ان اعمل به ما ظن انني عامله معه وفيه اشارة الى ترجيح جانب الرجاء على الخوف قال الامام الرازي الآيات المشتملة على لفظ العندية لا يجوز ان يكون المراد بالعندية الحيز والجهة بل المراد بها الشرف بدليل قوله تعالى وان له عندنا لزلفى وحسن مآب وقوله عليه الصلاة والسلام حكاية عن رب العزة انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي وقوله انا عند ظن عبدي بي - كذا في اساس التقديس صـ ۱۲۷ فالمراد بالعندية عندية الشرف والقرب والمكانة لا عندية المكان والجهة -

ذكر المعية

قوله وانا معه اذا ذكرني اي انا معه بالحفظ والكلاءة لا انه معه بذاته حيث حل العبد فان حقيقة المعية مصاحبة شيئ بشيئ آخر والله سبحانه منزه عن ذلك فالمراد بالمعية هنا معية الرحمة واللطف والعناية واما في قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم فهي معية العلم وأين في الآية ظرف لكنتم لا لهو فاندفع وهم من وهم ان ظاهر قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم يوهم ان الله تعالى في كل مكان - ومعنى المعية بالعلم تعلق صفة العلم به كما هو مبين في علم الكلام وليس المراد به انفصال الصفة عن الموصوف ومصاحبتها مع المعلوم فانه غير معقول اعلم انه قد تكرر ذكر معية الله عز وجل في الكتاب والحديث كقوله تعالى لا تحزن ان الله معنا - وقوله انني معكما اسمع وارى وقوله تعالى وهو معكم اينما كنتم - وقوله تعالى الا هو معهم اينما كانوا - فهذا من المتشابهات لا بد فيها من التفويض لله تعالى في المراد بها مع التنزيه عما لا يليق به او التاويل بالمعنى المناسب اللائق بحضرة الرب سبحانه وتعالى فقيل هو محمول على المعية بالعلم والحفظ وقال على المرصفي في مختصر الرسالة القشيرية - وسئل الجنيد عن معنى مع فقال مع على معنيين مع الانبياء بالنصر والكلاءة قال الله تعالى انني معكما اسمع وارى ومع العامة بالعلم والاحاطة

قال الله تعالےٰ وما یکون من نجوی ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنی من ذلک ولا اکثر الا هو معهم این ما کانوا فقال له السائل۔ مثلث یا جنید یصلح دالا للامة علی ربها انتہی۔ وما قاله الجنید من ان المعیة مع الانبیاء معیة نصر وکلاءة یدل علیه ما فسر به المفسرون قوله تعالےٰ لا تحزن ان الله معنا۔ قالوا هو معهم بالعصمة والمعونة فی معیة مخصوصة والا فهو تعالےٰ مع کل واحد من خلقه وما قیل فی هذه الآیة جار فی غیرها مما هو وارد فی الانبیاء والصالحین کقوله تعالےٰ لموسی وهارون علیهما السلام اننی معکما اسمع واری۔ وقوله تعالےٰ ان الله مع الذین اتقوا والذین هم محسنون۔ وقوله تعالےٰ ان الله لمع المحسنین۔ فکل هذه الآیات معنی المعیة فیها النصر والاعانة۔ کذا فی استحالة المعیة بالذات ص۶۹۔ للشیخ الخضر الشنقیطی ج

وقال الشیخ محمد الحفنی۔ المعیة ثلاثة انواع۔ معیة العوام معیة علم ومعیة الخواص معیة انصباب الرحمة ومعیة خواص الخواص معیة الحفظ والعصمة من کل ما لا یلیق فاذا قیل الله مع العوام ای بالعلم ومع الخواص ای بانصباب الرحمات علیهم بخلاف العوام فلیسوا اهلا لانصباب الرحمة علیهم واثابتهم الثواب الجزیل کالخواص واذا قیل الله مع خواص الخواص ای یحفظ جوارحهم عما لا یلیق بمقامهم فی ساحة القرب منه تعالےٰ اذا سألوه اعطاهم۔ کذا فی حاشیة السراج المنیر ص۲۷۲ ج۳۔

والحاصل ان المعیة تُفسَّر فی کل آیة بما یقتضیه سیاقها وسباقها فتارة تفسر بمعیة العلم وتارة بمعیة الحفظ والکلاءة وتارة بمعیة التائید والعصمة وتارة بمعیة المعونة والعنایة واما المعیة بالذات بمعنی انه تعالیٰ حَلّ بذاته مع العبد حیث حَلّ العبد فلم یقل بها احد من اهل السنة والجماعة بل ولا من المشبهة المجسمة لمرار احد انتسب الیهم انهم قالوا بالمعیة بالذات فلعلهم تحاشوا القول بذلک لوضوح استحالته علی الله تعالےٰ وبطلانه ولاجل وضوح استحالته اوّلها السلف بالعلم والرحمة وغیرهما کما مر ولو فرضنا ان الله تعالےٰ بذاته مع کل مخلوق من البشر فی ای مکان کان وفی ای زمان کان لزم اتصافه تعالےٰ بصفات الحدوث المنفیة عنه بالادلة القطعیة من الجهة والمکان والزمان فان حقیقة المعیة الذاتیة مصاحبة شیٔ شیئًا آخر فلو کانت ذاته العلیة مصاحبة لمتحیز مختص بمکان وجهة وزمان ثبت ذلک کله لذاته سبحانه۔ بحکم المصاحبة وهو محال فی شانه تعالےٰ وقد قال صلی الله علیه وسلم فی الغار لابی بکر۔ یا ابا بکر ما ظنک باثنین الله ثالثهما فیلزم علی هذا القول ان یکون الله تعالےٰ بذاته فی الغار وهل یمکن عقلا ان یکون الخالق مصاحبا المخلوق فی بقعة غار فی مکان وجهة او یکون الخالق بذاته العلیة مع کل مخلوق فی کل آن وفی کل زمان وفی کل جهة وکل مکان فانه یلزم تعدد الذات العلیة بتباین الافراد التی حکم بمصاحبتها لکل فرد منها وتنائی اقطارها وهذا بدیهی لا یحتاج الی التأمل ولا بد فعه ولا ینفع فیه قول القائل بعد ان اثبته۔ فتعالت معیته تعالےٰ عن التشبیه والنظیر وهذا هو دأب المشبهین یثبتون التشبیه ثم یتسترون بهذا اللفظ قال ابن الجوزی فهم کمن یقول قام فلان وما هو بقائم وقعد فلان وما هو بقاعد وجسم لا کالاجسام فیغالطون من یسمع ویکابرون الحس والعقل۔ انتہی انظر ص۹۸

قوله وان تقرب الی بشبر تقربت الیه ذراعا قال الکرمانی لما قامت البراهین علی استحالة هذه الاشیاء فی حق الله تعالےٰ وجب ان یکون المعنی من تقرب الیّ بطاعة قلیلة جازیته بثواب کثیر وکلما زاد فی الطاعة ازید فی الثواب وان کانت کیفیة اتیانه بالطاعة بطریق التانی یکون کیفیة اتیانی بالثواب بطریق الاسراع والحاصل ان الثواب راجح علی العمل بطریق الکیف والکم ولفظ القرب والهرولة مجاز علی سبیل المشاکلة او الاستعارة او ارادة

لوازمہا۔ کذا فی الفتح ص۴۲۹۔ وقال صاحب النہایۃ المراد بقرب العبد من اللہ تعالٰے القرب بالذکر والعمل الصالح والمراد بقرب اللہ تعالٰے من العبد قرب نعمہ والطافہ وبرّہ واحسانہ وترادف منتہ لدیہ وفیض مواھبہ علیہ کذا فی السراج المنیر ص۲۳۲ج۳ فالمراد بقربہ منہم۔ القرب بالرحمۃ واللطف والعنایۃ لاقرب المکان والمسافۃ ومن سماعہ تعالٰے القریبُ قال الحلیمی معناہ انہ لامسافۃ بین العبد وبینہ فلایسمع دعاءہ اویخفی علیہ حالہ کیف ماتصرفت بہ فان ذلک لوجب ان یکون لہ نہایۃ وحاشالہ من النہایۃ کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۲۹۔ قولہ وان اتانی یمشی اتیتہ ھرولۃ ھذا تمثیل وتشبیہ وانما اراد من اتانی مسرعا بالطاعۃ اتیتہ بالثواب اسرع من اتیانہ قالہ ابن قتیبۃ کذا فی حاشیۃ دفع شبہۃ التشبیہ ص۲۲ فہو مجاز عن کثرۃ الکرم وسعۃ الرضی کذا فی دفع شبہۃ التشبیہ ص۲۲۔ یعنی ان جودہ وکرمہ سابق وغالب علٰے طاعتہ واکثر واکثر منہا والھرولۃ توسع فی الکلام کقولہ تعالٰے والذین سعوا فی آیاتنا۔ لایراد بہ المشی کذا فی دفع شبہۃ التشبیہ ص۲۲ وانما اراد بالھرولۃ سرعۃ القبول وحقیقۃ الاقبال ودرجۃ الوصول کذا فی کتاب الاسماء والصفات للامام البیہقی ص۳۲۳ قال الامام ابوبکر بن فورک قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من تقرب منی شبرا تقربت منہ ذراعا یحتمل اوجہا احدہا ان یکون معناہ الاخبار بسرعۃ الاجابۃ لمن اطاعہ ودعاہ وتقرب الیہ واراد بالاقتراب قرب المنزلۃ والحظوۃ لدیہ لاقرب المسافۃ والمساحۃ فیکون ھذا الکلام تشبیہا وتمثیلا ویحتمل ان یکون اراد بہ من اتانی مسرعا بالطاعۃ اتیتہ بالثواب اسرع من اتیانہ ویحتمل ان یکون معناہ علٰے معنی ماقال جل ذکرہ من جاء بالحسنۃ فلہ عشر امثالہا ای من اطاعنی طاعۃ واحدۃ جازیتہ علیہا عشرا ویکون ذلک اخبارا عما یفعلہ من تضعیف الثواب۔ ویحتمل ان یکون معناہ ازیدا الی المتقرب الٰی شکو نعمتی۔ نعما کما وعدت الشاکرین من الزیادۃ اھ کذا فی مشکل الحدیث ص۱۱۱۔ وبالجملۃ الھرولۃ کنایۃ عن سرعۃ الرحمۃ ورضی اللہ تعالٰے عن العبد وتضعیف الاجر وسرعۃ وصول الثواب الی العامل۔ لامشاھا الظاھر فانہ محال فی حقہ تعالٰے۔

بابُ قول اللہ عزّ وجَل کُل شئٍ ھَالکٌ الّا وجھہ

المقصود منہ اثبات الوجہ (بمعنی الذات) للہ تعالٰے وھو من صفات ذاتہ ولیست بجارحۃ ولا کالوجوہ التی نشاھدھا فی الخلق اذ لیس کمثلہ شئ ولایجوز ارادۃ معنی العضو والجارحۃ فی حقہ تعالٰے فتعین المجاز فہو مجاز عن الذات وجمیع الصفات وقد وردت نسبۃ الوجہ الی اللہ تعالٰے فی آیات کثیرۃ واریدا بہ الذات مثل قولہ تعالٰے یریدون وجہہ۔ وقولہ تعالٰے الا ابتغاء وجہ ربہ الاعلٰی۔ انما نطعمکم لوجہ اللہ ولیس المراد بالوجہ العضو والجارحۃ جزما وقولہ تعالٰے اینما تولوا فثم وجہ اللہ وانما معناہ فثم اللہ بعلمہ وقبولہ لمن توجہ الیہ فظہر ان المراد بالوجہ ذاتہ المقدسۃ ولو حمل الوجہ علٰے ما قالہ بعض المشبہۃ من انہ صفۃ تختص باسم زائد علٰے الذات کان المعنی ان ذاتہ تہلک الا وجہہ وقد اطال العلامۃ الآلوسی الکلام علیہ فی تفسیر قولہ تعالٰے کل من علیہا فان ویبقٰی وجہ ربک ذوالجلال والاکرام قال وجہ ربک ای ذاتہ عزوجل والمراد ھو سبحانہ وتعالٰے فالاضافۃ بیانیۃ وحقیقۃ الوجہ فی الشاھد الجارحۃ واستعمالہ فی الذات مجاز مرسل۔ اھ فالوجہ مؤول بالذات وجمیع الصفات قال الامام القرطبی قولہ تعالٰے ویبقٰی وجہ ربک ای ویبقی اللہ فالوجہ عبارۃ عن وجودہ وذاتہ سبحانہ وھذا الذی ارتضاہ المحققون من علمائنا ابن فورک وابو المعالی وغیرھم وقال ابن عباس الوجہ عبارۃ عنہ کما قال تعالٰے ویبقٰی وجہ ربک ذوالجلال والاکرام

وقال ابو المعالی واما الوجه فالمراد به عند معظم ائمتنا وجود الباری تعالےٰ وهو الذی ارتضاه شیخنا کذا فی تفسیر القرطبی ص ۱۲۵ ج ۱۷ ۔ وقال الزمخشری فی الکشاف وجه ربك ای ذاته والوجه یعبر به عن الجملة والذات ومساکین مکة یقولون این وجه عربی ینقذنی من الهوان وقال الامام الرازی الوجه قد یجعل کنایة عن الذات وعن الرضی اخری کذا فی اساس التقدیس ص ۱۱۹ ۔ فالمراد بالوجه الذات العلیة بدلیل رفع ذی الجلال بعده وقال ابن الجوزی قال الله سبحانه ویبقی وجه ربك قال المفسرون یبقی ربك وکذا قالوا فی قوله تعالےٰ یریدون وجهه ای یریدونه وقال الضحاك وابو عبید کل شیٔ هالك الا وجهه ای الا هو ولو حمل الوجه علی ما عرفوه من الحسیات (ای العضو من الاعضاء) لاوجب ذلك التبعیض ولو کان کما قالوا کان المعنی ان ذاته تهلك الا وجهه ۔ وقال ابن حامد اثبتنا لله وجها ولا یجوز اثبات رأس (قلت) ولقد اقشعر بدنی من جرأته علی ذکر هذا فما اعوزه فی التشبیه غیر الرأس کذا فی دفع شبهة التشبیه لابن الجوزی ص ۱۰ وانظر ص ۱۱ من کتاب دفع شبه من شبّه وتمرد وبالجملة) المراد بالوجه الذات لا صفة من الصفات ولا عضو من الاعضاء فالقول بانه صفة غیر وجیه واما حمله علی العضو والجارحة کما هو مذهب المجسمة فمردود اذ قد تظافرت الادلة العقلیة والنقلیة علی ان من زعم ان فی معبوده الاعضاء فهو جاهل علی الجاهلیة الاولی وقوله تعالی کل شیٔ هالك الا وجهه تشویه لوجوه المجسمة الذین حملوا الوجه علی العضو المخصوص قال الاستاذ عبد القاهر البغدادی زعمت المشبهة ان لله وجها وعینا کوجه الانسان وعینه وزعم بعضهم ان له وجها وعینا هما عضوان ولکنهما لیسا کوجه الانسان وعینه بل هما خلاف الوجه والعیون سواهما وزعم بعض الصفاتیة ان الوجه والعین المضافین الی الله تعالی صفات له والصحیح عندنا ان وجهه ذاته وعینه رؤیته للاشیاء وقوله ویبقی وجه ربك معناه ویبقی ربك ولذلك قال ذو الجلال والاکرام بالرفع لانه نعت الوجه ولو اراد الاضافة لقال ذی الجلال والاکرام بالخفض والمراد بقوله کل شیٔ هالك الا وجهه بطلان کل عمل لم یقصد به وجه الله خلاف الفرقة البیانیة من غلاة الروافض حیث زعموا ان معبودهم رجل من نور واعضاؤه کاعضاء الرجل وزعموا ایضا ان اعضاءه کلها تفنی الا وجهه واستدلوا بقوله ویبقی وجه ربك ۔ تعالی الله عن ذلك علوا کبیرا ۔ انظر ص ۱۰۹ من کتاب اصول الدین وص ۲۳۷ من الفرق بین الفرق للاستاذ عبد القاهر البغدادی ثم من حمل هذه النصوص علی الاعضاء والاجزاء فقد دخل فی قوله تعالی وجعلوا له من عباده جزءا ان الانسان لکفور مبین ۔

سبحات الوجه

روی مسلم فی افراده من حدیث ابی موسی قال قام فینا رسول الله صلی الله علیه وسلم بخمس کلمات فقال ان الله تعالےٰ لا ینام ولا ینبغی له ان ینام یخفض القسط ویرفعه حجابه النور لو کشفه لاحرقت سبحات وجهه ما انتهی الیه بصره من خلقه ۔ اهـ ۔ قوله حجابه النور ینبغی ان یعلم ان هذا الحجاب للخلق عنه لانه لا یجوز ان یکون محجوبا لان الحجاب یکون اکبر مما یستره وکما انه لا یجوز ان یکون لوجوده ابتداء ولا انتهاء لا یصح ان یکون لذاته نهایة وانما المراد ان الخلق محجوبون عنه کما قال تعالےٰ کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون ۔ واما السبحات فجمع سبحة ویقال ان السبحة جلال وجهه ونوره ومنه قوله سبحان الله انما هو تعظیم له وتنزیه کذا فی دفع شبهة التشبیه ص ۵۰ وکذا فی کتاب الاسماء والصفات للبیهقی ص ۳۰۹ ۔

باب قول الله تعالى ولتصنع على عيني

(وقال تعالى ان اصنع الفلك باعيننا. وقال تعالى واصبر لحكم ربك فانك باعيننا اى فى حفظنا وحراستنا فالعين مجاز عن الحفظ والصيانة والكلاءة والرعاية واللطف والعناية المقصود منه اثبات العين لله عز وجل من حيث الصفة والنعت لا من حيث الحدقة والجارحة وبيان انه تعالى ليس اعور بل هو بصير وانما اريد به نفى النقص عنه تعالى شانه مثل نفى الولد عنه لانه يستحيل عليه التجزى ولم يرد به اثبات جارحة وعضو لانه تعالى منزه عن الجسمية ولوازمها ولا يخفى ان العين والوجه وامثالهما من باب النعوت وليست كالجوارح المعقولة بيننا لقيام الدليل على استحالة وصفه بانه ذو جوارح واعضاء خلافا لما يقوله المجسمة من انه تعالى جسم لا كالاجسام ولما امتنع الحمل على اثبات الجارحة تعين المجاز فالعين مجاز او كناية عن اللطف والعناية او الحفظ والكلاءة او نحو ذلك. بدليل قوله تعالى فى الانباء عن سفينة نوح عليه الصلاة والسلام تجرى باعيننا فهذه الاية مصروفة عن الظاهر اتفاقا اذ لم يثبت احد من المنتمين الى التحقيق اعينا لله تعالى والمعنى بالاية انها تجرى باعيننا وهى منا بالمكان المحوط بالملائكة والحفظ والرعاية يقال فلان بمرئى من الملك ومسمع اذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته انظر ص۱۵۱ من كتاب الارشاد لامام الحرمين وقريب منه ما فى مشكل الحديث ص۸ للامام ابن فورك ولاهل الكلام فى مثل هذه الصفات اى العين والوجه واليد ثلاثة اقوال (احدها) انها صفات ذات اثبتها السمع ولا يهتدى اليها العقل۔ (والثانى) ان العين كناية عن صفة البصر واليد كناية عن صفة القدرة والوجه كناية عن صفة الوجود (والثالث) امرارها على ما جاءت مفوضا معناها الى الله تعالى فلا يتصرف فيها بتشبيه ولا تعطيل اذ لولا اخبار الله ورسوله لما تجاسر عقل ان يحوم حول ذلك الحمى وهذا هو المذهب المعتمد وبه يقول السلف الصالح فيجب الايمان بها على الوجه الذى اراده الله منها ووجب تنزيهه عن مشابهة المخلوقات لقوله ليس كمثله شئ وقال ابن الجوزى قد ذهب القاضى ابو يعلى الى ان العين صفة زائدة على الذات وقد سبقه ابو بكر بن خزيمة فقال فى الاية لربنا عينان ينظر بهما وقال ابن حامد يجب الايمان ان له عينين۔ وهذا ابتداع لا دليل لهم عليه وانما اثبتوا عينين من دليل الخطاب فى قوله صلى الله عليه وسلم ليس باعور وانما اريد نفى النقص عنه تعالى ومتى ثبت انه لا يتجزى لم يكن لما يتخايل من الصفات وجه. كذا فى دفع شبهة التشبيه ص۱۱ ۔ وقال الامام الرازى فى اساس التقديس ص۱۲۲ عند الكلام على العين۔ لابد من المصير الى التاويل وذلك هو ان يحمل هذه الالفاظ على شدة العناية والحراسة والوجه فى حسن هذا المجاز ان من عظمت عنايته بشئ وميله اليه ورغبته كان كثير النظر اليه فجعل لفظ العين التى هى آلة لذلك النظر كناية عن شدة العناية انتهى واما من قال له عينان ينظر بهما فهو مشبه قائل بالجارحة تعالى الله عن ذلك قال ابن حزم لا يجوز لاحد ان يصف الله عز وجل بان له عينين لان النص لم يأت بذلك اھ. فالعين مؤولة بالعنايات الربانية والنفحات الالهية والتائيدات الغيبية قوله ان ربكم ليس باعور قال ابن الجوزى قال العلماء انما اراد تحقيق وصفه بانه

لا یجوز علیه النقص ولم یرد به اثبات جارحة لانه لا مدح فی اثبات جارحة بل کأنه قال الا ان ربکم لیس بذی جوارح یتسلط علیها التقائص وهذا مثل نفی الولد عنه لانه یستحیل علیه التجزی ولو کانت الاشارة الی صورة کاملة لم یکن فی ذلک دلیل علی الالهیة والقدم فان الکامل فی الصورة کثیر کذا فی دفع شبهة التشبیه لابن الجوزی ص۲۷ قال الکرمانی المقصود بذلک ان یشیر الی امر محسوس تدارکه العوام (مرلت)

باب قول الله تعالٰی هو الله الخالق البارئ المصور

ای فی بیان اثبات الصفات المذکورة فی هذه الآیة قیل هذه الالفاظ الثلاثة مترادفة۔ وهو وهم فان الخالق من الخلق واصله التقدیر المستقیم والایجاد۔ فالخالق بمعنی الموجد سواء کان من اصل او من غیر اصل والباری من البرء واصله خلوص الشیٔ عن غیرہ۔ فالباری هو الخالق بحسب ما اقتضته حکمته من غیر تفاوت ولا اختلال۔ والمصور هو جاعل الشیٔ فی الصورة یترتب علیها خواصه ویتم بها کماله والثلاثة من صفات الفعل الا اذا ارید بالخالق المقدر فیکون من صفات الذات لان مرجع التقدیر الی الارادة وعلی هذا فالتقدیر یقع اولا ثم الاحداث علی الوجه المقدر یقع ثانیا ثم التصویر بالتسویة یقع ثالثا کذا فی الفتح ص۳۳ ۱۳

وقال الحلیمی۔ معنی الخالق الذی صنف المبدعات وجعل لکل صنف منها قدرا فوجد فیها الصغیر والکبیر والطویل والقصیر والانسان والبهیمة والدابة والطائر والحیوان والخلاق معناه الخالق خلقا بعد خلق ومنه قوله تعالٰی بلی وهو الخلاق العلیم والباری هو قالب الاعیان لا من شیٔ والمبدع هو محدث ما لم یکن مثله قط والمصور معناه المهیئ لمناظر الاشیاء علی ما اراده من تشابه او تخالف وقال الخطابی المصور الذی انشأ خلقه علی صور مختلفة لیتعارفوا بها ومعنی التصویر التخطیط والتشکیل کذا فی کتاب الاسماء والصفات للامام البیهقی ص۲۷

باب قول الله تعالٰی لما خلقت بیدی

المقصود من هذا الباب اثبات الیدین لله تعالٰی وهما من صفات ذاته تعالٰی ولیستا بجارحتین خلافا للمشبهة فانهم قالوا انه عضو جسمانی وهو اسم للجارحة فی حق کل احد وهو قول بالتجسیم وهو باطل بالادلة العقلیة والنقلیة قال الاستاذ عبد القاهر البغدادی زعمت المشبهة ان یدی الله تعالٰی جارحتان وعضوان فیهما کفان واصابع ککف الانسان واصابعه کذا فی اصول الدین ص۱۱ وقال القاضی ابو یعلی الیدان صفتان ذاتیتان تسمیان بالیدین وهذا التصرف بالرأی لا دلیل علیه کذا فی دفع شبهة التشبیه ص۱۲ ولیت شعری ماذا یقول ابو یعلی فی قوله تعالٰی خلقنا لهم مما عملت ایدینا هل یثبت لله تعالٰی ایدی کثیرة وهو قول بالتجسیم والتشبیه وهو باطل بالادلة العقلیة والنقلیة واما جمهور الموحدین المسلمین بجملتهم القائلین باحالة الابعاض والاجزاء والاعضاء والجوارح علی الحق الصانع فلهم فی لفظ الید اقوال فمنهم من قال ان الید بمعنی القدرة والتثنیة للتاکید الدال علی مزید قدرته ومنهم من قال ان المراد بالیدین نعمة الدنیا ونعمة الآخرة او النعم الظاهرة والباطنة او ما یعطی

للاستدراج وما يعطي للاكرام او انهما صفتان من صفات ذاته كالجمال والجلال واللطف والقهر والظهور والبطون والسلف الصالح يقولون ان هذا من المتشابه واليد مفردة وغير مفردة ثابتة لله عز وجل على المعنى اللائق به ولا يقولون في مثل هذا الموضع انها بمعنى القدرة او النعمة فقد ثبت في الصحيح انه قال سبحانه في خبر الملائكة اجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة - وعزتي وجلالي لا اجعل من خلقته بيدي كمن قلت له كن فيكون وفي حديث الشفاعة ان اهل الموقف يأتون آدم يقولون له انت ابو الناس خلقك الله بيده فهذا يدل على ان المخلوقية باليد وصف تعظيم وسبب تفضيل ولذا قيل عند التوبيخ على ابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وهذا يدل على ان اليدين ليستا بمعنى القدرة اذ لو كانت اليد بمعنى القدرة لم يكن بين آدم وابليس فرق لان كلا منهما خلقه بقدرته ولقال ابليس واي فضيلة له علي وانا خلقتني بقدرتك كما خلقته بقدرتك - قال الامام البيهقي فاما قوله عز وجل يا ابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فلا يجوز ان يحمل على الجارحة لان الباري جل جلاله واحد لا يجوز عليه التبعيض ولا على القوة والملك والنعمة والصلة لان الاشتراك يقع حينئذ بين وليه آدم وعدوه ابليس فيبطل ما ذكر من تفضيله لبطلان معنى التخصيص فلم يبق الا ان يحملا على صفتين تعلقتا بخلق آدم تشريفا له دون خلق ابليس تعلق القدرة بالمقدور لا من طريق المباشرة ولا من حيث المماسة وكذلك تعلقت بما روينا في الاخبار من خط التوراة وغرس الكرامة لاهل الجنة وغير ذلك تعلق الصفة بمقتضاها وقد روينا ذكر اليد في اخبار أخر الا ان سياقها يدل على ان المراد بها الملك والقدرة والرحمة والنعمة او جرى ذكرها صلة في الكلام فاما فيما قدمنا ذكره فانه يوجب التفضيل والتفضيل بالتخصيص فلم يجز حملها فيه على غير الصفة - وكذلك في كل موضع جرى ذكرها على طريق التخصيص الخ كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۳۱۹ -

والحاصل ان من حمل اليد على ما لا يليق بالله عز وجل من وصفه بالآلة والجارحة واظهار الافعال بالمباشرة والمعالجة فقد وقع في التشبيه والتمثيل ومن نفى عنه الوصف باليد فقد عطّل وعدل عن لفظ الكتاب والسنة والصواب اطلاق وصف الله عز وجل بان له يدين صفتين لا جارحتين ولا نعمتين مما ورد به نص الكتاب والسنة وتحقيق معناه على الوجه الذي يكون فيه اتباع الكتاب والسنة من غير تعطيل ولا تشبيه - كذا في مشكل الحديث ص۱۴۲ وص۱۴۳ للامام ابن فورك ملخصا ومختصرا -

(**وههنا قول آخر**) وهو ان ابا الحسن الاشعري رحمه الله تعالى زعم في بعض اقواله ان اليد صفة قائمة بذات الله تعالى وهي صفة سوى القدرة من شأنها التكوين على سبيل الاصطفاء والاكرام وقال الذي يدل عليه انه تعالى جعل وقوع خلق آدم بيديه علة لكرامة آدم واصطفائه فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لامتنع كونه علة للاصطفاء لان ذلك حاصل في جميع المخلوقات فلا بد من اثبات صفة اخرى وراء القدرة يقع بها الخلق والتكوين على سبيل الاصطفاء كذا في التفسير الكبير ص۴۲ ج۳۶ للرازي

(**قلت**) وبهذا يتضح معنى القدم التي جاء ذكرها في الاحاديث الصحيحة وهو ان القدم صفة قائمة بذات الله تعالى وهي صفة سوى القدرة من شأنها التسخير والتحقير والاذلال والابطال فاليد صفة جمال ونوال والقدم صفة قهر وجلال والله سبحانه تعالى اعلم - وقوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي معناه ما خلقت بنفسي بلا واسطة الاسباب كاب وام والمراد به الاعتناء لشأنه فان من شان المعتني ان يعمل

باليدين ومن آثار ذلك خلقه من غير توسط اب وام وجعله جسما صغيرا انطوى فيه العالم الكبير، وتثنية اليدين للدلالة على العناية الخاصة ـ قوله ولكن ائتوا نوحا فانه اول رسول الله بعثه الله الى اهل الارض قيل ان نوحا هو اول رسول الى اهل الارض ومن قبله كانوا انبياء غير مرسلين كادم وادريس والصحيح ان سيدنا آدم عليه السلام كان رسولا مكلما كما تقدم فى كتاب الانبياء والاولية المذكورة اضافية اى هو اول رسول بعثه الله تعالى الى الكفار من اولى العزم قال صدر الاسلام البزدوى قال عامة اهل القبلة ان آدم صلوات الله عليه كان رسولا وقال بعض المعتزلة انه لم يكن رسولا ووجه قول عامة اهل القبلة قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والرسول هو المصطفى دون العامة فانه اصطفاه من بين العالمين وهو صفة الرسل ولانه جمع بينه وبين نوح فى الاصطفاء ونوح صلوات الله عليه من جملة الرسل كذا فى كتابه اصول الدين ص ۹۴ ـ قوله يد الله ملائ يديها كثرة نعمائه قال ابو سليمان رحمه الله وقوله لا يغيضها نفقة يريد لا ينقصها واصله من غاض الماء اذا ذهب فى الارض ومنه قولهم هذا غيض من فيض اى قليل من كثير وقوله سحاء يريد كانها لامتلائها تسيل بالعطاء ابدا والسح والصب مثل فى هذا ـ كذا فى كتاب الاسماء والصفات ص ۳۳۲

قال الكرمانى قوله صلى الله عليه وسلم يد الله ملئ معناه انه فى غاية الغنى وتحت قدرته ما لا نهاية له من الارزاق تسيل بالعطاء ابدا لا ينقصها نفقة فانه قد انفق فى زمان خلق السماء والارض حين كان عرشه على الماء الى يومنا هذا ولم ينقص منه شئ (ملتقط) والمقصود من هذا بيان كمال جوده وعطائه وهو معنى قوله صلى الله عليه وسلم كلتا يديه يمين قال ابن قتيبة اراد به معنى التمام والكمال لان كل شئ فميسرة تنقص عن ميامنه فى القوة والبطش وقال صلى الله عليه وسلم يمين الله سحاء لا يغيضها شئ الليل والنهار اى تصب العطاء ولا ينقصها ذلك كذا فى الاختلاف فى اللفظ ص ۳۰ ـ

قوله وبيده الميزان يخفض ويرفع قال الخطابى الميزان ههنا مثل وانما هو قسمته بالعدل بين الخلق يخفض من يشاء اى يضعه ويرفع من يشاء ان يرفع كما يصنعه الوزان عند الوزن يرفع مرة ويخفض اخرى كذا فى كتاب الاسماء والصفات ص ۳۳۲

ذكر القبضة

قال الله عز وجل وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون قال القرطبى. قال النحاس والمعنى وما عظموه حق عظمته اذ عبدوا معه غيره وهو خالق الاشياء كلها ومالكها ثم اخبر عن قدرته وعظمته والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ثم نزه نفسه عن ان يكون ذلك بجارحة فقال ـ سبحانه وتعالى عما يشركون انتهى ص ۲۷۷ ج ۱۵

وقال المبرد ما عظموه حق عظمته وقبضة الله عز وجل عبارة عن قدرته واحاطته بجميع مخلوقاته كذا فى كتاب دفع شبه من شبه وتمرد ص ۱۵ ـ

فالقبضة مجاز عن الملك والتصرف كما يقال بلد كذا فى قبضة فلان والمعنى ان كل ما هو فى الارض او فى السماء مقهور تحت سلطانه جل شانه وقوله تعالى وما قدروا الله حق قدره معناه انه ليس قدره فى القدرة على ما يخلق على الحد الذى ينتهى اليه الوهم ويحيط به الحد والحصر ـ كذا فى مشكل الحديث ص ۱۵۸ لابن فورك

قوله ان الله يقبض الارض يوم القيامة المراد بقبض الله الارض تصرفه فيها على حسب ارادته ومشيته وحاشا ان يكون قبضه تعالى من قبيل احتواء الانامل على شئ فانه منزه عن ذلك اذ ليس كمثله شئ وحاشا ان يكون قبض الله كقبض خلقه بالجارحة فانه تشبيه وتمثيل وليس كمثله شئ وانما المراد به اظهار قدرة الله وعظم شانه - قال الله تعالى ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا فمن ذا الذى يظن ان ذلك بالمماسة فكذلك القبض يراد به كمال قبضته فى التصرف والملك قال القرطبى قوله تعالى والارض جميعا قبضته وقوله صلى الله عليه وسلم يقبض الله الارض عبارة عن قدرته واحاطته بجميع مخلوقاته يقال ما فلان الا فى قبضتى بمعنى ما فلان الا فى قدرتى والناس يقولون الاشياء فى قبضة الله يريدون فى ملكه وقدرته وقد يكون القبض والطى بمعنى افناء الشئ واذهابه فقوله جل شانه والارض جميعا قبضته يحتمل ان يكون المراد به والارض جميعا ذاهبة فانية يوم القيامة بقدرته على افنائها والمراد بالارض الارضون السبع يشهد لذلك شاهدان قوله والارض جميعا ولان الموضع موضع تفخيم وهو مقتض للمبالغة وقوله والسموات مطويات بيمينه ليس يريد به طيا بعلاج وانتصاب وانما المراد به الفناء والذهاب يقال قد انطوى عنادهم بمعنى المضى والذهاب وقوله بيمينه يحتمل ان يكون اخبارا عن الملك والقدرة فان اليمين فى كلام العرب قد تكون بمعنى القدرة والملك ومنه قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم - يريد به الملك وقد تكون بمعنى القوة ومنه قوله تعالى لاخذنا منه باليمين اى بالقوة والقدرة اى لاخذنا قوته وقدرته وانما خص يوم القيامة بالذكر وان كانت قدرته شاملة لكل شئ ايضا لان الدعاوى تنقطع ذلك اليوم كما قال تعالى والامر يومئذ لله - وقال مالك يوم الدين ثم يقول انا الملك اين ملوك الارض كذا فى تفسير القرطبى وكتاب الاسماء والصفات ص۳۳ للامام البيهقى رح - قوله صلى الله عليه وسلم وتكون السموات بيمينه وفى رواية ويطوى السماء بيمينه معناه انه لا حساب على سكانها بخلاف اهل الارض فانهم محاسبون وهذا معنى والارض قبضته فاهل العلم من السلف يقولون تفسيره تلاوته والسكوت عليه واهل العلم من الخلف يحملون القبض على انه مجاز عن اخراج السموات من الاظلال والارض من الاقلال وايقافهما عن ان تكونا صالحتين لتناسل المتناسلين - واما حمل القبض على القبض الحسى فقول بالتجسيم والجارحة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

وقال الامام ابو بكر بن فورك رح اعلم ان معنى اخذه السماء والارض يرجع الى تعريفنا قدرته عليهما وجريان سلطانه فيهما وقبضه لهما يحتمل ان يكون بمعنى افنائهما كقول القائل قبض الله روح فلان اليه اذا افناه ثم يبسطهما اى يعيدهما على الوجه الذى يريد والهيئة التى يشاء كونهما عليهما وقد قال تعالى فى كتابه والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه فتأول بعض اهل التفسير ذلك على معنى الافناء وانه يفنى السموات والارضين بقدرته وقيل يفنيهما بيمينه اى بقسمه التى اقسم بها ثم يعيدها - وقوله ويقول انا الملك اين الملوك يشهد لهذا التاويل فى معنى الافناء وذلك ما ذكره فى قوله لمن الملك اليوم لله الواحد القهار قال المفسرون ذلك عند افناء الخلق واماتتهم فلا يكون له مجيب فيجيب نفسه بقوله تعالى لله الواحد القهار واعلم ان القبض والبسط فى صفة الله لما ورد به القرآن وذلك يرجع الى معنى الفعل لغة واقع بالقدرة فتكون فائدة الخبر تعريفنا انه هو القادر على القبض والبسط

فتارة يقبض بعضا ويبسط بعضا وتارة يقبض الكل ثم يبسطه فدلنا على قدرته على القبض والبسط جملة وتفصيلا ونبه بذلك على امر المعاد وانه يفني الخلق ثم يعيدهم ويميتهم ثم يحييهم وعرفنا عجزهم وضعفهم وزوال املاكهم ودعاويهم وانه هو الذي تفرد بالملك والقدرة ولا يزول ملكه وقدرته انتهى كلامه في مشكل الحديث صـ ۸۰ وقال في صـ ۱۷۱ من مشكل الحديث - ومثله ماروى نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ على المنبر والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه قال مطوية في كفه يرمي بها كما يرمي الغلام بالكرة فهذا ايضا يرجع الى معنى القدرة والقبضة يرجع معناها الى الملك كقول القائل ما هذه الدار الا في قبضتي وليس يريد قبضة الجارحة - وكذلك تشبيهه برمي الغلام بالكرة يرجع ايضا الى معنى القدرة تحقيقا لما اراد من معنى القدرة انتهى كلامه - وفي الخبر النبوي ان الله تعالى خلق الخلق فقبض قبضتين اي قبضة الجمال وقبضة الجلال وقيل قبضة وجود الظاهر وقبضة وجود الباطن وقيل قبضة عالم العدل وقبضة عالم الفضل وقيل قبضة عالم السعادة وقبضة عالم الشقاوة وقال العارف ابن الفارض قدس الله سره

فما فوق طور العقل اول قبضتي كما تحت طور العقل آخر قبضتي اشار باول القبضة الى عالم الارواح والملكوت وبآخر القبضة الى عالم الاشباح والناسوت كذا في خواتم الحكم صـ ۳۵ -

قال الامام الرازي ان هذا الكلام كما يذكر ويراد به احتواء الانامل على الشئ فقد يذكر ويراد به كون الشئ في قدرته وتصرفه وملكه يقال هذه البلدة في قبضة السلطان فكذلك المراد ههنا - كذا في اساس التقديس صـ ۱۳۱

ذكر اليمين والشمال

اعلم انه قد ورد ذكر اليمين في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه - ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين وكثر ذكرها في الاحاديث الصحيحة -

واما لفظ الشمال

فقد وقع فيما اخرجه مسلم وابوداؤد موصولا والبخاري معلقا من رواية عمر بن حمزة عن سالم عن عبدالله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يطوى الله السموات يوم القيامة ثم يأخذهن بيده اليمنى ثم يطوى الارض ثم يأخذهن بشماله ثم يقول اين الجبارون اين المتكبرون - اهـ

قال البيهقي تفرد بذكر الشمال فيه عمر بن حمزة وقد رواه عن ابن عمر ايضا نافع وعبيدالله بن مقسم بدونها وقال القرطبي في المفهم كذا جاءت هذه الرواية باطلاق لفظ الشمال على يد الله تعالى على المقابلة المتعارفة في حقنا وفي اكثر الروايات وقع التحرز عن اطلاقها على الله تعالى حتى قال وكلتا يديه يمين لئلا يتوهم نقص في صفته سبحانه وتعالى كذا في الفتح صـ ۳۳۲ ج ۱۳ -

فاراد بذلك معنى التمام والكمال لان كل شئ فيما سواه تنقص عن مياسنه في القوة والبطش والتمام فلاجل التنزيه من ابهام النقص قال كلتا يديه يمين فاراد بذلك التمام والكمال وكانت العرب تحب التيامن

من وتكرره النياس لما فى النيا س من النقصان وفى النيا من من الكمال والتمام وقال ابن الجوزى قد ثبت بالدليل القاطع ان يد الحق سبحانه وتعالى ليست جارحة ولان قبضة الاشياء ليست مباشرة ولا له كف وانما قربه رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الافهام بما يدركه الحس واما رواية اشمال فضعيفة بالمرة وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال وكلتا يديه يمين مباركة وهذا يوهن ذكر الشمال كذا فى دفع شبهة التشبيه ص۵۳ ـ وحاشا ان يكون له شمال لان الشمال محل النقص والضعف وكلتا يديه يمين فظهر ان ذكر الشمال من تصرف الرواة اثناء النقل بالمعنى ولا يبعد ان يقال انه ليس المراد بذكر الشمال فى الارضين بيان الضعف والنقص فيه بالنسبة الى اليمين فانه تعالى منزه عن كل نقص فى ذاته وصفته بل المراد بيان نقص الارض بالنسبة الى السموات والله تعالى اعلم

ذکر حثیات الرب

وقد جاء فى بعض الاحاديث ذكر الحثيات التى هى من متعلقات اليد فقد اخرج الترمذى وحسنه والطبرانى وابن حبان فى صحيحه من حديث ابى امامة رض رفعه وعدنى ربى ان يدخل من امتى سبعين الفا مع كل الف سبعين الفا لا حساب عليهم ولا عذاب وثلاث حثيات من حثيات ربى فالمراد من الحثية عطاء من عطاء الله غير معلوم القدر موكول الى علم الله وارادته فهو كناية عن كثرة الجود العظيم وكثرة العطاء بغير عد كما هو شائع فى كلام العرب يقولون فلان يحثو المال حثوا لا يعده عدا ـ كذا فى استحالة المعية بالذات للشيخ خضر الشنقيطى رح ص۲۱۲

ذکر الاصبع

قوله ان الله يمسك السموات على اصبع والارضين على اصبع ـ ثبوت الاصابع له سبحانه مثل ثبوت اليد له تعالى وليس للاصابع ذكر فى القرآن وانما جاء ذكرها فى الاحاديث ولا يمكن اثبات الجارحة له سبحانه لانه تشبيه وتمثيل فتعين المجاز قال ابن العربى الحكمة فى ذكر الاصابع ان ما يقلب بالاصابع يكون اليسر واهون واسرع فاراد بيان حقارة مقدار السموات والارض وسرعة تقليبها بيد قدرته فقد يقول الانسان فى الامر الشاق انه يأتى على فلان باصبع واحدة وانه يعمله بخنصره يريد به الاستظهار فى القدرة عليه والاستهانة به ـ انظر ص۳۳۸ من كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقى فقد اجاد الكلام فى اثبات التنزيه ونفى التشبيه ـ

وقال الامام الرازى هو محمول على كونه تعالى قادرا على التصرف فى هذه الاجسام العظيمة بقدرة لا يدافعها دافع ولا يعارضها مانع وذلك لانا بينا ان الشئ الذى يأخذه الانسان باصبعه يكون قادرا على التصرف فيه على الكمل الوجوه فكان ذكر الاصبع هنا التعريف لكمال قدرة الله تعالى ونفاذ تصرفه فى هذه الاجسام العظيمة ونظيره قولهم فى وصف فعل من الافعال بالسهولة واليسر هذا العمل فى كفه بل على رأس اصبعه والمراد ما ذكرناه وبالله التوفيق ـ كذا فى اساس التقديس ص۱۳۸ وقال ابن الجوزى وفى الحديث ان قلوب بنى آدم بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء لما كان القلب بين اصبعين ذليلا مقهورا دل على ان القلوب مقهورة وقال القاضى ابو يعلى ـ غير ممتنع حمل الخبر على ظاهره فى اثبات الاصابع صفات راجعة الى الذات لانا لا نثبت اصابع هى جارحة ولا ابعاض ـ وهذا كلام مخبط

لانه اما ان يثبت جوارح واما ان يتاولها واما حملها على ظاهرها فظاهرها الجوارح ثم يقول ليست ابعاضا فهذا كلام قائم قاعد ويضيع الخطاب لمن يقول هذا كذا في دفع شبهة التشبيه لابن الجوزی ص۲۵

وقال الامام ابوبكر بن فورك رح المراد بالاصابع ههنا الملك والقدرة يعني ان قلوبهم في قبضة قدرته وفائدة تخصيص القلوب بالذكر ان الله تعالى خلق القلوب محلا للخواطر والارادات والخطرات والعزوم والنيات وهي مقدمات الافعال وفواتح الحوادث ثم جعل سائر الجوارح تابعة لها في الحركات والسكنات حتى تقع حركاتها بحسب ارادات القلوب لها اذا كانت اختيارية كسبية ثم اخبر ان القلوب جارية على حسب ارادة الله تعالى واذا كانت تحت سلطانه وقدرته يستفاد بذلك ان من كانت فواتح الامر جارية تحت قدرته فكذلك غاياتها ونهاياتها وهذا ايضا يدل على صحة ما نقول ان افعال الحيوان مقدورة مخلوقة لله تعالى وانما مثل رسول الله صلى الله عليه وسلم لاصحابه قدرة القديم جريا وضح ما يعقلون من انفسهم لان الرجل منهم لا يكون على شئ اقدر منه اذا كان بين اصبعيه ولذلك يضرب المثل به فيقولون ما فلان الا في يدی وخنصری يريدون بذلك انه مسلط عليه وانه لا يتعذر عليه ان يكون على ما يريده - وقال بعض اهل العلم الاصبعين ههنا بمعنى النعمتين نعمة ظاهرة ونعمة باطنة وقال بعضهم معناه بين اثرين من ارادة الله عز وجل و فعلين من افعاله في الفضل (ای بين توفيق الله وخذلانه) وقد روی في بعض الفاظ هذا الخبر ما يدل على ذلك وهو ان بعضهم قال اذا شاء ازاغه واذا شاء اقامه فاخبر ان القلوب في زيغها واستقامتها جارية تحت قدرة الله تعالى وقبضته وفي ملكه وسلطانه وتحقيق ذلك انه قد روی فيه انه قال صلى الله عليه وسلم لعبده يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك) فدل على صحة تاويلنا على ان معناه التوفيق والخذلان وفيه دليل على صحة مذهبنا لانه عرفنا ان الازاغة والاقامة مما يجريان على حسب القدرة ونفاذ المشيئة - وانما ثنى لفظ الاصبعين والقدرة واحدة لانه جرى على طريق المثل - والمثل الجاری بين الناس في مثل هذا المعنى على هذا اللفظ وهو انهم يقولون ما فلان الا بين اصبعي اذا ارادوا ضرب المثل بانه مسلط عليه قادر على ما يريده منه فحكى على لفظ المثل على اللفظ الجاری المعهود وذلك لفظ التثنية فلذلك ساغ ان يقال انه بمعنى القدرة وهي واحدة وان كان اللفظ مثنى اذ ليست حقيقة معنى الاصبع معنى القدرة فيوهم القدرتين وانما يتمثل ذلك والمراد به القدرة والسلطان لاستحالة وصف الله عز وجل بالجوارح والادوات والابعاض والآلات فلم يجز ان يحمل ذلك على معنى الجارحة لاستحالته في صفته تعالى فوجب ان يحمل على احد ما ذكرنا من المعاني لانها تفيد المعنى الصحيح ولا تفيد الكيف والتشبيه الذی يتعالى الله عز ذكره عنه - كذا في مشكل الحديث ص۷۷ و ص۸۶ للامام ابی بكر بن فورك رح - وقال ابن حزم قوله صلى الله عليه وسلم ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الله عز وجل ای بين تدبيرين و نعمتين من تدبير الله عز وجل ونعمه اما كفاية

تسره واما بلاء ياجره عليه

كذا في كتاب الفصل

ص ۱۲۷ / ۲

ذکر کف الرحمٰن

قال ابن العربی قوله فی الحدیث تقع ای الصدقة فی کف الرحمٰن کلام صحیح یشهد له القرآن والسنة فان الله تعالیٰ یقول فی کتابه العزیز من ذا الذی یقرض الله قرضا حسنا فعبر عن نفسه المکرمة بالمستقرض فمن دفع له شیئا فقد وقع ما دفع فی کف المستقرض کما انه قال مرضت فلم تعدنی افیکون المرض صفة کما انه لا یکون الکف کذلک اه‍ لاستحالة المعیة بالذات ص۱۵۱)

قال الامام الرازی لفظ الکف غیر وارد فی القرآن لکنه مذکور فی الخبر وهو کنایة عن زیادة الاهتمام بذلک الفعل وقوة العنایة به کما تقدم مثله فی سائر الالفاظ وبالله التوفیق کذا فی اساس التقدیس ص۱۳۵ - قال البیهقی - قوله فی کف الرحمٰن - معناه عند اهل النظر فی ملکه وسلطانه وقدرته کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۳۳۲ ومشکل الحدیث لابن فورک ص۷۶ -

ذکر الانامل

لم یرد ذکر الانامل الا فی روایة غریبة اخرجها الترمذی عن ابن عباس ومعاذ فی الکفارات ان ربی اتانی اللیلة فی احسن صورة فقال لی یا محمد فیم یختصم الملأ الاعلیٰ قلت لا اعلم یارب فوضع کفه بین کتفی حتی وجدت بردا انامله فی صدری فتجلی لی ما بین السماء والارض فلیعلم ان هذا الحدیث قد ورد فی الرؤیا - وعالم الرؤیا یری فیه العلم فی صورة اللبن ویری فیه الایمان فی صورة العسل وان قلنا انه رآه فی الیقظة قلنا المراد منه المبالغة فی الاهتمام بشانه والاعتناء بحاله وایصال انواع اللطف والرحمة الی قلبه وصدره کما یقال للملک الکبیر ضع یدک علی رأس فلان والمراد صرف عنایتک الیه وقوله وضع یده علی کتفی معناه صرف العنایة وقوله فوجدت بردها المراد به برد النعمة وروحها من قولهم عیش بارد اذا کان رغدا وذلک لان البرد لا یجوز ان ینسب الی الله عز وجل فلا بد ان یکون المراد به برد اللطف والعنایة فقوله وجدت بردا انامله معناه وجدت اثر تلک العنایة فان العرب تعبر عن وجدان الراحة واللذة یوجدان البرد واذا ارادوا الدعاء قالوا برد الله ظلک الدیار

کذا فی اساس التقدیس ص۱۳۹ -

ذکر الخنصر

وقد جاء ذکر الخنصر مضافا الی الله تعالیٰ فی حدیث رواه الامام احمد فی مسنده من حدیث انس رض عن النبی صلی الله علیه وسلم فی قوله فلما تجلی ربه للجبل قال قال هکذا یعنی انه اخرج طرف الخنصر وفی لفظ قال وما بخنصره فساخ وروی ابن حامد فلما تجلی ربه للجبل قال خرج منه اول مفصل من خنصره - قال ابن الجوزی هذا الحدیث تکلم فیه علماء الحدیث وقالوا لم یروه عن ثابت غیر حماد بن سلمة وکان ابن العوجاء الزندیق قد ادخل علی حماد اشیاء فی اصافی او اخرعمره ولذا تجافی بعض اصحاب الصحیح الاخراج عنه ومخرج الحدیث سهل وذلک ان النبی صلی الله علیه وسلم کان یقرّب الی الافهام بما کر

الحيات فوضع يده على خنصره اشارة الى ان الله تعالى اظهر اليسير من آياته كذا فى دفع شبهة التشبيه ص٥٣ وهذا تاويل صحيح فى غاية الظهور اذ لا يمكن حمله على ظاهره لانه لو حمل على ظاهره لكان المعنى ابدى عن بعض ذاته وهو تبعيض وتجسيم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والمعنى انه اظهر شيئ يسير من آياته فذكر الخنصر اشارة الى قلته والعرب تضرب بالخنصر مثلا عند تقليلهم الشيئ - انظر ص٨١ من مشكل الحديث للامام ابن فورك رح

ذكر الذراع

قد ورد فى بعض الاحاديث المنكرة ذكر الذراع والصدر فاثبت القاضى ابو يعلى ذراعين وصدرا لله سبحانه وتعالى كما قال ابن الجوزى - روى القاضى ابو يعلى عن عبد الله بن عمرو موقوفا - خلق الله الملائكة من نور الذراعين والصدر وقد اثبت به القاضى ذراعين وصدرا لله عز وجل وهذا قبيح لانه حديث ليس بمرفوع ولا يصح وهل يجوز ان يخلق مخلوق من ذات القديم هذا اقبح مما ادعته النصارى كذا فى دفع شبهة التشبيه ص٤٢ ولا يخفى انه خبر منكر جدا -

ذكر الساعد

وقد جاء ذكر الساعد فيما رواه ابو الاحوص الجشمى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلك تأخذ موساك فتقطع اذن بعضها فتقول هذه بحر وتشق اذن الاخرى وتقول صرم قال نعم قال فلا تفعل فان موسى الله احد من موساك وساعد الله اشد من ساعدك - قال القاضى ابو يعلى لا يمتنع حمل الخبر على ظاهره فى اثبات الساعد صفة لذاته -

(**قلت**) المراد بالساعد القوة لان قوة الانسان فى ساعده وكان ينبغى (لابى يعلى) ان يثبت الموسى ايضا كذا فى دفع شبهة التشبيه لابن الجوزى ص٤٥ وقال الامام البيهقى قال بعض اهل النظر قوله صلى الله عليه وسلم ساعد الله اشد من ساعدك معناه امره انفذ من امرك وقدرته اتم من قدرتك كقولهم جمعت هذا المال بقوة ساعدى يعنى به رأيه وتدبيره وقدرته فانما عبر عنه بالساعد للتمثيل لانه محل القوة يوضح ذلك قوله وموساه احد من موسلك يعنى قطعه اسرع من قطعك فعبر عن القطع بالموسى لما كان سببا على مذهب العرب فى تسمية الشيئ باسم ما يجاوره ويقرب منه ويتعلق به كما سميت البصر عينا والسمع اذنا - كذا فى كتاب الاسماء والصفات الامام البيهقى ص٣٤٢ ونحوه فى مشكل الحديث ص٨٦ لابن فورك رح

قال الامام الرازى لفظ الساعد فى الحديث ان صح محمول على كمال القدرة ونظيره قوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين، كذا فى اساس التقديس ص١٣٥

باب قول النبى صلى الله عليه وسلم لا شخص اغير من الله

اى فى بيان جواز اطلاق الشخص والغيرة فى جنابه تعالى فان الشخص فى العرف لا يطلق الا على الجسم المؤلف الذى له شخوص وارتفاع والله سبحانه منزه عن ذلك - والغيرة فى الاصل مشتقة من تغير القلب وهيجان النفس

والغضب بسبب المشارکة فیھا لہ الاختصاص واللہ سبحانہ منزہ عن کل تغیر ولکن یطلق ھذان اللفظان فی حقہ سبحانہ وتعالٰے بالمعنی الذی یلیق بشانہ لا بالمعنی الذی یستعمل فی المخلوقین مثل ان یقال ان المراد بالغیرۃ فی حقہ تعالٰے شدۃ الکراھیۃ وشدۃ المنع والحمایۃ عبرت عنھا بالغیرۃ واما لفظ الشخص فاشار البخاری الی ان لفظ الشخص وقع تجوزا من شیٔ او واحد ولاجل عدم وضوح اطلاق الشخص علی اللہ تعالٰے لم یفصح البخاری باطلاق الشخص علیہ تعالٰے کما فعل فی شیٔ المار بل اورد ذلک علی سبیل الاحتمال فقال باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا شخص اغیر من اللہ۔ ولم یصرح جزما باطلاق لفظ الشخص علی اللہ تعالٰے والحدیث الذی اوردہ فی الباب انما ورد فیہ لفظ احد حیث ورد فیہ ولا احد فلعلہ اشار الی انہ یجوز اطلاق الشخص بمعنی الاحد علی اللہ تعالٰے۔

وقال الامام الرازی قدس اللہ سرہ لفظ الشخص ما ورد فی القرآن لکنہ روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا شخص احب للغیرۃ من اللہ عز وجل وفی ھذا الخبر لفظان یجب تاویلھما **(الاول)** الشخص والمراد منہ الذات المعینۃ والحقیقۃ المخصوصۃ لان الجسم الذی لہ شخص وحجمیۃ یلزم ان یکون واحدا فاطلاق اسم الشخصیۃ علی الوحدۃ اطلاق اسم احد المتلازمین علی الآخر **(والثانی)** لفظ الغیرۃ ومعناہ الزجر لان الغیرۃ حالۃ نفسانیۃ مقتضیۃ للزجر والمنع فکنی بالسبب عن المسبب ھھنا واللہ اعلم کذا فی اساس التقدیس ص۹۱۔

وقال ابو سلیمان الخطابی رحمہ اللہ تعالٰے اطلاق الشخص فی صفۃ اللہ سبحانہ غیر جائز وذلک لان الشخص لا یکون الا جسما مؤلفا وانما سمی شخصا ما کان لہ شخوص وارتفاع ومثل ھذا النعت منفی عن اللہ سبحانہ وتعالٰے وخلیق ان لا تکون ھذہ اللفظۃ صحیحۃ وان تکون تصحیفا والشیٔ والشخص فی الشطر الاول من الاسم سواء فمن لم یتم الاستماع لم یأمن الوھم ولیس کل الرواۃ یراعون لفظ الحدیث حتی لا یتعدوہ بل کثیر منھم یحدث بالمعنی ولیس کلھم بفقیہ وقد قال بعض السلف فی کلام لہ نعم المرأ ربنا لو اطعناہ ما عصانا ولفظ المرأ انما یطلق فی الذکور من الآدمیین فیقول القائل المرء باصغریہ والمرأ مخبو تحت لسانہ ونحو ذلک من کلامھم قائل ھذہ الکلمۃ لم یقصد بہ المعنی الذی لا یلیق بصفات اللہ سبحانہ ولکنہ ارسل الکلام علی بدیھۃ الطبع من غیر تامل ولا تنزیل لہ علی المعنی الاخص بہ وحری ان یکون لفظ الشخص انما جری من الراوی علی ھذا السبیل ان لم یکن ذلک غلطا من قبل التصحیف ولو ثبتت ھذہ اللفظۃ لم یکن فیھا ما یوجب ان یکون اللہ سبحانہ شخصا فانما قصد اثبات صفۃ الغیرۃ للہ تعالٰے والمبالغۃ فیہ وان احدا من الاشخاص لا یبلغ تمامھا وان کان غیورا فھی من الاشخاص جبلۃ جبلھم اللہ تعالٰے علیھا فیکون کل شخص فیھا بمقدار ما جبلہ اللہ تعالٰے علیہ منھا وھی من اللہ تعالٰے علی طریق الزجر عما یغار علیہ وقد زجر عن الفواحش کلھا ما ظھر منھا وما بطن وحرمھا فھو اغیر من غیرہ فیھا واللہ اعلم۔

وقال ابو بکر الاسماعیلی قولہ لا شخص اغیر من اللہ لیس فیہ ایجاب ان اللہ شخص وھذا کما روی ما خلق اللہ شیئا اعظم من آیۃ الکرسی۔ فلیس فیہ اثبات خلق آیۃ الکرسی ولیس فیہ الا ان لا خلق فی العظم کآیۃ الکرسی لا ان آیۃ الکرسی مخلوقۃ کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۲۷۷۔

وحاصلہ

ان المحفوظ فی الروایۃ ھو لفظ لا احد اغیر وھو المعروف عند الثقات والاثبات واما لفظ لا شخص فلم

يقع في البخاري الا تعليقا ولعله من تصرف الراوي ومنع ذلك معناه ما ذكره الاسماعيلي والخطابي والله اعلم۔
قال القرطبي اصل وضع الشخص في اللغة لجرم الانسان وجسمه يقال شخص فلان وجسمانه واستعمل في كل شئ ظاهر يقال شخص الشئ اذ اظهر وهذا المعنى محال على الله تعالى فوجب تاويله فقيل معناه لا مرتفع وقيل لا شئ وقيل لا احد اولا موجود وقد ثبت في الرواية الاخرى لا احد وكان لفظ الشخص اطلق مبالغة في اثبات وجوده تعالى اه۔ كذا في استحالة المعية بالذات ص۱۹۱ ۔ للشيخ خضر الشنقيطي رح

باب قل اى شئ اكبر شهادة قل الله فسمى الله نفسه شيئا الخ

المقصود بهذا الباب بيان جواز اطلاق الشئ بمعنى الموجود على الله سبحانه فهو سبحانه شئ لا كالاشياء۔
واما الشئ بمعنى المشئ وجوده فلا يطلق الا على الحادث قال ابن بطال انتزع البخاري هذه الترجمة من كلام عبد العزيز بن يحيى المكي فانه قال في كتاب الحيدة سمى الله نفسه شيئا اثباتا للوجود ونفيا للعدم وتكذيبا للدهرية ومنكري الالوهية۔ اھ واهل السنة واهل الاعتزال كلهم متفقون على جواز اطلاق الشئ على الله سبحانه وتعالى ونقل عن الجهمية انهم يمنعون اطلاق الشئ على الله تعالى ويقولون ان الشئ اسم للحادث ونقل عن هشام ان الشئ اسم للجسم فلا يطلق عليه تعالى۔ وقال العلامة البياضي في اشارات المرام من عبارات الامام راى الامام ابي حنيفة رح في ص۱۱۱ ۔ انه تعالى شئ كما دل قوله تعالى اى شئ اكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم على ان ذاته شئ لا كالاشياء كما دل عليه قوله تعالى ليس كمثله شئ۔ ولم يجعل الشئ اسما من اسمائه تعالى لئلا يتوهم دخوله في جملة الاشياء المخلوقة۔ انتهى۔ وقال صدر الاسلام البزدوي قال بعض الكرامية انه جسم تسمية لا حقيقة وقالوا جسم لا كالاجسام وعند اهل السنة والجماعة وعامة المعتزلة والاشعرية ليس بجسم تسمية ولا يجوز ان يسمى جسما لانه لم يرد ذلك في كتاب الله تعالى ولا في خبر مشهور وهو عند اهل اللغة اسم لمن له جسامة وضخامة وذلك لا يكون الا باجتماع الجواهر والله تعالى منزه عن ذلك ولان الجسم يكون مركبا والله تعالى يتعالى عن التركيب نعم يجوز عند اهل السنة ان يسمى الله شيئا ويسمى نفسا ويسمى ذاتا فانه ورد ذلك في كتاب الله تعالى۔ قال تعالى قل اى شئ اكبر شهادة قل الله۔ وقال تعالى خبرا عن عيسى عليه السلام تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك ولان الشئ ينبئ عن الوجود لا غير ولا ينبئ عن شئ آخر لانه اذا قيل لا شئ يقتضي النفي والعدم فانه اذا قيل لا شئ في الدار يكون نفيا للموجود اصلا وكذا النفس اسم للموجود لا غير يقال النفس الكلام ونفس المسألة ونفس الايمان وكذا الذات اسم للموجود لا غير۔ وعند جهم بن صفوان والفلاسفة الذين يقولون بالصانع لا يسمى شيئا ولا نفسا ولا ذاتا ويسمى موجودا بلا خلاف۔ كذا في اصول الدين للامام البزدوي ملخصا ص۲۲-۲۳

والحاصل

انه يجوز ان يقال للحق سبحانه انه شئ اثباتا للوجود ونفيا للعدم ولكن لا يجوز ان يجعل الشئ
اسما
من اسماء
الله تعالى

باب قوله تعالیٰ وکان عرشه علی الماء۔ وھو رب العرش العظیم

المقصود من ھذا الباب بیان امرین (الاول) اثبات استواءہ تعالےٰ علے العرش العظیم استواء یلیق بعز جلاله وعلو مجدہ وکبریاءہ استواء منزھا عن الاستقرار والتمکن والمماسة والاتصال والحلول والانتقال مقدسا عن سمات الحدوث والفناء والزوال وحاشا ان یحمله العرش بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته ومقهورون فی قبضته فان الله سبحانه کان ولا عرش ولا کرسی ولا جهة ولا مکان فنحن نؤمن بان الله سبحانه استوی علے العرش مع الحکم بانه لیس کاستواء الاجسام علے الاجسام من التمکن والمماسة والمحاذاة لهاجر لقیام البراهین القطعیة باستحالة وصف الله تعالےٰ بالمماسة والاعتماد علے الاجسام وان یکون جسم یحمله علے سطحه تعالےٰ الله عن ذلک علوا کبیرا بل نؤمن بان الاستواء ثابت له تعالےٰ بمعنی یلیق به تعالےٰ والمجسمة یفسرون الاستواء بالاستقرار والتمکن۔ سبحانه وتعالےٰ عما یصفون۔

قال الامام البیهقی فی کتاب الاعتقاد صـ۴۲ یجب ان یعلم ان استواء الله سبحانه وتعالےٰ لیس باستواء اعتدال عن اعوجاج ولا استقرار فی مکان ولا مماسة لشیء من خلقه لکنه مستوٍ علے عرشه کما اخبر بلا کیف بلا این بائن من جمیع خلقه وان اتیانه لیس باتیان من مکان الی مکان وان مجیئه لیس بحرکة وان نزوله لیس بنقلة وان نفسه لیس بجسم وان وجهه لیس بصورة وان یداہ لیست بجارحة وان عینه لیست بحدقة وانما هذہ اوصاف جاء بها التوقیف فقلنا بها ونفینا عنها التکییف فقد قال تعالےٰ لیس کمثله۔ وقال ولم یکن له کفوا احد وقال هل تعلم له سمیا۔ کذا فی کتاب الاعتقاد صـ۴۲۔

وقال الامام ابو بکر بن فورک ذکر ابن خزیمة صاحب کتاب التوحید بابا ترجمه باستوائه علی العرش واوهم معنی التمکین والاستقرار وذلک منه خطأ لان استواءہ سبحانه علے العرش لیس علی معنی التمکن والاستقرار بل هو علے معنی العلو بالقهر والتدبیر وارتفاع الدرجة بالصفة علی الوجه الذی یقتضی مباینة الخلق کذا فی مشکل الحدیث صـ۱۴۶ وصـ۱۴۷۔

وقال البیهقیؒ فی کتاب الاسماء والصفات صـ۳۹۶۔ لیس معنی قول المسلمین ان الله استوی علی العرش هو انه مماس له او متمکن فیه او متحیز فی جهة من جهاته لکنه بائن من جمیع خلقه وانما هو خبر جاء به التوقیف فقلنا به ونفینا عنه التکییف اذ لیس کمثله شیء وهو السمیع البصیر۔ کذا فی باب ما جاء فی العرش والکرسی من کتاب الاسماء والصفات له صـ۳۹۶۔ وزاد البیهقی عند الکلام علے آیة الاستواء والقدیم سبحانه عالٍ علے عرشه لا قاعد ولا قائم ولا مماس ولا مباین عن العرش بمعنی الاعتزال والتباعد لان المماسة والمباینة التی ضدها والقیام والقعود من اوصاف الاجسام والله عز وجل احد صمد لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفوا احد فلا یجوز علیه ما یجوز علے الاجسام تبارک وتعالےٰ۔ صـ۴۱۰ فی باب ما جاء فی قول الله عز وجل الرحمٰن علے العرش استوی۔ ثم قال فی صـ۴۱۱ ان الله تعالیٰ مستوٍ علے عرشه وانه فوق الاشیاء بائن منها بمعنی انه لا تحله ولا یحلها ولا یمسها ولا یشبهها ولیست البینونة بالعزلة تعالےٰ الله ربنا عن الحلول والمماسة علوا کبیرا انتهی کلامه اھ۔

وکیف وقد اجمع اهل الحق علے انه سبحانه منزہ عن الجسمیة ولوازم الجسمیة فقد کان الله

ولامکان ولازمان ولاعرش ولافرش اذ لوکان فی مکان وجھۃ لزم قدمھما ولزم ان یکون الحق سبحانہ جسما لان المکان ھو الفراغ الذی یشغلہ الجسم قال الامام البیھقی و استدل بعض اصحابنا فی نفی المکان عنہ بقول النبی صلے اللہ علیہ وسلم انت الظاھر فلیس فوقک شئ وانت الباطن فلیس دونک شئ واذا لم یکن فوقہ شئ ولا دونہ شئ لم یکن فی مکان کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص٤٠٠

وقال الامام الرازی قدس اللہ سرہ لو کان العرش مکانا لمعبودھم لکانت الملائکۃ الذین یحملون العرش حاملین الٰہ العالم وذلک غیر معقول لان الخالق ھو الذی یحفظ المخلوق واما المخلوق فلا یحفظ الخالق ولا یحملہ کذا فی اساس التقدیس ص١٥٥

وقال الامام فی تفسیرہ قال تعالٰے ویحمل عرش ربک فوقھم یومئذ ثمانیۃ فلو کان اللہ العالم فی العرش لکان حامل العرش حاملا للالٰہ فوجب ان یکون الالٰہ محمولا حاملا ومحفوظا حافظا و ذلک لا یقولہ عاقل۔ وایضا ان اللہ تعالٰے غنی علی الاطلاق وذلک یوجب کونہ غنیا عن المکان والجھۃ۔ کذا فی التفسیر الکبیر ص٣٢٣ ج٢ فانہ تعالٰے کان ولا عرش ولا مکان فلما خلق فیستحیل انہ بعد خلق الخلق صار مستقرا علی العرش بعد ان لم یکن کذلک۔ کذا فی اساس التقدیس ص١٥٦ ثم اذا کان محمولا کان محصورا وکان اصغر واضعف من الحامل وکل ذلک محال علی اللہ سبحانہ ولان ما کان فی مکان فانہ متناہ بتناھی مکانہ وھو ذو وجھات ست او خمس متناھیۃ فی مکانہ وھذہ صفات الجسم واللہ سبحانہ منزہ عن ذلک وایضا ھو سبحانہ منزہ عن ان یوصف بالاستقرار علی العرش فان کل مستقر علی جسم ومتمکن علیہ لابد ان یکون مقدارا بمقدارہ اما ان یکون اکبر منہ او اصغر او مساویا لہ وکل ذلک لا یخلو عن التقدیر والتحدید وھو باطل علی اللہ عزوجل۔ وایضا کل ما کان فی مکان وجھۃ یمکن ان یشار الیہ بحسب الحس واللہ سبحانہ منزہ عن ذلک ثم ان ھذا الباب تمھید للباب الاٰتی الذی یعقدہ المصنف رح لاثبات صفۃ العلو والفوقیۃ لہ تعالٰے من غیر کیف ولا جھۃ ولا محاذاۃ

والامر الثانی المقصود بھذا الباب

اثبات ان العرش مخلوق بدلیل قولہ تعالٰے وھو رب العرش العظیم فدل علی ان العرش مربوب والمربوب مخلوق ولانہ ثبت ان للعرش فوقا وتحتا وانہ ذو قوائم وھذہ صفۃ المخلوق ولانہ شئ محمول تحملہ الملائکۃ والمحمول لا یکون قدیما وما ذکرہ البخاری من الاٰیات والاحادیث کاف فی اثبات مخلوقیۃ العرش وفی الرد علی من ذھب الی قدم العرش وازلیتہ فان القول بقدم العرش باطل بلا شبھۃ قال البدر العینی والشھاب العسقلانی ما حاصلہ ان الامام البخاری ذکر قطعتین من اٰیتین کریمتین یعنی قولہ تعالٰے وکان عرشہ علی الماء وقولہ تعالٰے وھو رب العرش العظیم فذکرھاتین القطعتین تنبیھا علٰی فائدتین (الاولٰی) من قولہ تعالٰے وکان عرشہ علی الماء ھی لدفع توھم من توھم ان العرش لم یزل مع اللہ تعالٰے وتمسک ھذا الواھم بقولہ صلے اللہ علیہ وسلم فی الحدیث کان اللہ ولم یکن شئ قبلہ وکان عرشہ علی الماء فدل علی ان العرش لم یزل مع اللہ تعالٰے وھذا مذھب باطل اذ لا یدل قولہ تعالٰے وکان عرشہ علی الماء علی انہ حال علیہ وانما اخبر عن العرش خاصۃ بانہ علی الماء ولم یخبر عن

نفسہ بانہ حالّ علیہ تعالٰی اللہ عن ذلک لانہ خالق العرش ومالکہ واللہ لیس لاولیتہ حد ولا منتہی وقد کان فی اولیتہ وحدہ ولا عرش معہ (والفائدۃ الثانیۃ) من قولہ تعالٰی وھو رب العرش العظیم لدفع توھم من زعم من الفلاسفۃ ان العرش ھو الخالق الصانع فقولہ تعالٰی وھو رب العرش العظیم یبطل ھذا القول الفاسد لانہ یدل علٰی ان العرش مربوب وکل مربوب مخلوق و المخلوق کیف یکون خالقا وختم الباب بالحدیث الذی فیہ فاذا انا بموسی آخذ بقائمۃ من قوائم العرش فان فی اثبات القوائم للعرش دلالۃ علٰی انہ جسم مرکب لہ ابعاض واجزاء والجسم المؤلف مخلوق وحادث محدث (ذکر العرش) قال الامام البیہقی فی کتاب الاسماء والصفات اتفقت اقاویل اھل التفسیر علٰی ان العرش ھو السریر وانہ جسم خلقہ اللہ وامر ملائکتہ بحملہ وتعبدھم بتعظیمہ والطواف بہ کما خلق فی الارض بیتا وامر بنی آدم بالطواف بہ واستقبالہ فی الطواف وفی الآیات التی ذکرھا والاحادیث والآثار دلالۃ علٰی صحۃ ماذھبوا الیہ ۔ کذا فی الفتح ص $\frac{۳۴۱}{۱۳ ج}$ والعمدۃ ص $\frac{۵۴۳}{۱۷ ج}$

قال ابن الجوزی قال الخلیل بن احمد العرش (فی اللغۃ) السریر وکل سریر للملک یسمی عرشا والعرش مشھور عند العرب فی الجاھلیۃ قال تعالٰی ورفع ابویہ علی العرش وقال تعالٰی یاتینی بعرشھا کذا فی دفع شبہۃ التشبیہ ص ۱۷ والمراد بالعرش ۔ الجسم العظیم الذی فوق السموات وقد قال غیر واحد من العلماء العرش ھو الجسم العظیم المحیط بجمیع الکائنات وھو منتہی العالم فی العلو وذھبت الفلاسفۃ الی ان الکرسی ھو الفلک الثامن والعرش ھو الفلک التاسع وقالوا ان العرش کروی مستدیر من جمیع جوانبہ محیط بسائر الافلاک وبالعالم من کل جھۃ ویسمونہ بالفلک الاطلس ومحدد الجہات ۔

ذکر الکرسی

قال اللہ عزوجل وسع کرسیہ السموات والارض ۔ اختلفوا فی الکرسی فقیل ھو العرش نفسہ ۔ وقیل غیرہ والصحیح ان الکرسی غیر العرش کما قال ابوھریرۃ الکرسی موضوع امام العرش وقال ابن عباس ھو موضع القدمین قال الامام البیہقی تاویلہ عند اھل النظر مقدار الکرسی من العرش کمقدار کرسی یکون عند سریر قد وضع لقدمی القاعد علی السریر فیکون السریر اعظم قدرا من الکرسی الموضوع دونہ موضعا للقدمین ھذا ھو المقصود من الخبر عند بعض اھل النظر والخبر موقوف لایصح رفعہ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وما المتقدمون من اصحابنا فانھم لم یفسروا امثال ھذہ ولم یشتغلوا بتاویلہا مع اعتقادھم ان اللہ تعالٰی واحد غیر متبعض ولاذی جارحۃ کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص ۳۵۴ وقال الامام القرطبی قال ابن عطیۃ فی قول ابی موسی الکرسی موضع القدمین یرید ھو من عرش الرحمن کموضع القدمین من اسرۃ الملوک فھو مخلوق عظیم بین یدی العرش العظیم نسبتہ الیہ کنسبۃ الکرسی الی السریر ولیس فیہ اثبات المکان للہ تعالٰی کذا فی تفسیر القرطبی ص $\frac{۲۷۷}{۳ ج}$ وھکذا فی کتاب الاسماء والصفات للبیہقی ص ۴۰۴

ذکر اختلاف العلماء فی معنی الاستواء

اختلفت مسالک العلماء فی مثل ھذہ الآیات فذھب ائمۃ السلف الی الانکفاف عن التاویل واجراء الظواھر

علے موارد ها وتفويض معانيها الى الله تعالےٰ وذهب الخلف الى تاويلها واخراجها علے معان لاتنافی التنزيه علی طبق استعمالات العرب من غير تحكم علے مراد الله تعالےٰ۔ والمشبهة لا يقولون بالتفويض ولا بالتاويل اللائق بشانه تعالےٰ بل يحملون علے الاستقرار والجلوس والحركة ونحوها مما هو شان الاجسام تعالى الله عن خيال اشهم الوثنية والسلف والخلف متفقون علے التنزيه والبعد عن التشبيه۔ ثم اختلف اهل السنة فی التاويل فقال بعض اهل السنة معناه ارتفع وقال بعضهم معناه علا كما حكى الامام البخاری هذين القولين حيث قال قال ابو العالية استوى الى السماء معناه ارتفع ونقل البغوی فی تفسيره عن ابن عباس واكثر المفسرين ان معناه ارتفع ونحوه قال ابو عبيدة والفراء وغيرهما۔ واعترض عليه بانه تعالےٰ لم يصف به نفسه وقال الامام البيهقی مراده ای مراد ابی العالية بذلك والله اعلم ارتفاع امره كذا فی كتاب الاسماء والصفات ص۴۱۳

وقال البخاری۔ قال مجاهد استوى معناه علا علے العرش فسره بالعلو لا بالجلوس والاستقرار وحكى البيهقی هذا عن الاستاذ ابی بكر بن فورك فقال استوى بمع … ثم قال لا يريد بذلك علوا بالمسافة والتحيز والكون فی مكان متمكنا فيه كذا فی كتاب الاسماء والصفات ص … واستحسنه كثير من علماء اهل السنة ورجحوه علے التفسير الاول لان الله سبحانه وصف نفسه بالعلی ولم يصف نف … الارتفاع وفی لفظ الارتفاع ايهام الانتقال من سفل الى علو وهو محال علے الله سبحانه وتعالےٰ فصح وصفه تعالےٰ … بالعلو دون الارتفاع فظهر الفرق بين اللفظين والمراد بالعلو العلو المعنوی لا العلو الحسی واين علو السلطان … علو المكان فان العلو فی المكان كمال جسمانی وعلو الشان كمال ذاتی (قلت) العلو والرفعة متقاربان فے ال … فليس بينهما فرق كبير وقد جاء فی التنزيل العزيز رفيع الدرجات ذو العرش وقال بعضهم معناه الملك … القدرة ومنه استوت له المملكة يقال لمن اطاعه البلاد وقيل معنى الاستواء التمام والفراغ من فعل الشئ … منه قوله تعالےٰ ولما بلغ اشده واستوى فعلى هذا معنى استوى علے العرش اتم الخلق وخص لفظ العرش … لانه اعظم الاشياء وقيل ان علے فی قوله علے العرش بمعنى الے فالمراد علے هذا انتهى الے العرش ای فيما يتعلق … بالعرش لانه خلق الخلق شيئا بعد شئ۔ قال المحدث ابن المعلم فی نجم المهتدی۔ اعلم ارشدنا الله واياك ان … العلماء انقسموا فے تاويل الرحمن علے العرش استوى قسمين فريق اوّل التركيب وفريق اوّل الافراد وهولاء … بين قسم اوّل استوى وقسم اوّل العرش۔ ولان الرحمن معلوم لاخلاف فيه ولا كلام فلا حاجة الى تاويله) ثم سرد … لمعلم تلك المعانی الخمسة عشر عازيا كل معنى منها الى قائله كالاشعری وابی منصور وابی اسحاق الاسفر … وعبد القاهر التميمی وابی جعفر السمنانی وامام الحرمين و غيرهم وتلك المعانی نحو الملك واستتار الملك … استواء الحكم والاستيلاء المجرد عن معنى المغالبة والاقبال و القصد والاتقان وعلو العظمة والعزة وعلو القر … والغلبة الى غير ذلك من المعانی المذكورة فی الجزء الخامس من نجم المهتدی ثم قال ابن المعلم فقد ظهر لكم ايّ … لله هذه التاويلات فايها ترجح عندكم فاحملوا اللفظ عليه فان الظاهر منفی باجماع اهل السنة فلله الحمد علے اتبا … ه۔ كذا فی حاشية كتاب الاسماء والصفات ص۴۰۶

فاذا كان لفظ استوى محتملا لخمسة عشر مع … اللغة فكيف جاز للمجسمة الاستدلال بظاهر قوله تعالى الرحمن علے العرش استوى ان المراد … الاستقرار والجلوس لان الاستواء له معان عد … ة ولا استدلال مع تعد … الاحتمال۔

كَلِمَةٌ لسيدنا علي كرم الله وجهه - في العرش

قال الاستاذ عبد القاهر البغدادي المتوفى سنة ۴۲۹ھ في كتابه الفرق بين الفرق ص۳۳۳ في بيان الاصول التي اجتمع عليها اهل السنة حيث قال، واجمعوا (اي اهل السنة) على انه تعالى لا يحويه مكان ولا يجري عليه زمان على خلاف قول من زعم من الهشامية والكرامية انه مماس لعرشه. وقد قال امير المؤمنين علي رضي الله عنه ان الله خلق العرش اظهارا لقدرته لا مكانا لذاته وقال ايضا. قد كان ولا مكان وهو الآن على ما كان. انظر ص۳۳۳ من كتاب الفرق بين الفرق والحاصل انه سبحانه وتعالى خلق الامكنة والازمنة والاحوال المختلفة وكان الله ولم يكن معه شيء فالآن على ما كان. قبل خلق المكان والزمان.

شبهة للمشبهة والجواب عنها

اعلم ان المشبهة احتجوا على اثبات المكان لله تعالى بقوله تعالى أأمنتم من في السماء

والجواب عنه

ان هذه الآية لا يمكن اجراءها على ظاهرها باتفاق المسلمين لان كونه في السماء يقتضي كون السماء محيطة به من جميع الجوانب فيكون اصغر من السماء والسماء اصغر من العرش بكثير فيلزم ان يكون الله تعالى شيئا حقيرا بالنسبة الى العرش وذلك باتفاق المسلمين محال ولانه تعالى قال قل لمن ما في السموات والارض قل لله فلو كان الله في السماء لوجب ان يكون مالكا لنفسه وهذا محال فعلمنا ان هذه الآية يجب صرفها عن ظاهرها الى التاويل ثم فيه وجوه (احدها) ان تقدير الآية أأمنتم من عذابه في السماء فان البلاء على من يكفر بالله انما ينزل من السماء فالسماء موضع عذابه وقهره كما انه موضع نزول رحمته ونعمته (ثانيها) ان تقدير الآية من في السماء سلطانه وملكه وقدرته ومنه ينزل امره ونهيه وانما خص العالم العلوي بالذكر وان كان سلطانه في العالم السفلي ايضا لانه اعجب واغرب فالتخويف به اشد واعظم. (ثالثها) ان العرب كانوا مقرين لوجود الاله ولكنهم كانوا يعتقدون بانه في السماء وان الرحمة والعذاب ينزلان منه فقيل لهم على حسب اعتقادهم أأمنتم من تزعمون انه في السماء وهو متعال عن المكان ان يعذبكم بخسف او بحاصب فهذه الآية تخويف للمشبهة على حسب اعتقادهم.

تفصيل اقوال العلماء في مسئلة الاستواء

اعلم ان مبحث الاستواء على العرش من اهم مباحث اصول الدين وقد علمت فيما سبق اجماله والآن نريد تفصيله وبسطه بان نعرض عليك نقول السلف الصالحين والمتكلمين والعارفين حتى يتجلى لك وجه الحق فيه ان شاء الله تعالى فنقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق وهو الهادي الى سواء الطريق اختلف الناس في الاستواء المذكور في

الآية على مسالك -

المسلك الاول۔ مسلک المجسمة والمشبهة

قالت المجسمة والمشبهة لعنهم الله تعالى۔ الاستواء هو الاستقرار والقعود والجلوس على العرش كما في المخلوق وقالوا انه مستقر على عرشه بذاته العلية استواء حقيقيا وتمسكوا بظاهر قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان الظاهر من الاستواء هو الاستقرار والجلوس ثم ان بعضهم يقول ان استواءه حقيقي بالذات لكنه مخالف لاستوائنا وطائفة منهم تقول ان استواءه على العرش استواء حسي ومكاني كاستوائنا على ظهور الركائب كما قال تعالى لتستووا على ظهوره او كاستوائنا على السفينة كما قال تعالى فاذا استويت انت ومن معك على الفلك قال الامام ابو الحسن الاشعري في بيان اقوال المجسمة ۔ قال هشام بن الحكم (من المجسمة) ان ربه في مكان دون مكان وان مكانه هو العرش وانه مماس للعرش وان العرش قد حواه وحده وقال بعض اصحابه ان البارئ قد ملأ العرش وانه مماس له وقال بعض من ينتحل الحديث ان العرش لم يمتلئ به وانه يقعد نبيه عليه الصلاة والسلام على العرش وقال بعضهم الاستواء القعود والتمكن كذا في مقالات الاسلاميين للامام ابي الحسن الاشعري ص ٢٦٠/١٢

وقال الاستاذ عبد القاهر البغدادي زعمت المشبهة ان استواءه على العرش بمعنى كونه مماسا لعرشه من فوقه وابدلت الكرامية لفظ المماسة بالملاقاة وزعم بعضهم انه لا يفضل منه على العرش شيء وزعم آخرون انه اكبر من العرش الخ كذا في اصول الدين ص ١١٢

وقال ابو الفرج ابن الجوزي الحنبلي ۔ جميع السلف على امرار هذه الآية كما جاءت من غير تفسير ولا تاويل وقد حمل قوم من المتاخرين هذه الصفة على مقتضى الحس فقالوا استوى على العرش بذاته وهذه زيادة لم ينقلوها انما فهموها من احساسهم وهو ان المستوي على الشيء انما يستوي بذاته قال ابن حامد الاستواء مماسة وصفة لذاته والمراد به القعود قال وذهبت طائفة من اصحابنا الى ان الله تعالى على عرشه ما ملأه وانه يقعد نبيه معه على العرش وعلى ما حكي تكون ذاته اصغر من العرش فالعجب من قول هذا ما نحن بمجسمة وذهبت طائفة الى ان الله تعالى على عرشه قد ملأه والاشبه انه مماس للعرش والكرسي موضع قدميه (قلت) المماسة انما تقع بين جسمين وما ابقى هذا في التجسيم بقية كذا في دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي ملخصا من ص ١٨ الى ص ٢٢

(قلت) بل هو تشبيه محض وتجسيم صريح۔ تعالى الله عن الاستقرار والتحيز والتمكن لان الاستقرار من صفات الاجسام ويلزم منه الحلول والتناهي وهو محال في حق الله تعالى ولائق بالمخلوقات فانه من سمات الحدوث والحادثات ومن المعلوم ان الاستواء في قوله تعالى لتستووا على ظهوره بمعنى الاستقرار على ظهور الانعام والسفن وذلك من صفات الآدميين فمن جعل الاستواء على العرش بمعنى الاستقرار والتمكن فقد ساوى بين الخالق وبين خلقه وقد اتفقت الامة على ان استواء الحق ليس كاستواء الخلق ۔ ومعاذ الله ان يكون استواء الرحمن على العرش كاستواء نوح وقومه على الفلك فان هذا كله استواء مخلوق على مخلوق بارتفاع وتمكن في مكان واتصال وملامسة ولا نضرب له المثل بشيء من ذلك وله المثل الاعلى ولو كان الاستواء بمعنى الاستقرار والتمكن لزم ان يكون العرش

مكانا ازليا لله تعالى لان الله سبحانه ازلى فلا بد ان يكون مكانه ازليا فاهل الحق يقولون ان الله سبحانه استوى على العرش استواء يليق بجلاله لا كاستواء خلقه من التمكن والاستقرار المكانى والقعود والجلوس ومن زعم ان العرش مستوى الرب تبارك وتعالى ومستقره ومقعده فقد ضل وغوى ـ والجواب[1] عن تمسكهم بآية الاستواء بانا نؤمن بانه تعالى استوى على العرش مع الحكم بانه ليس كاستواء الاجسام على الاجسام من التمكن والمماسة والمحاذاة لها لقيام البراهين القطعية باستحالة ذلك فى حقه تعالى بل نؤمن بان الاستواء ثابت له تعالى بمعنى يليق به تعالى ـ والاستواء له فى اللغة معان سوى الاستقرار كالاستيلاء والاقبال والقصد وكالتمام والكمال ونحو ذلك واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال لان اللفظ اذا كان مشتركا بين معان لا يكون حجة فينبغى ان يحمل الاستواء على المعنى اللائق بشانه تعالى مع غير قطع بانه المراد ـ

(فان قيل) قد روى عن الكلبى ومقاتل ان المراد بالاستواء الاستقرار وقيل انه مروى ايضا عن ابن عباس كما ذكره البيهقى فى كتاب الاسماء والصفات ص٤١٣ (قيل له) قد صرح البيهقى بان هذه الرواية منكرة وفى هذا القول ركاكة لا يليق بابن عباس ان يقول ان الاستواء على العرش بمعنى استواء الخلائق على السرير ـ وعلى تقدير ثبوته وصحته ليس المراد به الاستقرار الحسى بذاته العلية كما يقوله المجسمة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا بل المراد به استقرار الامر والحكم كما فى قوله تعالى الى ربك يومئذ المستقر اى استقرار الحكم والملك له تعالى او المراد بالاستقرار استكمال الامر وانتهاءه اليه تعالى وحاشى ابن عباس ان يصدر منه مثل ما يقوله المجسمة من انه استقرار حسى وجسمانى بذاته العلية على العرش ـ سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا ـ

والمسلك الثانى ـ مسلك الحشوية

وقالت الحشوية[2] ـ المراد بالاستواء الاستقرار على العرش وهم يقولون الاستقرار على العرش صفة لله تعالى لكن بلا كيفية وهؤلاء ايضا يتمسكون بظواهر النصوص ويحملونها على مقتضى الحس ويقولون نحن ناخذ بالظاهر ونجرى الآيات الموهمة تشبيها والاخبار المقتضية حدا وعضوا على الظاهر ويقولون استواءه صفة ذاتية لا يعقل معناها واليد صفة ذاتية لا يعقل معناها والقدم صفة ذاتية لا يعقل معناها ومن هؤلاء ابن حامد وصاحبه القاضى ابو يعلى وابن الزاغونى كما ذكرهم ابن الجوزى فى كتابه دفع شبهة التشبيه وقريب من هؤلاء ابن تيمية وصاحبه ابن القيم كما يظهر من كتابه كتاب العرش وشرح حديث النزول له ـ رد عليه التقى السبكى فى كتابه السيف الصقيل فراجعه ـ والله اعلم بحقيقة الحال

---

[1] انظر ص١٠٦ ج ٢ ـ من الاتحاف شرح الاحياء [2] الحشوية طائفة من المحدثين بالغوا فى اجراء الآيات والاحاديث التى يتوهم منها التشبيه على ظاهرها فوقعوا فى التجسيم الغليظ حتى اثبتوا الله تعالى جسما والعاضا كذا فى حاشية كتاب الارشاد للامام الحرمين ص٣٩

نقول هؤلاء كله تدليس وتمويه متضمن للتكييف والتشبيه قال العلامة الزبيدي وسر الامر ان هؤلاء يمتنعون عن التاويل معتقدون حقيقة التشبيه غيرانهم يدلسون ويقولون له يد لا كالايدي وقدم لا كالاقدام واستواء بالذات لا كما نعقل فيما بيننا فليقل المحقق هذا كلام لابد من استبيان قولكم نجري الامر على الظاهر ولا يعقل معناه تناقض۔ ان اجريت على الظاهر فظاهر السياق في قوله تعالى يوم يكشف عن ساق هو العضو المشتمل على الجلد واللحم والعظم والعصب والمخ فان اخذت بهذا الظاهر والتزمت بالاقرار بهذه الاعضاء فهو الكفر وان لم يمكنك الاخذ بها فاين الاخذ بالظاهر الست قد تركت الظاهر وعلمت تقدس الرب عما يوهم الظاهر فكيف يكون اخذا بالظاهر وان قال الخصم هذه الظواهر لا معنى لها اصلا فهو حكم بانها ملغاة وما كان في ابلاغها الينا فائدة وهي هدر وهذا محال و في لغة العرب ما شئت من التجوز والتوسع في الخطاب وكانوا يعرفون موارد الكلام ويفهمون المقاصد فمن تجافى عن التاويل فذلك لقلة فهمه بالعربية ومن احاط بطرق من العربية هان عليه مدارك الحقائق۔ كذا في الاتحاف شرح الاحياء للعلامة الزبيدي رح ص ۱۰۱ ج ۲۔

فمن زعم ان قوله تعالى الرحمن على العرش استوى محمول على الظاهر المتعارف فليت شعري ماذا يقول في قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله و في قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم فهل هو سبحانه بذاته فوق العرش وهو بذاته معنا اينما كنا و ايضا قال تعالى في سورة الحديد هو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الارض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم اينما كنتم والله بما تعملون بصير فقد جمع الله في هذه الآية بين الاستواء على العرش والمعية مع الناس اينما كانوا فدل ذلك على ان الاستواء على العرش ليس بمعنى الاستقرار المكاني فانه ينافي المعية مع الخلق۔

والمسلك الثالث۔ مسلك المعتزلة

قالت المعتزلة الاستواء بمعنى الاستيلاء بالقهر والغلبة او بمعنى استواء التدبير وسياتي الكلام عليه ان شاء الله تعالى وبالغ ابن القيم في الرد على هذا التاويل وليس هو عندي من الدين القيم فقد استحسنه كثير من المتكلمين فلا باس بتفسير الاستواء بالاستيلاء بمعنى القهر والغلبة۔

وهذا التاويل وان كان للمعتزلة ولكنه تاويل حسن وعليه جرى الامام الغزالي في الاحياء وقال العلامة الزبيدي كون المراد بالاستواء الاستيلاء امر جائز الارادة عند الماتريدية اي يجوز ان يكون مراد الآية ولا يتعين كونه مرادا۔ كذا في الاتحاف ص ۱۰۶ ج ۲۔

المسلك الرابع۔ مسلك اهل السنة والجماعة

اتفق اهل السنة والجماعة كلهم من السلف والخلف على ان الباري سبحانه وتعالى قائم بنفسه متعال عن الافتقار الى محل يحله او مكان يقله لا يشبه شيئا من الحوادث ولا يشبهه شئ منها بل هو الحي القيوم الذي ليس كمثله شئ ولكنهم اختلفوا في الصفات المتشابهات كالوجه واليد والعين والاستواء

على العرش والمجيئ والنزول ونحو ذلك مما صح في الكتاب والسنة هل يفوض علم معناه المراد الى الله تعالى مع التنزيه لله سبحانه عما يوهم ظاهر اللفظ من الجسمية والجهة والمشابهة والمماثلة او يؤول المتشابه بمعنى يليق بعلو شانه سبحانه فالاول مذهب السلف وهو مذهب التفويض والتنزيه - والثاني مذهب الخلف وهو مذهب التاويل والتنزيه فمختار السلف عدم التاويل وتفويض الامر الى الله تعالى والاعتقاد بحقيقة مراد الله تعالى من غير ان يعرف مراده مع اعتقاد التنزيه عن التمثيل والتشبيه ومنهم الامام الاعظم ابوحنيفة النعمان واصحابه وامام دار الهجرة مالك بن انس والامام الشافعي والامام احمد بن حنبل وامثالهم ومختار الخلف التعرض الى تفسير المتشابهات وتاويلها بمعان لائقة بجنابه سبحانه وتعالى غير جازمين بانه مراده سبحانه وتعالى والسلف والخلف كلهم متفقون على التنزيه عن ظاهر اللفظ على حد ما تتعقله الناس لكون حقيقته تعالى مخالفة سائر الحقائق فلا يجوز حمل صفات الحق تعالى على ما يتعقل من صفات الخلق ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات - قال القاضي النجم ابن القاضي محلون في شرح الشيبانية يروى كل من هذين القولين (اي التفويض والتاويل) عن الشيخ ابي الحسن الاشعري رح انظر منه ص۱۰۔

وقال القاضي المذكور ونقل بعض فقهاءنا ان امام الحرمين كان يتاول اولا ثم رجع في آخر امره الى التفويض ونقل اجماع السلف على منع التاويل كما بيّن ذلك في الرسالة النظامية ص۲۴ كذا في بدايع المعاني ص۱۳ وكذا في الاتحاف شرح الاحياء للزبيدي ص۱۰۹ ج ۲۔

بيان مذهب السلف وذكر اقوالهم رح

الآثار عن السلف في التفويض والتسليم كثيرة - نذكر بعضا منها فقد قال الامام ابوحنيفة رضي الله عنه في كتاب الوصية ص۱۰ - ونقر بان الله تعالى على العرش استوى من غير ان يكون له حاجة واستقرار عليه وهو حافظ العرش وغير العرش من غير احتياج فلو كان محتاجا لما قدر على ايجاد العالم وتدبيره كالمخلوقين ولو كان محتاجا الى الجلوس والقرار فقبل خلق العرش اين كان الله - تعالى الله عن ذالك علوا كبيرا انتهى كلامه فاقر الامام ابوحنيفة بالاستواء وانكر الاستقرار على مكان فان الله سبحانه تعالى هو خلق الامكنة والازمنة والاحوال المختلفة وكان الله ولم يكن معه شيئ فالآن على ما كان وقد روى ان مالكا سئل عن الاستواء فقال الاستواء معلوم والكيف مجهول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة واخرج البيهقي بسند جيد عن عبدالله بن وهب وغيره قال كنا عند مالك فدخل رجل فقال يا ابا عبد الله الرحمٰن على العرش استوى فكيف استوى فاطرق مالك رأسه حتى علاه الرحضاء ثم رفع رأسه فقال الرحمن على العرش استوى كما وصف به نفسه ولا يقال كيف وكيف عنه مرفوع ولا اراك الا صاحب بدعة اخرجوه وهكذا روى عن ربيعة ابن ابي عبد الرحمٰن استاذ مالك انه سئل كيف استوى على العرش فقال الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول وعلى الله الرسالة وعلى رسوله البلاغ وعلينا التسليم وهكذا نقل عن ام المؤمنين ام سلمة رضي الله تعالى عنها ففي كتاب السنة لابي القاسم اللالكائي عن ام سلمة رضي الله تعالى عنها انها قالت الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والاقرار به ايمان والجحود به كفر - وقال العلامة القاري بعد نقل قول مالك المذكور واختاره امامنا الاعظم (ابوحنيفة) وكذا كل ما ورد من الآيات والاحاديث المتشابهات من ذكر الوجه واليد والعين ونحوها من الصفات كذا في ضوء المعالي لبدء الامالي ص۳۱ وكذا في نثر اللآلي على نظم الامالي ص۸۵ وهكذا روى

عن ابي يوسف ومحمد بن الحسن وغيرهما من السادات الحنفية كما في شرح الطحاوية وغيرها۔

بيانُ معنى قولِ مالك رح

قول الامام مالك رح الاستواء معلوم يعني مورده عند اهل اللغة معلوم فان للاستواء في كلام العرب خمسة عشر معنى ما بين حقيقة ومجاز فمنها ما يجوز على الله تعالى كالاستواء بمعنى الاستيلاء على الشئ او الاقبال على الشئ او القصد الى الشئ كما قال تعالى ثم استوى الى السماء اى قصد خلقها او الاستتمام كقوله تعالى ولما بلغ اشده واستوى اى استتم شبابه وقوله تعالى كزرع اخرج شطأه فآزره فاستغلظ فاستوى اى استتم ذلك الزرع وقوى ومنها ما لا يجوز على الله تعالى بحال وهو ما اذا كان الاستواء بمعنى القعود والجلوس والتمكن والاستقرار والاتصال والمماسة والمحاذاة۔ كقوله تعالى فاذا استويت انت ومن معك على الفلك اى استقررت وقوله تعالى لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم اذا استويتم عليه اى تستقروا ومنها ما نقل عن ثعلب الاتصال والامتلاء والتماثل يقال استوى الوجه اى اتصل واستوى القمر امتلأ واستوى فلان وفلان اى تماثلا۔ فان شيئا من هذه المعاني لا يجوز على الله سبحانه لان هذا كله من لوازم الجسمية والظرفية والمكانية اذ من المعلوم بالضرورة ان من هو في مكان او مستقر على شئ او متصلا ومماسا لشئ فهو مقهور ومحاط به ويكون مقدارا ومحدودا وهو سبحانه وتعالى منزه عن التقدير والتحديد ومن ان يحويه شئ لان الاستقرار والمماسة لا تصح الا في الاجسام والجواهر التي لها حد ود والله سبحانه غير محدود بحد ونهاية فكيف يجوز ان يقال انه سبحانه مستقر او جالس على العرش او مماس له ولا نضرب له الامثال في المخلوقات فمعنى قول مالك ان الاستواء معلوم يعني موارد استعماله في اللغة معلومة او ان وصفه تعالى بانه على العرش استوى معلوم بطريق القطع ثابت بالكتاب والسنة لا يجوز الشك فيه وقوله والكيف مجهول معناه ان الكيفية اى الصفة التي ارادها الله تعالى مما يجوز عليه من معاني الاستواء فهي مجهولة لا نعلم المراد في الآية من معاني الاستواء ومحامله التي تصح في حق الله تعالى فمن يقدر ان يُعيِّنها ويبيّن ان مراد الله عز وجل من جملة معاني الاستواء هو هذا المعنى۔ فمعنى جهل الكيف هو ان كيفية فهم الآية بحملها على معنى معين مجهولة لنا بالنسبة الى فهمنا هذا هو المراد من الكلام وليس المراد منه ما يظنه جهلة المجسمة والمشبهة من ان الاستواء معلومة حقيقته وكيفيته مجهولة فهذا هو عين الكيف الذي قال مالك انه مرفوع عن الله تعالى لا يوصف به فكيفية الاستواء مختلفة في الحوادث في حال استوائهم على ما هم مستوون عليه مجهولة لمن لم يكن حاضرا للواحد منهم بعضهم متربع وبعضهم مضطجع وبعضهم مُقْعٍ الى غير ذلك فلو كان المراد بجهل الكيف ما وصف مع الاستواء الحقيقي لم يكن الله ممتازا عن البشر في جهل كيفية الاستواء بشئ تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا۔

وقوله والايمان به واجب اى على الوجه اللائق بعظمته وكبريائه وقدسه ونزاهته مع نفي التشبيه لان ما اخبر الله به حق وصدق فالايمان به واجب وجحوده كفر وقوله والسؤال عنه بدعة لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا عالمين به وبمعناه اللائق بشانه بحسب اللغة فلم يحتاجوا الى السؤال عنه والسؤال عن تعيين ما لم يرد فيه نص من الشارع بتعيينه والخوض والتفكر في شؤون الخالق جل مجده۔ بدعة وصاحب البدعة رجل سوء تجب مجانبته واخراجه من مجالس العلم لئلا يدخل على المسلمين فتنة باظهار بدعته كما فعل عمر بصبيغ ولان

الاشتغال بمثله والسؤال عنه طريقة الذين في قلوبهم زيغ فهو خاض في السؤال عن كيفية الاستواء فقد اتبع المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وترك محكمات التنزيه والتقديس۔ سبحان ربك رب العزة عما يصفون

وخلاصة كلام مالك ان الاستواء معناه من حيث اللغة معلوم يأتي على وجوه عديدة منها ما يستحيل على الله عز وجل فهو منزه عنه ومنها ما يجوز على الله تعالى كالاستيلاء والاقبال والقصد ونحو ذلك وهو غير متعين فلا ينبغي الخوض والتفكر فيما ابهمه الله تعالى فان الخوض والتفكر في شأن الخلق والتصدي لما لم يتصد له الصحابة بدعة وانما يجب عليك الايمان بالاستواء اللائق بشانه تعالى مع نفي التشبيه والتمثيل۔ والمستحيل على الرب الجليل فلا يلزم ملك سواه وبالك واياه۔

وقول مالک رح للسائل اني لاحسبك ضالا ثم امر به فاخرج وفي رواية فاني اخاف ان يكون شيطانا۔ نص قاطع على ان الاستواء في الآية ليس على ظاهره المتعارف عند الناس بمعنى القعود والجلوس كما يكون في المخلوق ومن اعتقد ان الاستواء بمعنى الجلوس والقعود فقد ضل وانما المراد به معنى يناسب التنزيه ولا يوهم التشبيه ولا يقتضيه

وسئل الامام الشافعي قدس الله روحه عن الاستواء فقال آمنت بلا تشبيه وصدقت بلا تمثيل واتهمت نفسي في الادراك وامسكت عن الخوض فيه كل الامساك۔

وسئل الامام احمد رحمة الله عليه ايضا فقال الاستواء كما اخبر لا كما يخطر للبشر۔ وايضا روي عنه انه قال الاستواء هو كما اراد وروى الخلال عنه في السنة استوى على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف وعلى ما قال جرى كبار اصحابه كابراهيم الحربي وابي داؤد والاثرم وابي الحسين المنادي وابي الحسن التميمي وابي محمد رزق الله وغيرهم من اساطين الائمة في مذهب الامام احمد رح فمن قال عنه انه قال في الاستواء انه من صفات الذات او صفات الفعل او انه قال ان ظاهره مراد فقد افترى عليه وحسيبه الله تعالى فيما نسب اليه مما فيه الحاقه عز وجل بخلقه الذي هو كفر صراح لمخالفته كلامه فمن قال استوى الحق بذاته على العرش فقد اجراه مجرى الحسيات وذلك عين التشبيه ويجب تنزيه الحق سبحانه عما لا يليق بشانه من تشبيه وتجسيم ويجب امرار الاحاديث كما جاءت اي من غير قياس بشيء ومن غير تشبيه بحادث ومن غير زيادة ولا نقص فمن اخذ بالظواهر وقع في الغلط من سوء فهمه۔ تسموا الاخبار اخبار صفات وانما هي اضافات وليس كل مضاف صفة له فانه سبحانه وتعالى قال ونفخت فيه من روحي۔ وليس لله صفة تسمى روحا فقد ابتدع من سمى المضاف صفة ونادى على نفسه بالجهل وسوء الفهم فهؤلاء يجرون الاحاديث على مقتضى العرف والحس ويقولون ينزل بذاته وينتقل ويتحرك ويجلس على العرش بذاته ثم يقولون لا كما يعقل۔ يغالطون بذلك من يسمع من عامي وسيئ الفهم وذلك عين التناقض ومكابرة في الحس والعقل لانه كلام متهافت يدفع آخره اوله وفي كلامهم نتزهه غير انه لا ينفي عنه حقيقة النزول۔ ملخص ومختصر من كتاب دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك الى السيد الجليل الامام احمد رح من تصنيف الشيخ تقي الدين الحصني الدمشقي المتوفى

سنه ۸۲۹ ء

رحمة الله عليه

الکلام النورانی للامام ابی بکر الباقلانی

قال امام المتکلمین سیف الاسلام القاضی ابوبکر الباقلانی المتوفی ۴۰۳ھ یجب ان یعلم ان کل مایدل علی الحدوث او علی سمة النقص فالرب تعالی یتقدس عنه فمن ذلک انه تعالی متقدس عن الاختصاص بالجہات والاتصاف بصفات المحدثات وکذلک لا یوصف بالتحول والانتقال ولا القیام ولا القعود لقوله تعالی لیس کمثله شیٔ وقوله تعالی ولم یکن له کفوا احد۔ ولان هذه الصفات تدل علی الحدوث والله تعالی یتقدس عن ذلک (فان قیل) الیس قد قال۔ الرحمٰن علی العرش استوی۔ قلنا بلی قد قال ذلک ونحن نطلق ذلک وامثاله علی ماجاء فی الکتاب والسنة لکن ننفی عنه امارة الحدوث ونقول استواءه لا یشبه استواء الخلق ولا نقول ان العرش له قرار ولا مکان لان الله تعالی کان ولا مکان فلما خلق المکان لم یتغیر عما کان۔ وقال ابوعثمان المغربی یوما لخادمه محمد المحبوب لوقال لک قائل این معبودک ماذا کنت تقول له فقال اقول حیث لم یزل ولا یزول قال فان قال فاین کان فی الازل۔ ماذا تقول فقال اقول حیث هو الآن یعنی انه کما کان ولا مکان۔ وقال ابوعثمان کنت اعتقد شیئا من حدیث الجہة فلما قدمت بغداد زال ذلک عن قلبی فکتبت الی اصحابنا انی قد اسلمت جدیدا وقد سئل الشبلی عن قوله تعالی الرحمٰن علی العرش استوی فقال الرحمٰن لم یزل ولا یزول والعرش محدث والعرش بالرحمٰن استوی وقال جعفر بن محمد الصادق علیه السلام من زعم ان الله تعالی فی شیٔ او من شیٔ او علی شیٔ فقد اشرک لانه لو کان علی شیٔ لکان محمولا ولو کان فی شیٔ لکان محصورا ولو کان من شیٔ لکان محدثا والله یتعالی عن جمیع ذلک۔ وقال بعض اهل التحقیق الذم الکل الحدث لان القدم له فهو سبحانه لا یظله فوق ولا یقله تحت ولا یقابله حد ولا یزاحمه عد ولا یأخذه خلف ولا یحده امام ولا یظهره قبل ولا یفنیه بعد ولا یجمعه کل ولا یوجده کان ولا یفقده لیس بابینهم یفدمه کما باینوه بحدوثهم۔ ان قلت متی فقد سبق الوقت کونه وان قلت این فقد تقدم المکان وجوده فوجوده اثباته ومعرفته توحیده ان تمیزه من خلقه ما تصور فی الاوهام فهو بخلاف ذلک حقا کیف یحل به ما منه بداه او یتصف بما هو انشاه لا تمقله العیون ولا تقابله الظنون قربه کرامته وبعده اهانته علوه من غیر ترق ومجیئه من غیر تنقل هو الاول والآخر والظاهر والباطن والقریب والبعید الذی لیس کمثله شیٔ وهو السمیع البصیر۔ انتهی کلامه فی الانصاف ص۴۲ وص۴۳

وقال الشیخ قاسم بن قطلوبغا الحنفی تلمیذ الشیخ الکمال ابن الہمام المتوفی ۸۷۹ھ فی شرحه علی المسایرة قال سلفنا فی جملة المتشابه نؤمن به ونفوض تاویله الی الله تعالی مع تنزیهه عما یوجب التشبیه والحدوث بشرط لا یذکر الاما فی القرآن والحدیث ای لا تزید علی التلاوة فلا نقول الاستواء صفة ولا نشتق منه الاسم ولا نبدله بلفظ آخر حکاه التکساری وغیره وهذا معنی ماقال ابن الجوزی فی زاد المسیر۔ اجمع السلف علی ان لا یزید وا علی تلاوة الآیة تقولهم لا یشتق منه الاسم یعنون والله اعلم ان لا یقولوا مستو علی العرش ولا یبدلوا لفظة علی بلفظة فوق ونحو ذلک۔ کذا فی شرح المسایرة ص۳۲ للشیخ قاسم بن قطلوبغا من اصحاب الشیخ ابن الہمام شارح الهدایة۔ والی هذا المعنی یشیر ماقال الامام الغزالی رداعلی الزمخشری حین سأله عن معنی قوله تعالی الرحمٰن علی العرش استوی فاجابه کما هو طریقة السلف بتفویض الامر مع التاویل الاجمالی ان الاستواء

معلوم و الکیف مجہول والسؤال عنہ بدعۃ کما اجاب بذلک مالک حین سئل وطریق الخلف تفسیر استوی باستولی بالقہر والغلبۃ کما قال الشاعر ؎

قد استوی بشر علی العراق ✿ من غیر سیف ودم مہراق

فان المعنی الحقیقی غیر ممکن والتاویل لابد منہ خلفا و سلفا غیر انہ عند الخلف تفصیلی وعند السلف اجمالی ولذلک لما کان طلب الزمخشری من الغزالی التفصیل رد علیہ بالتشنیع بقولہ ۔

قل لمن یفہم عنی ما اقول ✿ قصر القول فذا شرح یطول

ثم سر غامض من دونہ ✿ ضربت واللہ اعناق الفحول

انت لا تفہم ایاک ولم ✿ تدر من انت ولا کیف الوصول

لا ولا تدری صفات رکبت ✿ فیک حارت فی خفایاہا العقول

این منک الروح فی جوہرہا ✿ ہل تراہا و تری کیف تجول

این منک القلب فی قالبہ ✿ وہو بیت الرب حقا اذ یقول

این منک العقل والفہم اذا ✿ غلب النوم فقل لی یا جہول

این نور الشمس لما ان دجا ✿ غیہب اللیل ومالت للافول

ہذہ الاشیاء لا تعرفہا ✿ لا ولا تدری متی عنک تزول

انت اکل الخبز لا تعرفہ ✿ کیف یجری فیک ام کیف تبول

فاذا کانت طوایاک التی ✿ بین جنبیک بہا انت جہول

کیف تدری من علی العرش استوی ✿ لا تقل کیف استوی کیف النزول

ان تقل کیف تقل ثنیتہ ✿ او تقل این فقد رمت الحلول

فہو لا کیف ولا این لہ ✿ وہو رب الکیف والکیف یحول

وہو فوق الفوق لا فوق لہ ✿ وہو فی کل النواحی لا یزول

جل ذاتا وصفات وسما ✿ وتعالی قدرہ عما اقول

ن انت لست تعرف
ن فحصت
ن لا تعرف
ن انت لا تدری
ن منک

وبعضہم ینسب ہذہ الابیات للامام المقدسی کذا فی مشارق الانوار للشیخ حسن العدوی ص ۳۷

والحاصل ان الاستواء الثابت للہ عزوجل ہو استواء یلیق بجلالہ علی مراد اللہ ومراد رسولہ من غیر خوض کما ہو مسلک العلماء الراسخین واما حملہ علی الجلوس والقعود والاستقرار والتمکن فہو طریق الزائغین المتبعین للمتشابہات المعرضین عن محکمات التشبیہات والتقدیسات ۔

شبہۃ وجوابہا

فان زعم زاعم ان نفی الاینیات والکیفیات یستلزم نفیہ تعالی ۔

فالجواب

ان ہذا جہل عظیم اذ لا یلزم من نفی الاینیات الا نفی من کان اینیا ولا من نفی الکیفیات الا نفی

من كان كيفيًّا فلما علم ان الله سبحانه منزّه عن الكيف والاين فلا يلزم من نفيهما عنه نفيه وقول القائل ان في هذا ارتفاع النقيضين ساقط لان الشيئين انما يكون بينهما تناقض حيث يكون نفي كل واحد منهما يستلزم وجود الآخر عقلا والعكس وذلك انما يكون اذا كان المحل قابلا لهما وهما يتواردان عليه وما اذا كان المحل لا يمكن اتصافه بهما على البدل ولا باحدهما فلا تناقض بينهما اصلا ويصح رفعهما وذلك كما قالوا في الشيئين اللذين بينهما تقابل العدم والملكة كالعمى والبصر فانه يصح رفعهما عن المحل الذي لا يقبل الاتصاف باحدهما فان الحائط يقال فيه لا اعمى ولا بصير لعدم قبوله له ومسألتنا من هذا القبيل فان المولى تبارك وتعالى لا يمكن اتصافه باحد الامرين كما ثبت بالادلة وحينئذ فلا تناقض لعدم قبوله لهما على البدلية ومثل هذا ما يقال المولى تبارك وتعالى لا فوق له ولا تحت لقيام الدليل على استحالة كل منهما۔

فلم يبق الا سؤال

وهو ما جواب المشبهين الذين حملوا الاستواء والصعود والرفع على ظاهرها عن آيات المناجاة والتكليم لموسى عليه السلام من قوله تعالى وناديناه من جانب الطور الايمن وقربناه نجيا وقوله تعالى فلما اتاها نودي من شاطئ الوادي الايمن في البقعة المباركة من الشجرة ان يا موسى اني انا الله رب العالمين۔ الى غير ذلك من آيات التكليم الواقع في الارض ففي هذه الآيات من النص بتعيين المحل ما ليس في آيات الاستواء۔ ايجعلون الله تبارك وتعالى مستقرا بجانب الطور الايمن حيث انه ناجى موسى عليه السلام عنده منتقلا عن عرشه كما تنتقل الاجسام تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا۔ او يؤولون تلك الآيات بما يليق بجلاله وكماله او يفوضون علمها الى الله تعالى منزهين له عن ظاهرها فاذا جعلوه تعالى وقت كلامه لموسى عليه السلام كان بجانب الطور ولم يبقوا شيئا من صفات الاجرام لا من الانتقال والنزول ولا من المكان والزمان والجهة۔ وان اوّلوا وفوّضوا فيقال لهم ما بالك تجر وبائي لا تجر المثل السائر۔ فلم لا يؤولون الاستواء او يفوضون فيه فما يلزم من حمل آيات التكليم على ظاهرها من المستحيل عليه تعالى لازم على حمل الاستواء على ظاهره مثلا بمثل ويدا بيد كما مر تقريره فالّلازم لهم الرجوع الى مذهب اهل السنة في الجميع او الاصرار على مذهب اهل الزيغ في الجميع والله الهادي الى سواء الصراط۔ كذا في استحالة المعية بالذات ص ٣٧٢ الى ص ٣٧٤ للشيخ المخضر الشنقيطي رح۔

بيان مذهب الخلف وذكر تاويلاتهم

هذا الذي ذكرناه كان مذهب السلف في التفويض والتسليم واما الخلف فقد ذهبوا الى التاويل في امثال هذه النصوص صيانة لعقائد عوام المسلمين عن شبهات التشبيه والتجسيم ومحافظة على عقيدة التنزيه الثابتة بالكتاب والسنة واجماع الامة والبراهين العقلية فقبل ان نذكر تاويلات الخلف نرى ان نذكر السبب الداعي للمتكلمين الى التاويل۔

بيان السبب الداعي الى التاويل

قال الامام الغزالي قدس الله سره اضطر اهل الحق الى التاويل (في قوله تعالى الرحمٰن على العرش استوى ونحوه) كما اضطر اهل الباطل الى تاويل قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم اذ حمل ذلك بالاتفاق على الاحاطة والعلم قال ابو نصر القشيري في التذكرة الشرقية فان قيل اليس الله يقول الرحمٰن على العرش استوى فيجب الاخذ بظاهره ـ قلنا الله يقول ايضا وهو معكم اينما كنتم ويقول الله تعالى الا انه بكل شئ محيط فينبغي ايضا ان تاخذ بظاهر هذه الآيات حتى يكون على العرش وعندنا ومعنا ومحيطا بالعالم محدقا به بالذات في حالة واحدة والواحد يستحيل ان يكون بذاته في حالة واحدة بكل مكان ـ قالوا ـ قوله تعالى وهو معكم يعني بالعلم وبكل شئ محيط احاطة العلم وقوله تعالى على العرش استوى قهر وحفظ وابقى انتهى كلامه وكذا احمل قوله تعالى ياحسرتا على ما فرطت في جنب الله على التفريط في حق الله وما يجب له لا على الجارحة عندنا احد وكذا احمل قوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمٰن ـ رواه مسلم على القدرة والقهر وكذا احمل قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود يمين الله في ارضه اخرجه ابو عبيد القاسم بن سلام بلفظه وروى ابن ماجه بمعناه ـ على التشريف والتكريم فمن قبل الحجر الاسود او استلمه فكانما قبل يد الرحمٰن فاضافة اليمين اليه تعالى اضافة تشريف وتكريم لانه لو نزلت على ظاهره يلزم منه المحال فكذلك الاستواء لو نزلت على الاستقرار والتمكن لزم منه كون المتمكن جسما مماسا للعرش اما مثله او اكبر منه او اصغر وذلك محال وما يؤدي الى المحال فهو محال وتحقيقه (اي تحقيق المحال الذي يلزم من تفسير الاستواء بالاستقرار والتمكن) انه تعالى لو استقر على مكان او حاذى مكانا لم يخل من ان يكون مثل المكان او اكبر منه او اصغر منه فان كان مثل المكان فهو اذا متشكل باشكال المكان حتى اذا كان المكان مربعا كان هو مربعا او كان مثلثا كان هو مثلثا وذلك محال وان كان اكبر من المكان فبعضه على المكان فيشعر ذلك بانه متجزئ وله كل ينطوي على بعض وكان بحيث ينتسب اليه المكان بانه ربعه او خمسه وان كان اصغر من ذلك المكان بقدر لم يتميز عن ذلك المكان الا بتحديد وتتطرق اليه المساحة والتقدير وكل ما يؤدي الى جواز التقدير على الباري تعالى فتجوزه في حقه كفر من معتقده وكل من جاز عليه الكون بذاته على محل لم يتميز عن ذلك المحل الا بكون ـ وقبيح وصف الباري بالكون ومتى جاز عليه موازاة مكان او مماسته جاز عليه مباينته ومن جاز عليه المباينة والمماسة لم يكن الا حادثا وهل علمنا حدوث العالم الا بجواز المماسة والمباينة على اجزائه وقصارى الجهلة قولهم كيف يتصور موجود لا في محل ـ وهذه الكلمة تصدر عن بلاغ وغوائل لا يعرف غورها وقعرها الا كل غواص على بحار الحقائق وهيهات طلب الكيفية حيث يستحيل محال ـ والذي يدحض شبههم ان يقال لهم قبل ان يخلق العالم والمكان هل كان موجودا ام لا فمن ضرورة العقل ان يقول بلى فيلزمه لو صح قوله لا يعلم موجود الا في مكان احد امرين اما ان يقول المكان والعرش والعالم قديم واما ان يقول الرب تعالى محدث وهذا مآل الجهلة والحشوية ليس القديم بالمحدث والمحدث بالقديم نعوذ بالله من الحيرة في الدين كذا في الاتحاف شرح الاحياء للعلامة الزبيدي ص ١٠٨/ج٢ وص ١٠٩/ج٢ ـ وقد زيف الامام الرازي قدس الله سره في تفسيره قول من حمل الاستواء

علے الاستقرار والجلوس ببراھین عقلیۃ ونقلیۃ یزید مجموعہا علے عشرین نذکر بعضا منہا فی ھذا المقام تلخصا ومختصرا فمنہا ان استقرارہ علے العرش یستلزم تناھیہ من الجانب الذی یلی العرش فان العرش جسم متناہ ومنہا انہ لو کان الباری تعالٰے فی حیز لکان اما اعظم من العرش او مساویا لہ او اصغر منہ والثالث باطل بالاجماع۔ والاولان یستلزمان الانقسام لان المساوی للمنقسم منقسم وکذا الزائد علیہ لان القدر الذی فضل بہ علیہ مغایر لما ساواہ (ومنہا) انہ لو کان فی الحیز والجہۃ لکان مشارا الیہ بالحس والاشارۃ ثم ان کان قابلا للقسمۃ لزم التجزی والا لکان نقطۃ او جوھرا فردا (ومنہا) انہ لو کان فی حیز فان امکنہ التحرک منہ بعد سکونہ فیہ لزم کونہ محلا للحرکۃ والسکون وان لم یمکنہ التحرک منہ کان کالزمن المقعد العاجز (ومنہا) انہ لو کان اللہ العالم فوق العرش مستقرا علیہ کان مماسا للعرش متصلا بہ فیلزم تحیزہ وترکیبہ وانقسامہ قال الامام بعد ایراد ھذہ الحجج فثبت بمجموع ھذہ الدلائل العقلیۃ والنقلیۃ انہ لا یمکن حمل قولہ ثم استوی علے العرش علے الجلوس والاستقرار وشغل المکان والحیز۔ وعند ھذا حصل للعلماء الراسخین مذھبان (الاول) نقطع بکونہ تعالے متعالیا عن المکان والجہۃ ولا نخوض فی تاویل الآیۃ علے التفصیل بل نفوض علمہا الی اللہ تعالیٰ وھذا المذھب ھو الذی نختارہ ونقول بہ ونعتمد علیہ والقول الثانی ان نخوض فی تاویلہ علے التفصیل۔ ثم ذکر الامام تاویلات العلماء فلیراجع الی التفسیر الکبیر ص۳۲۴ ج۴۔

والحاصل

انہ لو فسر الاستواء علے العرش بالاستقرار والجلوس لزم ان یکون الباری فی حیز ومکان وجہۃ وکل ما کان فی مکان وحیز وجہۃ یلزم منہ ان یکون جسما مماسا لحیزہ مقدرا بمقدار محدودا بحدہ ویلزم مع الحرکۃ والسکون والتغیر والتحول وکل ذلک دلیل الحدوث واللہ سبحانہ منزہ عن ذلک کلہ باتفاق السلف والخلف ولذا قال امام الحرمین فی الارشاد ص۱۶۱ ومما یجب الاعتناء بہ معارضۃ الحشویۃ بآیات یوافقوننا علے تاویلہا حتے اذا سلکوا مسلک التاویل عورضوا بذلک السبیل فیما فیہ التنازع فمما یعارضون بہ قولہ تعالے وھو معکم اینما کنتم فان راموا اجراء ذلک علے الظاھر حلوا عقد اصرارھم فی حمل الاستواء علے العرش علے الکون علیہ والتزموا فضائح لا یبوء بہا عاقل وان حملوا قولہ وھو معکم اینما کنتم وقولہ وما یکون من نجوی ثلاثۃ الا ھو رابعہم ولا خمسۃ الا ھو سادسہم علی الاحاطۃ بالخفیات فقد تسوغوا التاویل وھذا القدر فے ظواھر القرآن کاف۔ انتہی کلامہ۔

ذکر تاویلات الخلف رحمۃ اللہ علیہم

فاذا تمہید ھذا فلنذکر تلک تاویلات الخلف لتعرف تنزیہھم وتقدیسہم لربہم الاعلے۔

فالتاویل الاول

مارواہ البخاری کما مر عن مجاھد انہ قال استوی علا علے العرش وھو تاویل صحیح مطابق لقول

اهل السنة لان الله سبحانه وصف نفسه بالعلو كما قال تعالےٰ وھو العلی الکبیر۔

والتاویل الثانی

ماحکاه البخاری کما مر عن ابی العالیة ونقله محی السنة البغوی فی تفسیره عن ابن عباس واکثر المفسرین ان معناه ارتفع وقال ابو عبیدا والفراء وغیرھما بنحوه وقد اسبق الکلام علے ھذین التاویلین

(قلت) العلو والارتفاع متقاربان لیس بینهما فرق کبیر والمعنی علے ماقاله الامام القرطبی فی تفسیره ص۲۲ ج۷ علو الله وارتفاعه عبارة عن علو مجده وصفاته وملکوته ای لیس فوقه فیما یجب من معانی الجلال احد ولا معه من یکون العلو مشترکا بینه وبینه ولکنه العلی بالاطلاق سبحانه ۔ اھ

والتاویل الثالث

ماقال الامام ابو الحسن الاشعری ان استواءه علے العرش فعل احدثه فی العرش سماه استواء کما احدث فی بنیان قوم فعلا سماه اتیانا ولم یکن ذلک نزولا ولا حرکة کذا فی کتاب اصول الدین ص۱۱۳ للاستاذ عبد القاهر البغدادی وھکذا نقل الامام البیهقی عن الامام ابی الحسن الاشعری انه قال ان الله تعالےٰ فعل فی العرش فعلا سماه استواء علے العرش کما فعل فی غیره فعلا سماه رزقا ونعمة وغیرھما من افعاله سبحانه لان ثم للتراخی وھو انما یکون فی الافعال وافعال الله توجد بلا مباشرة منه ایاھا ولا حرکة کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۴۱۱۔

ولذا جاء الاستواء فی القرآن بصیغة الفعل الماضی لیدل علے ان الاستواء فعل ولم یرد المستوی فی عداد اسماء الله الحسنی حتے یصح اطلاقه علے الذات العلیة علے ان یکون صفة او علما وقد اجمعت الامة علے ان الله تعالےٰ لا تحدث له صفة فلا مجال لعدّ ذلک صفة الاتری ان الاستواء قد جاء ذکره فی سبع آیات من القرآن ولم یذکر الا بصیغة الفعل المقرونة باداة التراخی (ای کلمة ثم) وذلک نص علی ان الاستواء فعل من افعال الله سبحانه لا صفة ذات له تعالےٰ وجلّ الاله ان تحدث له صفة بعد ان لم تکن و ومن قال انه مستو فقد نطق بما لم یرد اطلاقه فی الکتاب والسنة المشهورة بل یجب الاقتصار علے الوارد فعلا کان او صفة او مفردا فلا یقال له عینان وله اذن ولا ھو مستو فابدال الفعل صفة والمجموع مثنی وابدال اللفظ بما یظن مراده فاله مما یجب ان یتهیبه کل من یهاب مقام ربه ۔ ولذا قال ابن حزم ان الامة قد اجمعت علے انه لا یدعو احد فیقول یا مستوی ارحمنی ولا یسمی ابنه عبد المستوی اھ کذا فی الملل والنحل له ص۱۲۴ ج۲ الاتری ان الله عز وجل قد اخبر عن افعاله فی کتابه بقوله الله یستهزئ بهم یخادعون الله وھو خادعهم ۔ ومکروا ومکر الله ۔ نسوا الله فنسیهم سخر الله منهم ونحو ذلک فهو کلها افعال الٰهیة وتصرفات ربانیة لا یجترئ احد ان یطلقها صفات ویسمی عبد الماکر وعبد الساخر وعبد الناسی او یدعو الله بهذه الالفاظ فانه استهزاء بالرب سبحانه وتعالےٰ فهکذا ینبغی ان تفهم

الاستواء فانه فعل الٰهی فعله فی العرش لا یعلمه

الا ھو ولیس

ھو بصفة ۔

والتاويل الرابع

ماذهب اليه القفال المروزی رحمة الله عليه۔ فقال العرش فی کلامهم هو السرير الذی يجلس عليه الملوك
ثم جعل العرش كناية عن نفس الملك يقال ثل عرشه ای انتقض ملكه وفسد واذا استقام له ملكه واطرد امره وحكمه
قالوا استوى على عرشه واستقر على سرير مملكته فهو كناية عن استقامة الملك ونفاذ التدبير اخرجه على الوجه الذی
الفه الناس من ملوكهم واستقر فی قلوبهم فان الامور والتدابير تضاف الى سرير الملك فاخبر الحق سبحانه وتعالى
انه خلق السموات والارض كما اراد وشاء من غير منازع ولا مدافع ثم اخبر بعده انه استوى على عرش الملك والجلال
ويدل على صحة ذلك قوله سبحانه فی سورة يونس ان ربكم الله الذی خلق السموات والارض فی ستة ايام ثم استوى
على العرش يدبر الامر فقوله يدبر الامر جرى مجرى التفسير لقوله استوى على العرش ونظيره قولهم للرجل الطويل
فلان طويل النجاد وللرجل الذی يكثر الضيافة كثير الرماد وللرجل الشيخ فلان اشتعل رأسه شيبا وليس المراد
فی شئ من هذه الالفاظ اجراءها على ظواهرها انما المراد منها تعريف المقصود على سبيل الكناية فكذا ههنا يذكر
الاستواء على العرش والمراد نفاذ القدرة وجريان المشيئة كذا فی التفسير الكبير للامام الرازی ص۳۴۵ ج۴ وهذا
معنى ما قاله الاستاذ عبد القاهر البغدادی فی كتابه اصول الدين۔ والصحيح عندنا تاويل العرش فی هذه الآية
على معنى الملك كانه اراد ان الملك ما استوى لاحد غيره وهذا التاويل ماخوذ من كلام العرب ثل عرش
فلان اذا ذهب ملكه۔ الخ ص۱۱۳

والتاويل الخامس

ماذكره ابو طاهر القزوينی وهو من احسن التاويلات فانه قال اعلم ان الله تعالى قد خلقنا من الارض
فی الارض وخلق فوقنا الهواء وخلق من فوق الهواء السموات طبقا فوق طبق وخلق فوق السموات الكرسی وخلق
فوق الكرسی العرش العظيم الذی هو اعظم المخلوقات ولم يبلغنا فی الكتاب والسنة ان الله تعالى خلق فوق العرش واما ما جاء
من ذكر السرادقات والشرفات والانوار فهو من جملة العرش وتوابعه فقوله جل جلاله الرحمن على العرش استوى
ای استتم خلقه على العرش فلم يخلق خارج العرش شيئا وجميع ما خلق ويخلق دنيا واخرى لا يخرج عن دائرة
العرش لانه حاو لجميع المخلوقات ومع ذلك فلا يزن فی مقدوراته ذرة فانی يكون مستقره واولى ما يفسر القرآن
بالقرآن قال تعالى ولما بلغ اشده واستوى ای استتم شبابه وقال تعالى كزرع اخرج شطأه فآزره فاستغلظ
فاستوى على سوقه ای استتم ذلك الزرع وقوی واذا احتملت الآية او الحديث وجها صحيحا سالما من الاشكال
وجب المصير اليه وايضاح ذلك ان الله تعالى ما ذكر الاستواء على العرش فی جميع القرآن الا بعد ذكر خلق السموات
والارض وذلك فی ستة مواضع (الاول) فی سورة الاعراف ان ربكم الله الذی خلق السموات والارض فی ستة
ايام ثم استوى على العرش (الثانی) فی سورة يونس ان ربكم الله الذی خلق السموات والارض فی ستة ايام ثم استوى
على العرش يدبر الامر (الثالث) فی سورة طه تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى الرحمن على العرش
استوى (الرابع) فی سورة الفرقان الذی خلق السموات والارض وما بينهما فی ستة ايام ثم استوى على العرش
الرحمن (الخامس) فی سورة السجدة الله الذی خلق السموات والارض وما بينهما فی ستة ايام ثم استوى

على العرش مالكم من دونه من ولى ولا شفيع (السادس) فى سورة الحديد هو الذى خلق السموات والارض فى ستة ايام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج فى الارض (والمعنى) فى هذه الآيات كلها ثم استوى الخلق على العرش اى استتم خلقه بالعرش فما خلق بعد العرش شيئا كما يقال استقر الملك على الامر الفلانى واستمر الامر على رأى القاضى اى ثبت وهو ما روى عن ابن عباس انه قال استوى استقر فهو بمعنى استتم واستكمل واصل الاستواء فى العربية المساواة قال تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقد جعل الله لكل شئ نهاية وكمالا فاذا بلغ حد الكمال قيل استوى ومنه استواء الشمس والميزان ومثاله فى الكلام بنى زيد بيته فاستوى على السقف اى استوى بناءه على السقف يعنى استقر البناء على سقفه واستتم به وكذلك معنى الآيات الله خلق السموات والارض فاستقر الخلق على العرش واستتم به وما خلق فوقه شيئا وعلى هذا التقرير يكون فاعل استوى ضمير امستترا راجعا الى المصدر الذى يفهم من لفظ خلق كما قال تعالى على ان لا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوى اى العدل المفهوم من قوله فكذلك المعنى استوى خلقه على العرش اى استتم وبالجملة فالعرش اعظم المخلوقات ونهايتها يقف الفكر هنالك لان مطار الفكر ينتهى بانتهاء الاجسام فالرحمن فوق العرش العظيم الذى هو نهاية المخلوقات من حيث المرتبة اذ رتبة الخالق فوق رتبة المخلوقات فهو تعالى فوق العرش فوقية تباين فوقية العرش على الكرسى لان فوقية العرش على الكرسى لا تكون الا بالجهة والمكان بخلاف فوقية الرب على العرش فانها بالرتبة والمكانة دون المكان والله تعالى اعلم كذا فى اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الاكابر للعارف الشعرانى رح ص $\frac{92}{ج1}$ و ص $\frac{93}{ج1}$ -

والتاويل السادس[علا]

ماقيل ان معنى استوى اقبل على خلق العرش بقدرته وعمد الى خلقه وصنعه كقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهى دخان اى قصد وعمد الى خلقها قاله جماعة من اهل المعانى ولا بأس بمثل هذا التاويل كما ذكره السيوطى عن بعض المحققين من الجهابذة والاساتذة واختاره حيث قال اذا كان التاويل قريبا من لسان العرب لم ننكره ولم نتوقف فيه بل نؤوله على ما يليق بجلاله تعالى وكان التاويل بعيدا من لسان العرب توقفنا عنه وآمنا بمعناه على الوجه الذى اريد به مع التنزيه وما كان معناه من الالفاظ القريبة ظاهرا مفهوما من تخاطب العرب قلنا به من غير توقف كما فى قوله تعالى يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله فنحمله على حق الله وما يجب له - اهـ كذا فى خواتم الحكم ص ۳۵ -

والتاويل السابع

ماقالت المعتزلة المراد بالاستواء الاستيلاء بالقهر والغلبة وهذا التاويل وان كان للمعتزلة لكنه حسن واوردناه فى اثناء تاويلات اهل السنة حيث استحسنه كثير من علماء اهل السنة

علا راجع الارشاد للامام الحرمين ص ۱۵۸ و ص ۱۶۰ وراجع اصول الدين للاستاذ عبد القاهر البغدادى ص ۱۱۳ -

والجماعة قال التقي السبكي الكبيرؒ فی السیف الصقیل ص٨٦ ان لفظ استوى اعذب واخصر من لفظ استولى، لان الاستيلاء قد يكون بحق وقد يكون بباطل والاستواء لا يكون الا بحق مع مراعاة معنى الاستيلاء فيه وانظر قول الشاعر ؎

قد استوى قيس على العراق ✤ مع غير سيف ودم مهراق

ولو اتى بالاستيلاء لم يكن له هذه الطلاوة والحسن والمراد بالاستواء كمال الملك وهو مراد القائلين بالاستيلاء ولفظ الاستيلاء قاصر عن تادية هذا المعنى فالاستواء في اللغة له معنيان احدهما استيلاء بحق وكمال فيفيد ثلاثة معان ولفظ الاستيلاء لا يفيد الا معنى واحدا فاذا قال المتكلم في تفسير الاستواء الاستيلاء مراده المعاني الثلاثة وهو امر ممكن في حقه سبحانه وتعالى فالمقدم على هذا التاويل لم يرتكب محذورا ولا وصف الله سبحانه وتعالى بما لا يجوز عليه (كما زعم ابن القيم في نونيته) والمعنى الثاني للاستيلاء في اللغة الجلوس والقعود ومعناه مفهوم من صفات الاجسام لا يعقل منه في اللغة غير ذلك والله تعالى منزه عنها ومن اطلق القعود وقال انه لم يرد صفات الاجسام قال شيئا لم تشهد به اللغة فيكون باطلا وهو كالمقر بالتجسيم المنكر له فيؤاخذ باقراره ولا يفيده انكاره - كذا في السيف الصقيل ص٨٦ وص٨٧ ملخصا - والحاصل ان كون المراد من الاستواء المذكور الاستيلاء بطريق القهر والغلبة امر جائز الارادة عند الماتريدية وقد اورد العلامة الزبيدي كلام السبكي المذكور بتمامه في شرح الاحياء في ص١٠٦ ج٢ وص١٠٧ فراجعه -

وخلاصة الاقوال في مسئلة الاستواء

ان بعضهم اجراه على ظاهره وفيه قولان احدهما من يعتقد انها من جنس صفات المخلوقين وهم المشبهة ولهم آراء مختلفة في كيفية التشبيه والثاني من ينفي عنه شبه صفة المخلوقين لان ذات الله تبارك وتعالى لا تشبه الذوات فصفاته لا تشبه الصفات فان صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقته وعامة هؤلاء هم الحشوية الجامدون على الظاهر يحملون الالفاظ على معانيها المتعارفة بينهم كالاستواء يحملونه على القعود والاستقرار والتمكن وينتسبون الى الامام احمد وهو مبرأ منهم ويتظاهرون باتباع الكتاب والسنة وباتباع السلف وفي الحقيقة هم يتبعون افهامهم السقيمة في بيان معاني الالفاظ الشرعية وبعضهم لا يجريه على ظاهره وفيه قولان احدهما يقول لا نؤول شيئا منها بل نقول الله اعلم بمراده وهذا هو مسلك السلف الصالحين والائمة المجتهدين قالوا انه من المتشابه الذي لا يدرك معناه فيجب الايمان به ولا يجوز الخوض في معناه -

والآخر يؤول فيقول معنى الاستواء العلو والارتفاع او الاقبال او الاستيلاء بالقهر والغلبة ونحو ذلك وهم الخلف فاختلف الخلف في تاويله وذهبوا الى تاويلات مختلفة كما تقدم ذكرها وفي اثناء ذلك وقع الاختلاف في ان الاستواء صفة ذات او صفة فعل على حسب تاويله وتوقف بعضهم فقال لا نجزم

بشيء من

ذلك

احادیث الباب

الحدیث الاول

حدیث عمران بن حصین رضی الله عنه

قوله ولنسألك عن اول هذا الامر ای ابتداء خلق العالم والمكلفين باسرهم قوله كان الله ای
كان الله منفردا ولم يكن شئ قبله هو كناية عن كونه تعالے موجودا بذاته قديما ازليا وكل ماسواه موجود
بايجاده ومخلوق بتخليقه ومحدث باحداثه وهذا هو معنى القديم - ای انه متصف بصفة القدم
وقال الحليمي رحمه الله تعالے فی معنى القديم انه الموجود الذی ليس لوجوده ابتداء والموجود الذی
لم يزل - واصل القديم فی اللسان السابق فقيل لله عز وجل قديم بمعنى انه سابق للموجودات كلها فوجب
ان لايكون لوجوده ابتداء - اھ كذا فی كتاب الاسماء والصفات فی ص۹ - قال البيهقی وفی رواية عند البخاری
كان الله عز وجل ولم يكن شئ غيره فهذا يدل على انه لم يكن شئ غيره لا الماء والعرش ولا غيرهما فجميع ذلك
غير الله تعالے ص۳۷۴ - وقال الحافظ العسقلانی تقدم فی بدء الخلق بلفظ ولم يكن شئ غيره - وفی رواية ابی
معاوية كان الله قبل كل شئ وهو بمعنى كان الله ولاشئ معه وهی اصرح فی الرد على من اثبت حوادث لا اول لها
من رواية الباب وهی من مستشنع المسائل المنسوبة لابن تيمية ووقفت فی كلام له على هذا الحديث يرجح
الرواية التی فی هذا الباب على غيرها مع ان قضية الجمع بين الروايتين تقتضی حمل هذه على التی فی بدء الخلق
لا العكس والجمع يقدم على الترجيح بالاتفاق - كذا فی الفتح ص $\frac{٣٢٦}{١٣}$ -

فابن تيمية قائل بحوادث لا اول لها اتخذا بشبه اوردها الفلاسفة فی بحث الحدوث غير متصور اتصاف
الله سبحانه بصفاته العليا قبل صدور الافعال منه تعالے وهو قائل بان العالم قديم بالنوع ولم يزل مع الله
مخلوق فجعله موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وزعم انه يلزم من حدوث الافعال تعطيل الصفات ولا يخفی على العالم
ان حديث كان الله ولم يكن شئ غيره اصرح نقيض للقول بحوادث لا اول لها ودوام الفعل فی جانب الماضی
واوضح رد لهذا القول - ودعوى ان الله لم يزل فاعلا متابعة منه للفلاسفة القائلين بسلب الاختيار عن الله
سبحانه وبصدور العالم منه بالايجاب ولم يعلم ان حدوث الافعال لا يلزم منه تعطيل الصفات اصلا وهو تعالے
سريع الحساب شديد العقاب قبل خلق الكون وقبل النشور وهذه المسئلة من المسائل التی كفر علماء الاسلام الفلاسفة
بها ونسبة ذلك الى احمد والبخاری وغيرهما من السلف كذب صريح وتقول قبيح ودعوى ان تسلسل الحوادث فی
جانب الماضی غير محال لا تصدر ممن يعی مايقول فمن تصور حوادث لا اول لها تصور انه ما من حادث محقق الا
وقبله حادث محقق وان ما دخل بالفعل تحت العد والاحصاء غير متناه واما من قال بحوادث لا آخر لها فهو
قائل بان حوادث المستقبل لا تنتهی الی حادث محقق لا وبعده حادث مقدر فاين دعوى عدم تناهی ما دخل
تحت الوجود فی جانب الماضی - من دعوى عدم تناهی ما لم يدخل تحت الوجود فی المستقبل - على ان القول
بالقدم النوعی فی العالم من لازمه البين عدم تناهی عدد الارواح المكلفة فانّى يمكن حشر غير المتناهی من

الارواح واشباحها فی سطح متناه محدود علی هذا التقدیر فیکون القائل بعدم تناهی عدد المکلفین قائلا بنفی الحشر الجسمانی بل بنفی الحشر الروحانی ایضا حیث ان هذا القائل لا یعترف بتجرد الروح فیکون اسوأ حالا من غلاة الفلاسفة النافین للحشر الجسمانی۔ کذا فی حاشیة السیف الصقیل ص۱۱ وص۳۱ وص۷۷

مع انه لا وجود للکلی الا فی ضمن الافراد فلا معنی لوصف النوع بالقدم بعد الاعتراف بحدوث کل فرد من افراده۔ وقد اطال العلامة قاسم بن قطلوبغا فیما کتبه علی المسایرة الکلام فی ذلک فلیراجع الیه۔

وقال ابن تیمیة فی نقد مراتب الاجماع راداً علی ابن حزم۔ واعجب من ذلک حکایته الاجماع علی کفر من نازع انه سبحانه لم یزل وحده ولا شیئ غیره معه ثم خلق الاشیاء کما شاء ومعلوم ان هذه العبارة لیست فی کتاب الله ولا تنسب الی رسول الله صلی الله علیه وسلم بل الذی فی الصحیح عنه حدیث عمران بن حصین عن النبی صلی الله علیه وسلم کان الله ولا شیئ قبله وکان عرشه علی الماء وکتب فی الذکر کل شیئ وخلق السموات والارض وفی لفظ ثم خلق السموات والارض وروی هذا الحدیث فی البخاری بثلاثة الفاظ روی کان الله ولا شیئ قبله وروی ولا شیئ غیره وروی ولا شیئ معه والقصة واحدة ومعلوم ان النبی صلی الله علیه وسلم انما قال واحدا من هذه الالفاظ والآخران رویا بالمعنی وحینئذ فالذی یناسب لفظ ما ثبت عنه فی الحدیث الآخر الصحیح انه کان یقول فی دعائه انت الاول فلیس قبلک شیئ وانت الآخر فلیس بعدک شیئ وانت الظاهر فلیس فوقک شیئ وانت الباطن فلیس دونک شیئ فقوله فی هذا انت الاول فلیس قبلک شیئ تناسب قوله کان الله ولا شیئ قبله انتهی کلام ابن تیمیة بلفظه فی ص۱۶۹

وقد رد علیه الفاضل المحشی۔ حیث قال لا عجب فی القول باجماع الامة علی کفر من اثبت خالقا سواه تعالی بالمعنی الذی سبق ولا فی اکفار من ینکر انه سبحانه لم یزل وحده ولا شیئ غیره معه۔ وانما العجب کل العجب اجتراء ابن تیمیة هنا علی القول بحوادث لا اول لها والقول بالقدم النوعی فی العالم وبقیام الحوادث به سبحانه متغافلا عن حجة ابراهیم المذکورة فی القرآن الکریم ومتکرا لما یعزوه لصحیح البخاری (کان الله ولا شیئ معه) مع انه هو القائل بان ما فی الصحیحین یفید العلم یعنی الیقین اجراء له مجری الخبر المتواتر ومخالفا للاجماع فی ذلک وانی یتصور قدم للنوع الذی لا وجود له الا فی الذهن وعدم تناهی ما دخل بالفعل تحت الوجود لا یتصوره عقل علیل فضلا عن وجود النوع فی الخارج لا یکون موجودا الا فی ضمن افراده وانی یکون للنوع قدم مع حدوث افراده فدعوی ان الله لم یزل ومعه شیئ۔ توازن فی البشاعة القول بقدم شیئ بعینه سواه تعالی بل القول بالقدم النوعی کالقول بالقدم الشخصی فی البطلان بل ذاک اسقط من هذا وکلاهما یستلزم نفی الارادة عن الله سبحانه ولا شأن للسلف الصالح فی الخوض فی مثل هذه البحوث واما استغلال بعض الکلمات المجملة المرویة عنهم بتاویلها علی معنی لم یتصور خطوره علی بالهم فتقول لهم الم یقولوا۔ ولیس بین الالفاظ الثلاثة تناف حتی یقبل احدها ویلغی الآخران بل الله سبحانه کان ولا شیئ قبله ولا شیئ غیره ولا شیئ معه ولو سألته عن وجه دلالة الدعاء علی الغاء الآخرین لما استطاع الی الجواب سبیلا لکن الهوی یعمی ویصم۔ وقد استبشع ابن حجر فی فتح الباری ص۳۴۶ ج۱۳ رأی ابن تیمیة هذا (وکان تقدم نقل عبارته) وفی هذا القدر من البیان کفایة لضیق المقام والله ولی الهدایة۔ انتهی کلام الفاضل المحشی علی کتاب نقد مراتب الاجماع ص۱۶۸ وص۱۶۹۔

ذکر اسم القدیم والاول والآخر

ومما یناسب هذا المعنی اسمه القدیم فانه ماخوذ من هذا الحدیث ای حدیث عمران کان الله ولم یکن شئ غیره قال الحلیمی فی معنی القدیم انه الموجود الذی لیس لوجوده ابتداء والموجود الذی لم یزل واصل القدیم فی اللسان السابق وفی معناه الاول والآخر قال الله جل ثناءه هو الاول والآخر وفی الحدیث اللهم انت الاول فلیس قبلک شئ وانت الآخر فلیس بعدک شئ وکان من دعاء رسول الله صلی الله علیه وسلم یا کائنا قبل ان یکون شئ والمکون لکل شئ والکائن بعد مالا یکون شئ اسألک بلحظة من لحظاتک الحافظات الغافرات الراجیات المنجیات قال الحلیمی فالاول هو الذی لا قبل له والآخر هو الذی لا بعد له وهذا لان قبل وبعد نهایتان فقبل نهایة الموجود من قبل ابتدائه وبعد غایته من قبل انتهائه فاذا لم یکن له ابتداء ولا انتهاء لم یکن للموجود قبل ولا بعد فکان هو الاول والآخر۔ وفی معناه الباقی۔ کما قال تعالٰی ویبقی وجه ربک ذو الجلال والاکرام وهو الذی لا یجوز الانقضاء لوجوده۔ وفی معناه الدائم وهو الذی لا یستولی علیه الفناء۔ کذا فی کتاب الاسماء والصفات للبیهقی من ص۹ الی ص۱۲۔

وقال تعالٰی هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بکل شئ علیم ای هو الاول قبل کل شئ بلا ابتداء کان ولم یکن شیئًا موجودا والآخر بعد فناء کل شئ بلا انتهاء ویبقی هو کما قال تعالٰی ویبقی وجه ربک ذو الجلال والاکرام۔

وخلاصة الکلام

ان ابن تیمیة حاول رد حدیث کان الله عز وجل ولم یکن شئ غیره وایضا رد حدیث ولم یکن معه شئ توصلا الی القول بالقدم النوعی فی الحوادث کما هو مذهب الفلاسفة والحق ان الله سبحانه کان ولم یکن غیره وکان ولم یکن قبله شئ وکان ولم یکن معه شئ وهو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بکل شئ علیم فهو الاول قبل کل شئ بلا ابتداء کان ولم یکن شئ موجودا والآخر بعد فناء کل شئ بلا انتهاء ویبقی هو ولیس الحق سبحانه منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا باحداثه البریة استفاد اسم الباری له معنی الربوبیة والامر نوب ومعنی الخالق ولا مخلوق کما نقله الطحاوی فی عقیدته عن فقهاء الملة۔ فمن جعل مع الله قدیما فقد کذب قوله تعالٰی هو الاول والآخر وکذب قول النبی صلی الله علیه وسلم کان الله ولا شئ معه ولا شئ غیره

شبهة وجوابها

وابن تیمیة قائل بحوادث لا اول لها اتخذ ها شبهة اوردها الفلاسفة فی بحث الحدوث وهی انه لا یتصور اتصاف الله تعالٰی بصفات العلیا قبل صدور الافعال منه تعالٰی فزعم ان الله لم یزل فاعلا فی الازل والالزم منه تعطیل الصفات وحاصله ان القول بان الحوادث لها اول۔ یلزم منه التعطیل قبل ذلک وان الله سبحانه وتعالٰی لم یزل غیر فاعل

ثم صار فاعلا۔

والجواب

انه لا يلزم من حدوث الافعال تعطيل الصفات لان صفاته تعالىٰ ازلية ولم تحدث له صفة بخلق الخلق وهو خالق ازلا قبل ان يخلق الخلق ۔ وليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا باحداثه البرية استفاد اسم البارى ۔ له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق وكما انه محى الموتى بعد ما احيى ۔ استحق هذا الاسم قبل احيائهم كذالك استحق اسم الخالق قبل انشائهم ۔ كما صرح الامام الطحاوى بذالك ونقله عن فقهاء الملة انظر صـ ٦٣ وصـ ٦٧ من شرح العقيدة الطحاوية وكذا فى المسامرة صـ ٩٢ ولذا قال الامام ابو حنيفة فى الفقه الاكبر كان الله خالقا قبل ان يخلق (الموجودات) ورازقا قبل ان يرزق ذوى الحياة كذا فى اشارات المرام من عبارات الامام صـ ٢١٨ ۔

كلمة فى حدوث العالم

ومما يليق بالمقام ان نذكر كلمة وجيزة فى حدوث العالم فان المقصود بقوله صلى الله عليه وسلم كان الله ولم يكن شيئ غيره لا قبله ولا معه بيان الحق سبحانه هو القديم الازلى وكل ما سواه محدث بإحداثه فنقول وبالله التوفيق ۔ قال امام الحرمين ابو المعالى الجوينى قدس الله سره ۔ المتوفى ۴۷۸ھ العالم كل موجود سوى الله تعالىٰ وهو اجسام محدودة متناهية المنقطعات واعراض قائمة بها كالوانها وهيئاتها فى تركيباتها وسائر صفاتها وما شاهدنا منها واتصلت به حواسنا وما غاب منها عن مدارك احساسنا متساوية فى ثبوت حكم الجواز لها بلا شكل يعاين احد يفرض منا صغرا وكبرا وقربا وبعدا وغائبا وشهادة والعقل قاض بان تلك الاجسام المتشكلة لا يستحيل فرض تشكلها على هيئة اخرى وما سكن منها لم يحل العقل تحركه وما تحرك لم يحل سكونه وما صودف مرتفعا الى منتهى سمت من الجو لم يبعد تقدير انخفاضه وما استقر على النطاق لم يبعد فرض تدوره نائيا عن مجراه وترتب الكواكب على اشكالها يجوز على خلاف هيئاتها واحوالها فينتظم بادنى نظر استمرار مقتضى الجواز على جميعها وما ثبت جوازه استحال الحكم بوجوبه ولا يتساغ فى عقل موفق اعتقاد قديم عن وفاق وهو مجوز غير ممتنع تقديره على خلاف ما هو عليه فاذا لزم العالم حكم الجواز استحال القضاء بقدمه وتقرر انه مفتقر الى مقتض اقتضاه على ما هو عليه وانما يستغنى عن المؤثر ما قضى العقل بوجوبه فيستغنى بوجوبه ولزومه عن مقتض يقتضيه فاما ما ثبت جوازه وتعارضت فيه جهات الامكان فمن المحال ثبوته اتفاقا على جهة منها من غير مقتض ۔ كذا فى العقيدة النظامية صـ ١١ ثم قال امام الحرمين ۔ واذا بطل ثبوت الجائزات من غير مقتض ووضح افتقار الحادث الى مخصص على الجملة ۔ فلا يخلو ذلك المقتضى المخصص من ان يكون موجبا قديما لوقوع الحدوث بمثابة العلة الموجبة لمعلولها من غير ايثار واختيار واما ان يكون طبيعة كما صار اليه الطبائعيون واما ان يكون فاعلا مختارا فان قدر المخصص المقتضى موجبا من غير اختيار وايثار فهذا مستحيل فان الموجب لا يخصص شيئا من امثاله وكذلك لا يمكن ان يكون المخصص طبيعة فان الطبيعة ان كانت قديمة لزم قدم العالم وان كانت حادثة فلتكن مفتقرة الى مخصص فاذا بطل

ان یکون مخصص الحادث علة توجبه او طبیعة بنفسها الاعلی الاختیار فیتعین بعد ذلک القطع بان مخصص الحوادث فاعل لها علی الاختیار مخصص ایقاعها ببعض الصفات والاوقات وعنها یتبین حدوث العالم ویستبان ان له صانعا۔ کذا فی کتاب الارشاد لامام الحرمین مختصرا۔ ص ۲۸ و ۲۹

الحدیث الثانی

حدیث ابی هریرة وفیه ان یمین الله ملائ۔ قد سبق الکلام علی الید والیمین۔

الحدیث الثالث

حدیث انس رضی الله عنه وفیه ان الله انکحنی فی السماء۔ والمقصود منه ان الله سبحانه قضی بنکاحه فی السماء والا فهو سبحانه منزه عن المکان والجهة۔

الحدیث الرابع

مثل الحدیث الثالث۔

الحدیث الخامس

حدیث ابی هریرة رضی الله عنه

قوله کتب عنده فوق عرشه قال القاضی ابو یعلی ظاهر قوله فهو عنده القرب من الذات۔ واعلم ان القرب عن الحق سبحانه لا یکون بمسافة فان ذلک من صفة الاجسام وقد قال تعالی مسومة عند ربک کذا فی دفع شبهة التشبیه ص ۲۹ وقال العلامة العینی فی شرح البخاری۔ العندیة لیست مکانیة بل هو اشارة الی کمال کونه مکنونا عن الخلق مرفوعا عن حیز ادراکهم۔

الحدیث السادس

حدیث ابی هریرة رضی الله عنه وفیه وفوقه عرش الرحمن معناه ظاهر۔

الحدیث السابع

حدیث ابی ذر فی سجود الشمس تحت العرش فقد تقدم فی کتاب بدء الخلق انها تذهب حتی تسجد تحت العرش فتستاذن۔ فهذا الحدیث مختصر مما تقدم فی کتاب بدء الخلق وفیه ذکر العرش ومنه یظهر مناسبة الحدیث للترجمة۔

الحدیث الثامن

حدیث زید بن ثابت معناه ظاهر۔

الحدیث التاسع

حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ

قوله لا اله الا الله الحلیم قال الحلیمی فی معنی الحلیم انه الذی لا یحبس انعامه وافضاله عن عبادہ لاجل ذنوبهم ولکنه یرزق العاصی کما یرزق المطیع ویبقیه وهو منهمک فی معاصیه کما یبقی البر التقی وقد یقیه الآفات والبلایا وهو غافل لا یذکرہ فضلا عن ان یدعوہ کما یقیها الناسک الذی یسأله وربما شغلته العبادۃ عن المسألة قال ابو سلیمانؒ هو ذو الصفح والاناۃ الذی لا یستفزہ غضب ولا یعجل بالعقوبة مع القدرۃ۔

تفسیر اسمه الکریم

قال تعالی ما غرک بربك الکریم۔ ومعناہ النفاع قال ابو سلیمان من کرم الله سبحانه وتعالی انه یبتدئ بالنعمة من غیر استحقاق ویتبرع بالاحسان من غیر استثابة ویغفر الذنب ویعفو عن المسیئ ویقول الداعی فی دعاءہ یا کریم العفو۔ کذا فی کتاب الاسماء والصفات للامام البیهقی ص۵۲۔

وفی روایة لا اله الا الله العظیم الحلیم۔ ومن اسماءہ العظیم کما قال تعالی وهو العلی العظیم۔ قال الحلیمی فی معنی العظیم انه الذی لا یمکن الامتناع علیه بالاطلاق وان عظیم القدر انما یکون مالك امورهم الذی لا یقدرون علی مقاومته ومخالفة امرہ الا انه وان کان کذلك ماهیته فقد یلحقه العجز بآفات تداخل علیه فیما بیدہ فیوهنه ویضعفه حتی یستطاع مقاومته بل قهرہ وابطاله والله جل ثناءہ قادر لا یعجزہ شئ ولا یمکن ان یعصی کرها ویخالف امرہ قهرا فهو العظیم اذا حقا وصدقا وکان هذا الاسم لمن دونه مجازا قال ابو سلیمان الخطابی العظیم هو ذو العظمة والجلال ومعناہ ینصرف الی عظم الشان وجلالة القدر دون العظیم الذی هو من نعوت الاجسام۔ کذا فی کتاب الاسماء ص۳۳۔

الحدیث العاشر

حدیث ابی سعید الخدری رضی الله عنه

وفیه فاذا انا بموسی آخذ بقائمة من قوائم العرش فدل علی ان العرش جسم ذو قوائم۔ لیس بکرۃ کما زعم الفلاسفة۔

ذکر حدیث اطیط العرش

ومما یناسب المقام ذکر حدیث اطیط العرش فقد روی جبیر بن مطعم قال اتی رسول الله صلی الله علیه وسلم اعرابی فقال یارسول الله جهدت الانفس وجاع العیال وتهتکت الاموال وهلکت فاستسق الله

لنا فاستشفع بالله عليك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحك تدري ما تقول وسبح رسول الله صلى الله عليه وسلم فما زال يسبح حتى عرف ذلك في وجوه اصحابه ثم قال صلى الله عليه وسلم انه لا يستشفع بالله على احد من خلقه شان الله اعظم من ذلك ويحك اتدري ما الله ان عرشه على سمواته هكذا و قال باصابعه مثل القبة وانه ليئط اطيط الرحل بالراكب۔ ومعنى قوله اتدري ما الله اي اتدري ما عظمة الله تعالى وجلاله ومعنى يئط به اي يعجز عن عظمته وجلاله اذ كان معلوما ان اطيط الرحل بالراكب انما يكون لقوة ما فوقه وعجزه عن احتماله فقرب بهذا النوع من عنده معنى عظمة الله وجلاله ليعلم ان الموصوف بعلو الشان لا يجعل شفيعا الى من دونه في القدر وقد ذكرنا فيما تقدم عن القاضي ابي يعلى يئط من ثقل الذات وهذا صريح التجسيم كذا في دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي ص٤٣۔

اعلم ان العلماء قد تكلموا في حديث الاطيط فمنهم من اثبته ومنهم من لم يثبته وقد الف الحافظ ابو القاسم بن عساكر جزءً سماه بيان التخليط في حديث الاطيط فابطله ابن عساكر في جزئه ومن الرواة من يزيد فيه فيقول يئط من ثقل الذات وهذا صريح التجسيم وعلى هذا لا حاجة الى تاويله وقال الامام البيهقي وقد جعله الامام ابو سليمان الخطابي ثابتا واشتغل بتاويله فقال هذا الكلام اذا اجري على ظاهره كان فيه نوع من الكيفية والكيفية عن الله تعالى وعن صفاته منفية فعقل ان ليس المراد منه تحقيق هذه الصفة ولا تحديده على هذه الهيئة وانما هو كلام تقريب اريد به تقرير عظمة الله وجلاله جل جلاله سبحانه وانما قصد به افهام السائل من حيث يدركه فهمه اذ كان اعرابيا جلفا لا علم له بمعاني ما دق من الكلام وما لطف منه من دركه الافهام وفي الكلام حذف واضمار فمعنى قوله (اتدري ما الله) فمعناه اتدري ما عظمته وجلاله وقوله انه ليئط به معناه انه ليعجز عن جلاله وعظمته حتى يئط به اذ كان معلوما ان اطيط الرحل بالراكب انما يكون لقوة ما فوقه ولعجزه عن احتماله فقرر بهذا النوع من التمثيل عنده معنى عظمة الله وجلاله وارتفاع عرشه ليعلم ان الموصوف بعلو الشان وجلالة القدر وفخامة الذكر لا يجعل شفيعا الى من هو دونه في القدر واسفل منه في الدرجة وتعالى الله سبحانه ان يكون مشبها بشيء او مكيفا بصورة خلق او مدركا بحس۔ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير كذا في

كتاب الاسماء والصفات ص٤١٩

باب قول الله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه وقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب

اي تعرج الملائكة والروح بالمعارج التي جعلها الله تعالى لهم الى عرشه العظيم او الى المكان الذي هو محلهم وهو في السماء لانه محل بره وكرامته واليه يصعد الكلم الطيب اي الى محل القبول والرضا، وكل ما اتصف بالقبول وصف بالرفعة والصعود والمقصود من ذكر هاتين الآيتين في الباب اثبات العلو والفوقية لله تعالى من غير جهة ومكان والرد على الجهمية والمجسمة لازالة شبهتهم في تعلقهم بظاهر قوله تعالى ذي المعارج تعرج الملائكة والروح اليه فانهم يتمسكون في اثبات الجهة لله تعالى بمثل هذه الآيات والاحاديث المشتملة على لفظ العروج والصعود والعلو ولفظ الفوق ووجه الرد انه قد تقرر ان الله سبحانه ليس بجسم يحتاج الى حيز ومكان يستقر فيه ويستحيل على الله تعالى ان يكون في السماء او في الارض على جهة التمكن والاستقرار اذ لو كان في شيء لكان محصورا او محدودا فيكون محدثا فلا يجوز ان يحويه جهة او مكان وكيف وهو خالق الجهة والمكان فقد كان ولا جهة ولا مكان ولا حيز

ولا زمان ولا حين ولا آن فذكر الآية الاولى لبيان ان المراد بالعروج عروج الملائكة الى منزل العز والكرامة فهذه المعارج مصاعد الملائكة والله سبحانه منزه عن العروج والصعود والمراد بكلمة الى۔ فى قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه انتهاء الامور الى مراده ونظيره قوله تعالى واليه يرجع الامر كله وقال الحليمى ذو المعارج معناه الذى يعرج اليه بالارواح والاعمال۔ اھ وليس المراد بالمعارج المعارج الحسية بل المراد عروج الملائكة بالارواح والاعمال الى موضع القبول وساحة الكرامة اذ لا يتصور بين العبد والمولى معارج حسية وذكر الآية الثانية لرد شبهتهم لان صعود الكلم امر معنوى لا تقتضى الجهة والمكان فان الكلام لا يتصور منه الصعود حسًّا و حقيقةً خصوصا كلام العباد فانه لا بقاء له قال الامام البيهقى صعود الكلم الطيب والصدقة الطيبة عبارة عن حسن القبول لهما وعروج الملائكة الى منازلهم فى السماء۔ اھ واضافة المعارج اليه اضافة تشريف ومعنى الارتفاع اليه اعتلاءه مع تنزيهه عن المكان ولا يخفى ان رفع الصدقة والكلام وشبههما من المعانى ليس بالانتقال من مكان الى مكان لان المعانى لا تنتقل فظهر ان المراد بالصعود والرفع انما هو حسن القبول كما ان المراد بنزول اللعنة والغضب هو الطرد والرد فالمراد برفع العمل الصالح اليه رفعه الى دار ثوابه ودار كرامته ولا يمكن ان يكون رفع العمل الصالح رفعا جسمانيا وحسيا۔ ومن جملة الآيات الدالة على العلو۔ قوله تعالى انى متوفيك ورافعك الىّ وقوله تعالى بل رفعه الله اليه۔ وقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده والاحاديث اكثر من ان تحصر والفوقية فى حقه تعالى بمعنى القهر والغلبة كما فى قوله تعالى حاكيا عن القبط وانا فوقهم قاهرون فليس المراد به الفوقية الحسيّة بمعنى ركوب القبط على اكتاف بنى اسرائيل ورؤسهم وقال تعالى فوق كل ذى علم عليم فهذه ايضا فوقية معنوية لا حسيّة فظهر انه ليس المراد بالفوقية فى حقه تعالى الفوقية الحسيّة كما زعمت المجسمة بل المراد به فوقية العزة والقهر والجلال وقال تعالى يد الله فوق ايديهم۔ وبان لك بطلان تمسك المجسمة بكلمة فوق فى الآيات والاحاديث فى اثبات الجهة لله تعالى شانه وقال تعالى لا تخف انك انت الاعلى۔ ولا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون ان كنتم مؤمنين۔ ان لا تعلوا علىّ وأتونى مسلمين وان لا تعلوا على الله انى آتيكم بسلطان مبين۔ وليتبروا ما علوا وقال تعالى وكلمة الله هى العليا۔ وقال فرعون انا ربكم الاعلى وقال تعالى سبح اسم ربك الاعلى ونحو ذلك من الآيات والمراد فى الكل العلو بمعنى القهر والقدرة والعزة والرفعة لا بسبب المكان والجهة۔ ولما ذاق المشركون حلاوة النصر المؤقت يوم احد قال قائلهم اعل هبل فاجابهم المسلمون عن امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقولهم الله اعلى واجل فظهر انه ليس المراد بالعلو والفوقية۔ العلو الحسىّ والفوقية المكانية بمعنى اثبات المكان له تعالى بل المراد به فوقية القهر والغلبة قال الامام الرازى قال تعالى وهو القاهر فوق عباده والفوقية المقرونة بالقهر هو الفوقية بالقدرة والمكنة لا بمعنى الجهة بدليل ان الحارس يكون فوق السلطان فى الجهة ولا يقال فوق السلطان فقط وقال تعالى بعوضة فما فوقها اى ازيد منها فى صفة الصغر والحقارة واذا كان لفظ الفوق محتملا للفوق فى الجهة والفوق فى الرتبة فلم حملتموه على الفوق فى الجهة راجع اساس التقديس من ص۱۵ الى ص۱۲۱ قال الامام البيهقى الاخبار فى مثل هذا اى فى الدلالة على علو الحق سبحانه و فوقيته كثيرة وفيما كتبنا من الآيات دلالة على ابطال قول من زعم من الجهمية ان الله سبحانه وتعالى

بذاته فی کل مکان وقوله عز وجل وهو معکم اینما کنتم انما اراد به بعلمه لا بذاته كذا فی كتاب الاعتقاد ص٤٣

حديث الاين

قد ورد ذكر الاين فی حديث رواه مسلم فی باب تحريم الكلام فی الصلاة من حديث معاوية بن الحكم قال كانت لی جارية ترعى غنما لی فانطلقت ذات يوم فاذا الذئب قد ذهب بشاة فصككتها صكة فاتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعظم ذلك علیّ فقلت الا اعتقها قال ائتنی بها فقال لها این الله تعالى قالت فی السماء قال لها من انا قالت انت رسول الله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتقها فانها مؤمنة فهذا الحديث قد احتج به المجسمة فی اثبات المكان تعالى وهذا الاحتجاج باطل لما قامت البراهين والادلة على انه منزه عن المكان والمكانيات والزمان والزمانيات تعالى ان يحويه مكان كما تقدس ان يحده زمان بل كان قبل خلق المكان والزمان وهو الآن على ما عليه كان قال الله عز وجل قل لمن ما فی السموات والارض قل لله ـ فهذا يدل على ان المكان وكل ما فيه ملك لله تعالى وقال الله تعالى وله ما سكن فی الليل والنهار وهذا يدل على ان الزمان وكل ما فيه ملك لله تعالى فهاتان الآيتان تدلان على ان المكان والمكانيات كلها وان الزمان والزمانيات كلها ملك لله عز وجل وذلك يدل على ان الحق سبحانه منزه عن المكان والزمان ـ ولنعم ما قيل يستحيل على الله ان يكون فی السماء او فی الارض اذ لو كان فی شئ لكان محصورا او محدودا ولو كان ذلك لكان محدثا وهذا مذهب اهل الحق والتحقيق قال الامام الرازی قوله تعالى له ما فی السموات يقتضی ان كل ما كان حاصلا فی جهة فوق فهو ملك الله تعالى ومملوك له فلو كان تعالى مختصا بجهة فوق لزم كونه مملوكا لنفسه من غير محل وهو محال كذا فی اساس التقديس ص١٥٤ ـ

وقال الامام البيهقی استدل بعض اصحابنا فی نفی المكان عنه بقول النبی صلى الله عليه وسلم انت الظاهر فليس فوقك شئ وانت الباطن فليس دونك شئ واذا لم يكن فوقه شئ ولا دونه شئ لم يكن فی مكان كذا فی كتاب الاسماء والصفات ص٤٠٠ ـ

واذا علمت هذا فاعلم ان این قد تكون للسؤال عن المكان وقد تكون للسؤال عن المكانة وكل مستعمل فی كلام الفصحاء والبلغاء كما ان لفظ فوق يستعمل فی علو المكان ـ وفی علو المكانة وفی الفوقية الحسية وفی الفوقية الرتبية ـ فهكذا ينبغی ان يفهم لفظ الاين فی الحديث على ما يليق بشانه سبحانه وتعالى قال الامام الرازی لفظ این كما يجعل سؤالا عن المكان فقد يجعل سؤالا عن المنزلة والدرجة يقال این فلان من فلان فلعل السؤال كان عن المنزلة واشارتها الى السماء ای هو رفيع القدر جدا وانما اكتفی منها بتلك الاشارة لقصور عقلها وقلة فهمها كذا فی اساس التقديس ص١٦٥ وقال ابو الطيب ؎

این الثلاثة من ثلاث خلاله ؛ من حسنه وابائه ومضائه

ولذا قال الامام ابن فورك ان معنى قوله صلى الله عليه وسلم این الله استعلام منزلته وقدره عندها وفی قلبها فاشارت الى السماء ودلت باشارتها على طريقة قول القائل اذا اراد ان يخبر عن رفعة وعلو منزلة فلان فی السماء ای هو عظيم الشان رفيع المقدار على منزلة الرب فی قلبها وانما اشار الى السماء لانها كانت خرساء فدلت باشارتها على مثل دلالة العبارة على نحو هذا المعنى ـ كذا فی مشكل الحديث ص٤٨ قال ابو الوليد الباجی فی

المنفي يقال كان فلان في السماء بمعنى علو حاله ورفعته وشرفه فلعل الجارية تريد وصفه بالعلو وبذلك يوصف كل من شانه العلو اهـ ـ فيكون معنى اين الله ما هي مكانة الله عندك ومعنى في السماء انه تعالى في غاية من علو الشان ـ وقال ابن الجوزي قد ثبت عند العلماء ان الله لا تحويه السماء ولا الارض ولا تضمه الاقطار وانما عرف باشارتها تعظيم الخالق جل جلاله عندها ـ اهـ فاشارت بالاشارة الى السماء التي هي اعلى المنازل بانه تعالى رفيع القدر جدا واكتفى صلى الله عليه وسلم بتلك الاشارة لقصور عقل الامة وقلة فهمها واشار السيد الجرجاني في شرح المواقف الى انه يجوز ان يكون السؤال للاستكشاف عن معتقد الجارية هل هي عابدة وثن ارضي ام هي مؤمنة بالله رب السموات ومن اهل العلم من يعد العادي معذورا في اللفظ الموهم اعتدادا باصل اعتقاده بالله سبحانه وان اوهم بعض ايهام في وصفه تعالى واليه يشير كلام القرطبي في المفهم في شرح حديث الجارية في صحيح مسلم حيث قال قيل اراد معرفة ما يدل على ايمانها لان معبودات الكفار من صنم ونار في الارض وكل منهم يسأل حاجته من معبوده والسماء قبلة دعاء الموحدين فاراد كشف معتقدها وخاطبها بما تفهم فاشارت الى الجهة التي يقصدها الموحدون ولا يدل ذلك على جهة ولا انحصاره في السماء كما لا يدل التوجه الى القبلة على انحصاره في الكعبة وقيل انما سألها باين عما تعتقده من عظمة الله تعالى واشارتها الى السماء اخبار عن جلاله في نفسها اهـ ـ راجع شرح النووي على مسلم ص $\frac{٢٠٣}{ج١}$ وفتح الملهم ص ١٣٦ ج ٢ ـ

وقال المازري اراد صلى الله عليه وسلم ان يطلب دليلا على انها موحدة فخاطبها بما يفهم منه قصدها لان علامة الموحدين التوجه الى السماء عند الدعاء وطلب الحوائج وكان من يعبد الاصنام يطلب حوائجه منها ومن كان يعبد النار يطلب حوائجه منها فاراد صلى الله عليه وسلم الكشف عن معتقدها ـ اهي مؤمنة ام لا فاشارت الى الجهة التي يقصدها الموحدون والله اعلم ـ

واما رفع الداعين ايديهم الى السماء عند السؤال والدعاء فليس فيه دلالة على استقرار وجود ذاته سبحانه في السماء كما زعمت المجسمة بل لان السماء قبلة الدعاء كما ان البيت قبلة الصلاة يستقبل بالصدر والوجه ـ والمعبود بالصلوة والمقصود بالدعاء منزه عن الحلول بالبيت والسماء راجع الاتحاف شرح الاحياء ص $\frac{١٠٤}{ج٢}$

وايضا ان السماء محل ملكه وسلطانه وملائكته المقربين من خلقه ومنزل وحيه ومنزل الانوار والامطار والخيرات والبركات واذا الف الانسان حصول الخيرات من جانب مال طبعه اليها وهذا المعنى اوجب رفع الايدي الى السماء قال تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون ـ فارتفاع الايدي عند الدعاء الى جهة السماء ليس لانها مستقر الرب تبارك وتعالى بل لانها قبلة الدعاء اذ منها يتوقع الخيرات ويستنزل البركات لقوله تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون ـ راجع اشارات المرام ص ١٩٨

قال صدر الاسلام البزدوي واما عروج النبي صلى الله عليه وسلم الى السماء وفوقها ما كان لان الله تعالى فوق العالم ولكن كان ذلك تشريفا له وليرى آثار قدرته فان موسى عليه السلام ما عرج به الى السماء بل امر بصعود الطور ولم يكن الله تعالى عندهم فوق الطور ولا على الطور ولكن خص له مكانا تشريفا له فكذا في حق المصطفى عليه السلام وكذا الناس امروا بان يزوروا الكعبة وليس الله عندهم عند الكعبة ولكن امروا بان يزوروها تعظيما لله تعالى كذلك واما رفع الناس الايدي الى السماء انما كان لان السماء موضع نزول الرحمة على انهم يؤمرون بذلك تعبدا كما امروا بالتوجه الى الكعبة في الصلاة ـ كذا في اصول الدين للبزدوي ص ١٣١

تاویل قول اللہ عزوجل وھو الذی فی السماء الٰہ وفی الارض الٰہ وقولہ تعالیٰ وھو اللہ فی السمٰوات وفی الارض

قال الامام ابوبکر بن فورک ذھب الثلجی فی مثل ھذہ الآیات والاخبار مذھب النجار فی القول بان اللہ تعالیٰ فی کل مکان وھو مذھب المعتزلۃ وھذا التاویل عندنا منکر من اجل انہ لا یجوز ان یقال ان اللہ تعالیٰ فی مکان او فی کل مکان لان ھذا شان الاجسام الا تری انہ لا یسوغ ان یقال ان اللہ تعالیٰ مجاور لکل مکان او مماس لہ او حال او متمکن الا علی معنی انہ عالم بما للہ ملکہ ومتصرف فیہ) فعندنا یحتمل وجھین احدھما انہ یراد بہ انہ قاھر لھا مستول علیھا اثباتا لاحاطۃ قدرتہ وشمول قھرہ لھا وکونھا تحت تدبیرہ جاریۃ علی حسب علمہ ومشیئتہ والوجہ الثانی ان یراد انہ فوقھا علی معنی انہ مباین لھا بالصفۃ والنعت وان ما یجوز علی المحدثات من العیب والنقص والعجز والآفۃ والحاجۃ لا یصح شیٔ من ذلک علیہ ولا یجوز وصفہ بہ اھ وقال صدر الاسلام البزدوی ان مراد اللہ تعالیٰ من ھذہ النصوص لیس بیان المکان ولکن المراد منہ واللہ اعلم انہ مستول علی العرش وعلی جمیع العالم۔ کذا فی اصول الدین للبزدوی ص۲۹۔ ویقرب منہ قولہ تعالیٰ اامنتم من فی السماء فظاھرہ یدل علی ان السماء ظرف ومکان للہ سبحانہ لان لفظۃ فی للظرفیۃ قال الفخر الرازی لا یمکن اجراءھا علی ظاھرھا باتفاق المسلمین لان کونہ فی السماء یقتضی کون السماء محیطا بہ من جمیع الجوانب فیکون اصغر من السماء والسماء اصغر من العرش بکثیر فیلزم ان یکون اللہ تعالیٰ شیئا صغیرا بالنسبۃ الی العرش وذلک باتفاق اھل الاسلام محال انتھی کلامہ۔

اذ من المعلوم انہ عزوجل واجب الوجود کان ولا زمان ولا مکان وھما اعنی الزمان والمکان مخلوقان وبالضرورۃ ان من ھو فی مکان فھو مقھور محاط بہ ویکون مقدرا ومحدودا وھو سبحانہ منزہ عن التقدیر والتحدید وعن ان یحویہ شیٔ او یحدث لہ صفۃ سبحانہ وتعالیٰ عما یصفون وعما یقولون علوا کبیرا کذا فی دفع شبہ من شبہ وتمرد۔ فالمعنی انہ معبود ملیک متصرف فی السماء فالسماء ظرف لعبادتہ وملکوتہ وجبروتہ فمنھا تتنزل اوامرہ ونواھیہ وحاشا ان تکون ظرفا لذاتہ تعالیٰ اللہ عن ذلک۔

حدیث العماء

ومن ھذا القبیل حدیث ابی رزین قال قلت یا رسول اللہ این کان ربنا قبل ان یخلق خلقہ قال کان فی عماء ما تحتہ ھواء وما فوقہ ھواء وخلق عرشہ علی الماء رواہ الترمذی فھذا الحدیث مثل الحدیث الاول مشکل فان لفظ این فی لغۃ العرب موضوع للسؤال عن المکان۔ فھذا یوھم ان لہ سبحانہ مکانا والعماء فی اللغۃ السحاب الرقیق وھو من مقولۃ الجسم وما کان فی الجسم ایضا کان جسما حالا فیہ۔ واللہ سبحانہ منزہ عن الجسمیۃ والحلول فی جسم۔ والجواب ما تقدم من ان این قد تکون للسؤال عن المکان

وقد تكون للسؤال عن المكانة والشأن والمراد بالسؤال باين ههنا السؤال عن شانه تعالے قبل تكوين العالم وايجاده - فاجاب بانه تعالے كان في عماء اي في شان خفي لا يدرك بالابصار ولا بالبصائر فاطلق العماء واراد به الخفاء والاستتار والاحتجاب عن العقل والفهم كما قيل ان العماء هو كل امر لا يدركه عقول بني آدم ولا يبلغ كنهه الوصف والفطن ولذا قال ابو عبيد ولا يدري احد من العلماء كيف كان ذلك العماء وقال الترمذي قال احمد يعني ابن منيع راوي الحديث قال يزيد بن هارون شيخ احمد العماء معناه ليس معه شئ يعني ان العماء كناية عن انه لم يكن معه شئ كما ورد في حديث آخر فيرجع حديث العماء الى ذلك الحديث - والا فالسؤال باين عن مكان الرب سبحانه سؤال فاسد بل سؤال مهمل مستحيل لا ينبغي ان يتكلم به قائله - ولا ينبغي ان يجاب عنه سائله وانما سبيل المسؤل عنه ان يُبَيِّن للسائل فساد سؤاله كما قال علي كرم الله وجهه - حين سئل اين الله فقال الذي ايّن الاين لا يقال فيه اين فبيّن للسائل فساد سؤاله بان الابنية مخلوقة والذي خلقها لا محالة قد كان قبل ان يخلقها وانما مثل هذا السائل كمن سأل عن لون العلم او طعم الظن او الشك فيقال له من عرف حقيقة العلم او الظن ثم سأل مثل هذا السؤال فهو متناقض لان اللون والطعم من صفات الاجسام وقد سألت عن غير جسم فسؤالك فاسد محال لتناقضه

ولذا قال العلامة الطيبي ان قوله ما تحته هواء وما فوقه هواء جاء تتميما وصونا لما يفهم من قوله في عماء من المكان فان الغمام المتعارف محال ان يوجد بغير هواء فهو نظير قوله كلتا يديه يمين فالجواب من الاسلوب الحكيم سئل عن المكان فاجاب عن اللامكان يعني ان كان هذا امكانا فهو في مكان وهو ارشاد له في غاية من اللطف قال القاضي المراد بالعماء ما لا تقبله الاوهام ولا تدركه العقول والافهام عبّر عن عدم المكان بما لا يدرك ولا يتوهم وعن عدم ما يحويه ويحيط به بالهواء فانه يطلق ويراد به الخلاء الذي هو عبارة عن عدم الجسم ليكون اقرب الى فهم السامع ويدل عليه السؤال كان عما قبل ان يخلق خلقه فلو كان العماء امرا موجودا لكان مخلوقا اذ ما من شئ الا وهو مخلوق خلقه وابدعه فلم يكن الجواب طبق السؤال والله اعلم بالحال - كذا في المرقاة ص ٣٢٩ ج ٥

اعلم انه قد روي لفظ العماء ممدودا ومقصورا فان كان ممدودا فمعناه السحاب وان كان مقصورا فمعناه لا شئ ثابت لانه مما يعمى على الخلق لكونه غير شئ وكانه قال في جوابه كان قبل ان يخلق خلقه ولم يكن شئ غيره كما قال في حديث عمران بن حصين - ثم قال - فما فوقه ولا تحته هواء اي ليس فوق العمى الذي لا شئ موجود هواء ولا تحته هواء لان ذلك اذا كان غير شئ فليس يثبت له هواء بوجه والله اعلم -

وقال ابو عبيد الهروي صاحب الغريبين وقال بعض اهل العلم معناه اين كان عرش ربنا فحذف اختصارا كقوله واسأل القرية اي اهل القرية ويدل على ذلك قوله وكان عرشه على الماء كذا في كتاب الاسماء والصفات وعلى الاول اي ان كان ممدودا بمعنى السحاب فليس المراد به السحاب المعهود الذي فوقه هواء وتحته هواء بل المراد به السحاب المعنوي والحجاب الذي يحجب عن العلم به سبحانه كما قاله الحافظ ابن العربي والله اعلم وعلى الثاني اي ان روي مقصورا بلفظ عمى فمعناه ما قاله الامام ابو بكر بن فورك انه كان وحده ولم يكن سواه

على هذا توضيح كلام ابي القاسم السهيلي كما ذكره الشيخ الخضر الشنقيطي في استحالة المعية بالذات ص ٣٢ -

فشبّه العدم بالعمی توسعاً لاستحالة ان یری ما ھو عدم کما یستحیل ان یری بالعمی فکانه قال انه لم یکن شیئ سواه ولا فوق ولا تحت ولا ھواء کذا فی مشکل الحدیث صـ۴۹

فائدة فی بیان الفرق بین المکان والجهة

اعلم ان المکان ھو الموضع الذی یکون فیه الجوھر علی قدره والجهة ھی ذلک المکان لکن بقید نسبته الی جزء خاص من شیئ آخر فکل جهة مکان ولا عکس فالفراغ الذی انت فیه ھو مکانک وباعتبار محاذاته لرأس شخص آخر ھو جهة تسمی فوقاً وباعتبار محاذاته لرجله تسمی تحتاً ولوجهه اوظهره اواقوی یدیه او اضعفهما تسمی اماماً وخلفاً ویمیناً وشمالاً۔ کذا فی الفرقان صـ۲۲

ذکر ما تمسکت به المجسّمة فی اثبات المکان والجهة

مع الجواب عنه

عقد الامام الرازی فی کتابه اساس التقدیس فصلاً ذکر فیه اوّلاً ما تمسکت به المجسمة بالقرآن والاخبار فی اثبات المکان والجهة للّٰہ سبحانه ثم اجاب عنها ثانیاً علی الترتیب فاردت ان الخص ھذا الفصل وأری واللّٰہ ان ھذا الفصل لقول فصل وما ھو بالهزل فاقول وباللّٰہ التوفیق۔ قال الامام الرازی قدس اللّٰہ سره تمسکوا فی ذلک بالقرآن والاخبار اما القرآن فمن عشرة اوجه۔

الوجه الاوّل

التمسک بالآیات الست الواردة بلفظ الاستواء علی العرش

الوجه الثانی

التمسک بالآیات المشتملة علی لفظ الفوق وقد قال تعالیٰ وھو القاھر فوق عباده وھو الحکیم الخبیر وقال وھو القاھر فوق عباده یرسل علیکم حفظة وقال۔ یخافون ربهم من فوقهم۔

الوجه الثالث

الآیات المشتملة علی لفظ العلو کقوله تعالیٰ وھو العلی الکبیر۔ وھو العلی العظیم۔ سبّح اسم ربک الاعلیٰ۔ الا ابتغاء وجه ربه الاعلیٰ وایضاً تواتر النقل فی قوله تعالیٰ سبحان ربی الاعلیٰ۔

الوجه الرابع

الآیات المشتملة علی لفظ العروج الیه والصعود قال تعالیٰ تعرج الملائکة والروح الیه۔ وقال۔ الیه یصعد الکلم الطیب۔

الوجه الخامس

الآيات المشتملة على لفظ الانزال والتنزيل قالوا وهي كثيرة تزيد على المأتين في حق القرآن المبين والوحي والملائكة المقربين والتوراة والانجيل -

الوجه السادس

الآيات المقرونة بحرف (الی) مع انها لانتهاء الغاية منها قوله تعالی الی ربها ناظرة - وذلك تقتضی انتهاء النظر اليه وقوله ثم الی ربكم ترجعون وقوله ثم الی المصير وقوله ارجعی الی ربك -

الوجه السابع

قوله تعالی كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون والحجاب انما يصح فی حق من يكون جسما وفی جهة حتی يصير محجوبا بسبب شئ آخر -

الوجه الثامن

الآيات الدالة على انه فی السماء قال ءامنتم من فی السماء وقال قل لا يعلم من فی السموات والارض الغيب الا الله -

الوجه التاسع

الآيات المشتملة على الرفع اليه قال تعالی فی حق عيسى عليه السلام انی متوفيك ورافعك الیّ وقوله وما قتلوه يقينا بل رفعه الله اليه -

الوجه العاشر

الآيات المشتملة على العندية كقوله ان الذين عند ربك وقوله عند مليك مقتدر وقوله رب ابن لی عندك بيتا فی الجنة وقوله فالذين عند ربك وقوله ومن عنده لا يستكبرون فهذا بيان وجوه تمسكاتهم من القرآن فی اثبات الجهة لله تعالی قالوا والذی يدل على انها محكمة غير متشابهة انها فی غاية الكثرة وقوة الدلالة فلو كانت من المتشابهات لتكلم فيها احد من الصحابة والتابعين وذكر واتاويلاتها وحيث لم ينقل عن احد منهم ذلك علمنا انها محكمة لا متشابهة.

واما الاخبار فكثيرة

(الخبر الاول) ما رواه ابو داؤد فی الرد علی الجهمية والمعتزلة عن حسن بن محمد بن مطعم عن ابيه عن جده قال جاء اعرابی الی النبی صلی الله عليه وسلم فقال يا رسول الله هلكت الانفس وجاع العيال وهلكت

الاموال فاستسق لنا ربك فانا نستشفع بالله عليك و بك على الله فقال عليه السلام سبحان الله سبحان الله فما زال يسبح حتى عرف ذلك فی وجوه اصحابه ثم قال ویحك اتدری ما الله شانه اعظم انه لا یستشفع به علی احد انه لفوق سمواته علی عرشه وانه علیه لهکذا واشار وقیب بیده مثل القبة علیه واشار ابو الازهر ایضا یئط به اطیط الرحل بالراکب۔

الخبر الثانی

ماروی صاحب شرح السنة فی باب سعة رحمة الله تعالی عن ابی هریرة عن النبی صلی الله علیه وسلم لما قضی الله الخلق کتب کتابا فهو عنده فوق العرش ان رحمتی سبقت غضبی۔

الخبر الثالث

ما خرج فی الصحیح عن عمر بن الحکم انه قال کنت عند النبی صلی الله علیه وسلم فقلت یا رسول الله ان لی جاریة کانت ترعی غنما لی فجئتها ففقدت شاة فسألتها فقالت اکلها الذئب فاسفت علیها فلطمت وجهها وعلیّ رقبة افاعتقها فقال لها رسول الله صلی الله علیه وسلم این الله فقالت فی السماء فقال من انا قالت انت رسول الله فقال علیه السلام اعتقها فانها مؤمنة - فقالوا وهذا یدل علی النص بحرمن رسول الله صلی الله علیه وسلم بان الله فی السماء (و اما المعقول) فقد تقدم من قولهم انا نعلم بالضرورة ان کل موجودین فلا بد ان یکون احدهما حالا فی الآخر او مباینا عنه بجهة من الجهات وتقدم الاستقصاء فی الجواب عنها وبالله التوفیق واما الوجوه المرکبة من السمع والعقل فوجهان (الاول) قصة المعراج تدل علی ان المعبود مختص بجهة فوق وربما تمسکوا فی هذا المقام بقوله ثم دنا فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی وهذا یدل علی ان ذلك الدنو بالجهة ثم قال فاوحیٰ الی عبده ما اوحیٰ وهذا یدل علی ان ذلك الدنو انما کان من الله تعالی وهذا یدل علی انه مختص بجهة (الثانی) تمسکوا بقول فرعون یا هامان ابن لی صرحا لعلی ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع الی اله موسیٰ ثم ان موسیٰ علیه السلام ما انکر علیه هذا الکلام فدل ذلك علی ان الاله فی السماء فهذه جملة ما یتمسکون به فی هذا الباب۔

الجواب عن ذلك کله

اعلم ان لنا فی الجواب عن هذه الکلمات نوعان من الجواب -

النوع الاول، وهو الجواب الاجمالی

ان نقول للکرامیة انتم ساعدتمونا علی ان ظواهر القرآن وان دلت علی اثبات الاعضاء والجوارح لله تعالی فانه یجب القطع بنفیها عن الله تعالی والجزم بانه منزه عنها وما ذاك الا انه لما قامت الدلائل القطعیة علی استحالة الاعضاء والجوارح علی الله تعالی حسب بقطع

بتنزیہ اللہ تعالیٰ عنہا ادا لجزم بان مراد اللہ تعالیٰ من تلك الظواهر شيء آخر فکذا فی هذه المسئلة نحن ذکرنا الدلائل العقلية القاطعة فی انه تعالیٰ یمتنع ان یکون مختصا بالمکان والجهة والحیز واذا کان الامر کذلك وجب القطع بان مراد اللہ تعالیٰ من هذه الظواهر التی تمسکتم بها شيء آخر سوی اثبات الجهة للہ تعالیٰ وعند هذا نختار مذهب السلف ونقول لما عرفنا بتلك القواطع العقلية انه لیس مراد اللہ تعالیٰ من هذه الآیات اثبات الجهة للہ تعالیٰ فلا حاجة بنا بعد ذلك الی بیان مراد اللہ تعالیٰ وهذا الطریق اسلم فی ذوق النظر وعن الشغب ابعد۔

النوع الثانی من الجواب وهو الجواب التفصیلی

ان نتکلم علی کل واحد من هذه الوجوه علی سبیل التفصیل

الجواب عن الوجه الاول

وهو التمسك بآیات الاستواء علی العرش۔ انه لا یجوز ان یکون مراد اللہ تعالیٰ من ذلك الاستواء هو الاستقرار علی العرش ویدل علیه وجوه (الاول) ان ماقبل هذه الآیة ومابعدها مذکور لبیان کمال قدرة اللہ تعالیٰ وغایة عظمته فی الالوهیة وکمال التصرف فان ماقبل هذه الآیة وهو قوله تعالیٰ تنزیلا ممن خلق الارض والسموات العلی یدل علی انه تعالیٰ غیر مختص بشيء من الاحیاز والجهات وان مابعد هذه الآیة وهو قوله تعالیٰ له ما فی السموات ومافی الارض یدل علی ان کل ما فی جهة فوق او تحت فهو ملك اللہ تعالیٰ ومملوك له فان السماء هو الذی فیه له سمو وفوقیة ومافی الارض له تحتیة فلو کان تعالیٰ مختصا بجهة فوق لزم کونه مملوکا لنفسه فاذا کان کذلك امتنع ان یکون المراد بقوله الرحمن علی العرش استوی هو کونه مستقرا علی العرش۔

(الثانی) ان الجالس علی العرش لا بد ان یکون الجزء الحاصل منه فی یمین العرش غیر الحاصل منه فی یسار العرش فیلزم کونه فی نفسه مؤلفا ومرکبا وذلك علی اللہ تعالیٰ محال۔ (الثالث) قوله تعالیٰ ویحمل عرش ربك فوقهم یومئذ ثمانیة فلو کان العرش مکانا لمعبودهم لکانت الملائکة الذین یحملون العرش حاملین اللہ العالم وذلك غیر معقول لان الخالق هو الذی یحفظ المخلوق واما المخلوق فلا یحفظ الخالق ولا یحمله وعلی هذا التقدیر یلزمهم ترك ظاهر الآیة وحینئذ تخرج الآیة عن کونها حجة۔ (الرابع) انه تعالیٰ کان ولا عرش ولا مکان فلما خلق الخلق یستحیل ان یقال انه تعالیٰ صار مستقرا علی العرش بعد ان لم یکن کذلك لانه تعالیٰ قال ثم استوی علی العرش وکلمة ثم للتراخی (الخامس) ان ظاهر قوله تعالیٰ ونحن اقرب الیه من حبل الورید وقوله تعالیٰ وهو معکم اینما کنتم وقوله تعالیٰ وهو الذی فی السماء اله وفی الارض اله ینفی کونه مستقرا علی العرش ولیس تاویل هذه الآیة اولی من تاویل غیرها من الآیات۔ واذا ثبت هذا ظهر انه لیس المراد من الاستواء الاستقرار فوجب ان یکون المراد هو الاستیلاء والقهر ونفاذ والقدرة وجریان الاحکام الالهیة وهذا مستقیم علی قانون اللغة قال الشاعر ؎

قد استوی بشر علی العراق ✤ من غیر سیف ودم مهراق

والذی یقرر ذلك ان اللہ تعالیٰ انما انزل القرآن بحسب عرف اهل اللسان وعادتهم الاتری

انه تعالى قال وهو خادعهم - وقال - وهو اهون عليه وقال ومكروا ومكر الله وقال - الله يستهزئ بهم والمراد في الكل انه تعالى يعاملهم معاملة الخادعين والماكرين والمستهزئين فكذا ههنا المراد من الاستواء على العرش التدبير بامر الملك والملكوت وخص العرش لانه اعظم المخلوقات والمراد انه يدبر امر كل الكون ويتصرف في جميع العالم -

الجواب عن الوجه الثاني

وهو التمسك بالآيات المشتملة على ذكر الفوقية فجوابه ان لفظ الفوق يستعمل في المرتبة و القدرة كما قال تعالى فوق كل ذي علم عليم وانا فوقهم قاهرون - يد الله فوق ايديهم فالمراد بالفوقية في هذه الآيات الفوقية بالقهر والقدرة والسلطنة كما يدل عليه قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده والفوقية المقرونة بالقهر هو الفوقية بالقدرة والمكنة لا بمعنى الجهة - وقال تعالى بعوضة فما فوقها اي ازيد منها في صفة الصغر والحقارة - وايضا ان الفوقية الحاصلة بسبب الجهة ليست صفة المدح لان تلك الفوقية حاصلة للجهة والحيز بعينها فلو كانت الفوقية بالجهة صفة مدح يلزم ان يكون الجهة افضل واكرم من الله تعالى -

الجواب عن الوجه الثالث

وهو التمسك بالآيات المشتملة على لفظ العلو فجوابه ان لفظ العلو كما يستعمل في العلو بسبب الجهة فقد يستعمل ايضا في العلو بسبب القدرة فانه يقال السلطان اعلى من غيره ويكتب في امثلة السلاطين الديوان الاعلى ويقال لاوامرهم الامر الاعلى ويقال لمجالسهم المجلس الاعلى والمراد في الكل العلو بمعنى القهر والقدرة لا بسبب المكان والجهة وايضا قال تعالى لموسى لا تخف انك انت الاعلى - وقال ولا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون وقال وكلمة الله هي العليا وقال فرعون انا ربكم الاعلى والعلو في هذه المواضع بمعنى العلو بالقدرة لا بمعنى العلو بالجهة فكذا في الآيات قال تعالى سبح اسم ربك الاعلى فحكم بانه تعالى اعلى من كل ما سواه ويدخل في ما سواه كل مكان وجهة فيكون اعلى من كل مكان وجهة - فثبت ان علوه لنفس ذاته لا بسبب الجهة وايضا لو كان له سبحانه جهة فوق لزم كونه متناهيا من جانب الفوق ولزم كون جانب الفوق - فوقه تعالى والله سبحانه غير متناه وهو فوق الفوق فثبت ان علوه سبحانه بالقهر والغلبة لا بالحيز والجهة -

الجواب عن الوجه الرابع

وهو التمسك بالآيات المشتملة على لفظ العروج كقوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه وقوله تعالى ذي المعارج تعرج الملائكة والروح فجوابه ان المعارج جمع معرج وهو المصعد ومنه قوله تعالى ومعارج عليها يظهرون وليس في هذه الآيات بيان ان تلك المعارج التي تمسكت مجسمتهم في هذا الباب بل يجوز ان تكون تلك المعارج معارج نعم الله تعالى او معارج الملائكة او معارج الاهل

الثواب ۔ واما قوله تعالے تعرج الملائكة والروح اليه فليس المراد من حرف الى فے قوله اليه المكان بل المراد انتهاء الامور الى مراده ونظيره قوله تعالے واليه يرجع الامر كله والمراد انتهاء اهل الثواب الى منازل العز والكرامة كقول ابراهيم انى ذاهب الى ربى۔

الجواب عن الوجه الخامس

وهو التمسك بلفظ الانزال والتنزيل ۔فجوابه ان مذهب الخصم ان القرآن حروف واصوات فيكون الانتقال عليها محالا وكان اطلاق لفظ الانزال والتنزيل عليها مجازا بالاتفاق فلم يجز التمسك به۔

الجواب عن الوجه السادس

وهو التمسك بصيغة الى كما حكى الله تعالے عن الخليل عليه السلام انى ذاهب الى ربى ۔فجوابه انه ليس المراد منه القرب بالجهة بل المراد به الانتهاء الے دار الجزاء والمثوبة۔

الجواب عن الوجه السابع

وهو التمسك بمثل قوله تعالے ءامنتم من فے السماء فجوابه انه لا يمكن اجراء هذه الآية على ظاهرها بدليل قوله تعالے وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله فظاهره يقتضى ان المراد بكونه فى السماء وبكونه سفے الارض معنى واحد لكن كونه فے الارض ليس بمعنى الاستقرار فكذالك كونه فى السماء يجب ان لا يكون بمعنى الاستقرار فلا بد ان يكون المراد ءامنتم من فى السماء ملكه وملكوته وخص السماء بالذكر لانها اعظم من الارض تفخيما للشان

الجواب عن الوجه الثامن

وهو التمسك بلفظ الحجاب فجوابه لم لا يجوز ان يكون المراد من الحجاب عدم الرؤية وذلك بان الحجاب يقتضى المنع من الرؤية فكان اطلاق لفظ الحجاب على المنع من الرؤية مجازا من اطلاق السبب على المسبب

الجواب عن الوجه التاسع

وهو التمسك بالآيات المشتملة على الرفع كقوله تعالے بل رفعه الله اليه وقوله والعمل الصالح يرفعه فجوابه ان المراد لله رفعه الى دار كرامته ورفعه الى موضع رفعته ۔ واما رفع العمل الصالح فهو رفع معنوى بلا شبهة فان المراد به رفعه الى درجة القبول ومنه قوله تعالے والسابقون السابقون اولئك المقربون۔

الجواب عن الوجه العاشر

وهو التمسك بالآيات المشتملة على لفظ العندية فجوابه انه لا يجوز ان يكون المراد بالعندية الحيز والجهة بل المراد به الشرف والكرامة والدليل عليه قوله عليه السلام حكاية عن رب العزة انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلى وقوله انا عند ظن عبدى بى ۔ فليس المراد بهذه العندية عندية الجهة بل عندية القرب

والكرامة كذا ههنا كقوله تعالى وان له عندنا لزلفى وحسن مآب - الى ههنا تم الجواب عن الوجوه التى تمسكوا بها من القرآن فى اثبات الجهة لله تعالى وبالله التوفيق -

واما الجواب عن الاخبار فهى هذه

(الجواب عن الخبر الاول) وهو ما ورد فيه وانه يئط به نجوابه ان معناه انه يعجز عن جلاله وعظمته حتى يئط به لان اطيط الرحل بالراكب يكون لقوة ما فوقه وعجزه عن احتماله فهو عليه السلام قرب بهذا التمثيل من عظمة الله تعالى وارتفاع عرشه ليعلم المخاطب انه تعالى اجل واعلى من ان يجعل شبيها لاحد من خلقه -

واما الجواب عن الخبر الثانى

وهو قوله صلى الله عليه وسلم لما قضى الله الخلق كتب عنده كتابا فهو عنده فوق العرش فالجواب عنه ما تقدم من لفظ عند فى القرآن يعنى ان المراد بلفظ عنده عندية القرب والشرف والمكانة -

واما الجواب عن الخبر الثالث

فهو ان لفظ اين كما يجعل سؤالا عن المكان فقد يجعل سؤالا عن المنزلة والدرجة فيقال اين فلان من فلان فلعل السؤال كان عن المنزلة واشارتها الى السماء اى هو رفيع القدر جدا وانما اكتفى منها بتلك الاشارة لقصور عقلها وقلة فهمها وهذا الجواب يصح ان يكون جوابا عن تمسكهم بالخبر الثانى وهو لفظ عند يذكر لبيان المنزلة والدرجة -

حديث الاين

ومن هذا الباب ايضا ان رجلا قال للنبى صلى الله عليه وسلم اين كان ربنا قبل ان يخلق السماء فقال عليه السلام فى عماء ما تحته هواء وفوقه هواء وهذا يروى على وجهين (احدهما) بالمد وهو السحاب الرقيق (والثانى) بالقصر فاذا روى مقصورا كان المعنى انه تعالى كان وحده ولم يكن معه غيره وشبهه العدم بالعمى فكانه قال لم يكن شئ سواه لا فوق ولا تحت ولا شمال ولا يمين فيرجع الى حديث عمران بن حصين قال اخبرنا عن اول هذا الامر قال كان ولم يكن معه شئ -

(قلت) وان كانت الرواية بالمد اى العماء بمعنى السحاب الرقيق فهو يرجع الى قوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله فى ظلل من الغمام وقوله عز وجل أأمنتم من فى السماء وذلك باعتبار الملك والقهر والغلبة دون المكان والجهة كما تقدم -

واما قصة المعراج فالمقصود انه يريه الله تعالى انواع مخلوقاته فى العالم العلوى والعالم السفلى لتكون مشاهدته للدلائل اكثر فتصير نفسه اقوى واكمل كما ورد فى حق الخليل عليه السلام وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين واما قوله ثم دنا فتدلى فالجواب عنه ان هذا الدنو دنو المنزلة والكرامة وقيل المراد دنوه صلى الله عليه وسلم من جبريل كما قال تعالى فى آية اخرى ولقد رآه بالافق

المبین فلا اشکال حینئذٍ (واما الجواب) عن التمسک بقول فرعون یا هامان ابن لی فهو ان هذا الکلام لفرعون وهو معارض بان موسی علیه السلام لم یقل الرب فی السماء بل قال رب السماء ثم ان فرعون کان ظن فیه ان الاله مستقر فی السماء فهذا هو الجواب عن هذه الشبهة وبالله التوفیق انتہی کلام الامام الرازی ملخصا ومختصرا قدس الله روحه ونور ضریحه آمین یارب العالمین۔

قال الامام البیہقی بعد ما سرد الآیات والاحادیث الدالة علی الاستواء والعلو والفوقیة والنزول وفی الجملة یجب ان یعلم ان استواء الله سبحانه لیس باستواء اعتدال عن اعوجاج ولا استقرار فی مکان ولا مماسة شئ من خلقه لکنه مستو علی عرشه کما اخبر بلا کیف بلا این بائن من جمیع خلقه وان اتیانه لیس باتیان عن مکان الی مکان وان مجیئه لیس بحرکة وان نزوله لیس بنقلة وان نفسه لیس بجسم وان وجهه لیس بصورة وان یده لیست بجارحة وان عینه لیست بحدقة وانما هذه اوصاف جاء بها التوقیف فقلنا بها ونفینا عنها التکییف فقد قال تعالی لیس کمثله شئ وقال۔ ولم یکن له کفوا احد۔ وقال هل تعلم له سمیا۔ کذا فی کتاب الاعتقاد ص۴۲

ذکر حدیث الحبل

قال الامام البیہقی والذی روی من قوله صلی الله علیه وسلم والذی نفس محمد بیده لو انکم دلیتم احدکم بحبل الی الارض السابعة لهبط علی الله تبارک وتعالی ثم قرأ رسول الله صلی الله علیه وسلم هو الاول والآخر والظاهر والباطن ففی هذا الحدیث اشارة الی نفی المکان عن الله تعالی وان العبد اینما کان فهو فی القرب والبعد من الله تعالی سواء وانه الظاهر فیصح ادراکه بالادلة وانه الباطن فلا یصح ادراکه بالکون فی مکان واستدل بعض اصحابنا فی نفی المکان عنه بقول النبی صلی الله علیه وسلم انت الظاهر فلیس فوقک شئ وانت الباطن فلیس دونک شئ فاذا لم یکن فوقه شئ ولا دونه شئ لم یکن فی مکان کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۴۰۰۔

والمقصود من الخبر بیان ان علمه وقدرته وسلطانه محیط بما فی السماء والارض وان العلو والسفل وفوق وتحت کله بالنسبة الی علمه سواء لا یعزب عن علمه مثقال ذرة فی الارض ولا فی السماء قد احاط بکل شئ علما۔ قوله فان الله یتقبلها بیمینه قال الکرمانی ذکر الیمین لان معناه حسن القبول فان العادة جاریة بان تصان الیمین عن مس الاشیاء الدنیئة ولیس فیما یضاف الیه تعالی من صفة الید شمال لانها محل الضعف والنقص وقد روی کلتا یدیه یمین

ولیس معنی الید الجارحة وانما
هو صفة جاء بها التوقیف
فنطلقها ولا نکیفها وننتهی
حیث انتهی
التوقیف
(ل ف)

بَابُ قَوْلِ اللهِ تعالىٰ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ اِلىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ

المقصود من هذا الباب بيان ان لقاء الله تعالے و رويته لاهل الجنة حق وصدق مع كونه تعالے منزها عن الصورة والمقدار مقدسا عن الجهات والاقطار بخلق قوة الادراك فے الباصرة من غير تحيز و مقابلة ولا مواجهة ولا مسامتة وهو مذهب اهل السنة والجماعة كافة وانكره المعتزلة والخوارج وبعض المرجئة ولهم فے ذلك دلائل فاسدة بل اوهام كاسدة واحتج الامام البخاري بهذه الآية والاحاديث علے ان العبد يرى ربه يوم القيامة ـ والعبد قد رأى ربه تعالے حين اخرج من صلب ابيه آدم عليه السلام عندما اخذ منه الميثاق الست بربكم فرؤية المعبود الحق هي بداية العبد وهي نهايته قال الامام ابو بكر الباقلاني[1] اعلم ان اهل السنة والجماعة جوّزوا الرؤية علے الله تعالے بلا خلاف بينهم علے الجملة وانما وقع الخلاف بينهم هل يكون ذلك ويجوز في الدنيا ام ذلك فے الآخرة خاصة فكل الصحابة اجمعوا ومن بعدهم من اهل السنة والجماعة ان الله تعالے يرى في الجنة يراه المؤمنون بلا خلاف في ذلك واختلف الصحابة فے الرسول عليه السلام هل رآه ليلة المعراج بالقلب او بعيني الرأس علے قولين فكانت الصديقة عائشة رضي الله عنها فے جماعة من الصحابة يقولون رآه بقلبه دون عيني رأسه وكان ابن عباس رضي الله عنهما فے جماعة من الصحابة رضي الله عنهم يقولون انه صلے الله عليه وسلم رآه ليلة المعراج بعيني راسه ونحن نقول بقول ابن عباس رضي الله عنهما فاذا تقرر هذا فان المعتزلة والنجارية والجهمية والروافض والخوارج الكل منهم ينكرون الرؤية ولا يجوز ونها بوجه حتے قالوا ولا يرى ولا يرى هو نفسه ـ والدليل على جوازها من حيث العقل سؤال موسى عليه الصلاة والسلام حيث قال رب ارني انظر اليك وهذا السؤال انما كان من موسى عليه السلام بعد النبوة والبعثة والرسالة لان الله تعالے قال ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب ارني انظر اليك[2] ـ ولا يخلو هذا السؤال بعد النبوة والكمال من احد اربعة اوجه اما ان يكون سأل بعد علمه بجوازها علے ربه او مع علمه باستحالتها علے ربه او سألها وهو شاك في ذلك او سألها وهو ذاهل العقل لا يفهم شيئا ـ فلا يجوز ان يكون سأل ذلك مع علمه بانه يستحيل علے ربه لان من المحال ان يسأل النبي الكريم ربه ما يستحيل في حقه سبحانه وتعالے ولا يجوز ان يكون سأل ذلك وهو شاك جاهل حكم هذه المسئلة وذاهل لا يدري لان هذه المسئلة من مسائل اصول الدين وكيف يجوز علے النبي الكريم عليه السلام الشك او الذهول او غفلة القلب عنها

(ذكر اجماع الصحابة)

اقامة الدليل على امكان الرؤية

---

[1] نهاية الاقدام صـ ٣٥٦ واصول الدين والاتحاف صـ $\frac{112}{2}$ ـ [2] قال البزدوي فموسى عليه السلام اعتقد ان الله جائز الرؤية والله تعالے لم يرد عليه اعتقاده بل قال لن تراني فقوله لن تراني تقرير لاعتقاده فان من قال ارني جاريتك فقال صاحب الجارية لن تراها فيكون ذلك تقريرا منه انها جائزة الرؤية ـ وكلمة لن فے الاصل لتاكيد النفي لا للتابيد وان سلّم انها للتابيد فالمراد به تابيد الدنيا لا تابيد الآخرة ملخص من كلام البزدوي في اصول الدين صـ ٧٩ مع زيادة يسيرة من المؤلف ـ

واذا بطل جميع ذلك لم يبق الا انه عليه السلام سأل ذلك وهو معتقد جواز الرؤية عليه سبحانه وتعالى فاذا اعتقد النبي الكريم جواز الرؤية لم يخل من ان يكون مصيبا او مخطئا ولا يجوز ان يخطئ النبي الكريم في اعتقاده فلم يبق الا انه اصاب وهذا التقرير لا مخرج للمخالف عنه بوجه ولا سبب فافهمه (فان قيل) اليس قد قال الله تعالى لن ترانی۔ فنص على انه لا سبيل الى ما سأله (فالجواب من وجهين (احدهما) ان هذا لا يمنع من جواز الرؤية لان قوله لن ترانی انما تضمن عدم وجود الرؤية عند السؤال لا استحالة الرؤية على ما قررنا ولو اراد استحالة الرؤية لقال لن يجوز ان ترانی وقد لا يوجد الشیٔ ولا يدل على استحالته الا ترى ان احدا لو سأل نبی زمانه ان يسأل ربه ان يرزقه ولدا فسأل نبی ذلك النبی مان فاوحى الله تعالى لن يرزق هذا السائل ولدا هل يدل ذلك على انه لا يجوز وجود الولد فی حق هذا السائل ويستحيل بل هو جائز وان منع من وجوده عقب السؤال۔ على ان حرف لن لا يقتضی عدم جواز الرؤية فی الدنيا والآخرة ولو قرن بابدا الا ترى انه تعالى قال فی حق اليهود ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم۔ يعنی الموت ولم يقتض ذلك ان لا يتمنوه فی الدنيا والآخرة لانه اخبر تعالى انهم يتمنون الموت فی النار بقوله۔ ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك يعنون الموت فاذا كان حرف لن مع اقتران ابدية لا يقتضی نفی ذلك فی الدنيا والآخرة فكيف به اذا لم يقرن به ابدا۔ وايضا الجواب يجوز فيه الاستثناء بان كان يقول لن ترانی فی الدنيا ولن ترانی الى وقت كذا وكذا كما قال اخو يوسف عليه السلام فلن ابرح الارض۔ ثم استثنى حتى يأذن لی ابی او يحكم الله لی۔ فصح ان حرف لن لا يحيل عليه جواز الرؤية وانما توجب ان لا توجد الرؤية فی هذا الوقت دون جوازها فصح ما قلناه۔

والجواب الثانی

ان الله تعالى علق جواز الرؤية على امر يجوز ان يوجد وهو استقرار الجبل ولو كانت مستحيلة لما علقها على امر جائز فلما كان استقرار الجبل من الجائز دل على ان الرؤية جائزة۔ (فان قيل) اليس قد قال موسى عليه السلام تبت اليك قالوا والتوبة انما تكون من الخطأ۔ فلما علم عليه السلام انه اخطأ تاب۔

فالجواب من اوجه

(احدها) ان موسى عليه السلام لما رأى عظيم الآية جعل الجبل دكا وصعوقه قال على جاری

ط۱ قال الاستاذ عبد القاهر البغدادی فان قيل فقوله لن ترانی يدل على نفی الرؤية ابدا لان حرف لن على التابيد قيل هو على تابيد النفی فی الدنيا لا تراه قال تعالى قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين ثم قال ولن يتمنوه ابدا يعنی فی الدنيا لان الكافر يتمنی فی الآخرة الموت ليتخلص به من العذاب كذا فی كتابه اصول الدين ص۹۹ والحاصل انه تعالى قال تعالى فی حق اليهود ولن يتمنوه ابدا وهم يتمنونه فی النار ليتخلص من عذابها ۔۱۲

العادة من القول عند الفزع تبت اليك وان لم يكن سؤاله مستحيلا وهذا كما ان الواحد منا اذا سمع صورت الرعد العظيم او رأى الظلمة العظيمة او امرا هائلا فزع عند ذلك الى التوبة والاستغفار وان لم يكن منه قبل ذلك معصية او سؤال مستحيل (وجواب آخر) وهو انه يحتمل ان موسى عليه السلام ذكر عند هول ما رأى فيه النفس فجدد التوبة منها واكدها وان لم يكن منه في هذه الحالة ذنب يتاب منه- (وجواب آخر) يحتمل ان يكون تبت اليك للشدة التي اصابته عند سؤال الرؤية وان كانت الرؤية جائزة كما ان الواحد منا اذا ركب البحر وناله شدة وخوف من هوله وامواجه او سافر فلقي في سفره ما اتعبه وشق عليه يقول انا تائب من ركوب البحر ومن السفر وان كان ركوب البحر والسفر جائزا غير محرم ولا مستحيل وكذلك مسألتنا مثله (وجواب آخر) يحتمل ان يكون قال تبت اليك من ان اسأل مثل هذا الامر العظيم الجليل قبل الاستئذان فيه حتى يؤذن لي في السؤال ولهذا قيل عن موسى عليه السلام انه تأدب بعد ذلك فقال يارب اسألك في جميع اموري قال نعم يا موسى سالني في جميع امورك حتى ملح عجينك اهلك (وجواب آخر) وهو ان موسى عليه السلام كانت ارادته وهمته تعجيل الرؤية له في الدنيا قبل الآخرة وكان مراد الله تاخير الرؤية له الى الآخرة وان لا يتقدم على نبينا صلى الله عليه وسلم في الرؤية فكانه قال تبت عن مرادي وهمتي الى مرادك وهذا الصحيح لان التوبة هي الرجوع فكانه رجع عن مراده الى مراد ربه تعالى فاعلم ذلك كذا في الانصاف من ص١٥٦ الى ص١٥٩

اقامة الدليل على وقوع الرؤية في الآخرة لاهل الجنة

وقال الامام ابوبكر الباقلاني- والدليل على ثبوتها (اي وقوع الرؤية في الآخرة) من طريق الكتاب والسنة قوله تعالى تحيتهم يوم يلقونه سلام- واللقاء اذا قرن بالتحية لا يقتضي الا الرؤية- وايضا قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال ابوبكر الصديق الزيادة النظر الى وجهه الكريم وقد ذكر مرفوعا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والمراد بقوله ناضرة انها مشرقة والمراد بقوله الى ربها ناظرة انها لربها رائية لان النظر اذا عدي بكلمة الى اقتضى الرؤية نصا كقوله تعالى فانظر الى طعامك وشرابك وقوله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت (كذا في الانصاف ص٢٤) وقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون- والحجب[٢] للكفار عن رؤيته عذاب فدل على ان المؤمنين

---

[١] قال الامام البزدوي فموسى عليه السلام تاب عن السؤال لا عن الاعتقاد فان الله تعالى رد عليه السؤال لا الاعتقاد ولانه سأل الرؤية في غير وقته على ان العادة بين الناس انهم متى رأوا فزعا يتوبون الى الله تعالى خوفا من البلاء من غير ذنب سبق منهم كذا في اصول الدين ص٨٠ -

[٢] فلما حجب اولئك في حال السخط دل على ان المؤمنين يرونه في حال الرضا والا لم يكن بينهما فرق لمعة الاعتقاد لابن قدامة

غیر محجوبین ولا یعذبون بعذاب الحجاب (وایضا) ان الصحابة سألوا الرسول علیه السلام هل نری ربنا فقال نعم۔ ولا یجوز ان یکون سؤالهم هل نعلم ربنا او یعلمنا ربنا فبطل قول من یحمل الرؤیة علی العلم و لهذا اجاب صلی الله علیه وسلم سترونه عیانا کما ترون القمر لیلة البدر لیس دونه سحاب لا تضامون فی رؤیته یعنی لا تشکون فی رؤیته کما لا تشکون من رأی القمر والشمس تشبیه[1] الرؤیة بالرؤیة فی نفی الشک عن الرائی ولم یشبه المرئی بالمرئی فاعلم ذلک ویدل علی ذلک ایضا قوله علیه الصلاة والسلام فی دعائه اللهم انی اسألک لذة النظر الی وجهک والشوق الی لقائک فلو کانت مستحیلة لما سألها صلی الله علیه وسلم فلما سألها دل علی الجواز وبطل ما قال اهل العناد وبالله التوفیق کذا فی الانصاف صـ۱۶۱ ۔

(فان قیل) اذا کان مرئیا فخبرونا ما هو (قیل لهم) ان اردتم بقولهم ما هو ای ما صورته وجنسه وطوله وعرضه الی غیر ذلک مما لا یجوز علیه فلیس بذی صورة ولا جنس ولا طول ولا عرض وقد قدمنا الادلة علی انه لا یشبه خلقه ولا یشبهونه ۔ وان اردتم بقولکم ما هو ما اسمه فاسمه الله ۔ الرحمن ۔ الرحیم الحی ۔ القیوم ۔ وان اردتم بقولکم ما هو صنعه ۔ فصنعه العدل والاحسان والانعام والسموات والارض وجمیع ما بینهما ۔ وان اردتم بقولکم ما هو ما الدلالة علی وجوده فالدلالة علی وجوده جمیع ما نراه ونشاهده من محکم فعله وعجیب تدابیره وان اردتم بقولکم ما هو ای اشیروا الینا الیه حتی نراه وکلمناه لا تتصلا فی المسجد (فان قیل) فاذا کان مرئیا فکیف هو (قیل) لهم ان اردتم بقولکم کیف هو علی ای ترکیب او علی ای صورة هو او علی ای جنس هو فلا ترکیب له ولا صورة ولا جنس فنخبرکم عن ذلک وان اردتم بقولکم کیف هو وعلی ای صفة هو فهو فرد حی عالم قادر متکلم سمیع بصیر مریدا وان اردتم بقولکم کیف هو ۔ کیف صنعه الی خلقه فصنعه الیهم الاحسان والعدل والتفضل والامتنان (فان قیل) فاذا کان مرئیا فاین هو (قیل لهم) ان اردتم این هو فی وصف المنزلة والرفعة والجلال فهو کما وصف نفسه بقوله وهو القاهر فوق عباده وبقوله الرحمن علی العرش استوی ۔ وبقوله وهو الذی فی السماء اله وفی الارض اله ۔ وبقوله ان ربک لبالمرصاد قیل لهم الاین سوال عن مکان ولیس هو مما یحویه مکان لما قدمنا من الحجج والبراهین بحمد الله الملک المنان وحسبی الله ونعم الوکیل کذا فی الانصاف صـ۱۷ ۔

قیل سئل بعض اهل التحقیق عن الله عز وجل ما هو فقال اله واحد فقیل له کیف هو فقال ملک قادر فقیل له این هو فقال بالمرصاد فقال السائل لیس عن هذا سألت فقال الذی اجبتک به هو صفة الحق فاما غیره فصفة الخلق واراد بذلک ان یسأله عن التکییف والتحدید والتمثیل وذلک صفة المخلوق لا صفة الخالق وان المتفکر اذا تفکر فی خلق السموات والارض وخلق نفسه وعجائب صنعه کله اداه ذلک الی صریح التوحید لانه یعلم بذلک انه لا بد لهذه المصنوعات من صانع قادر علیم حکیم ۔ لیس کمثله شیء وهو السمیع البصیر ۔ کذا فی الانصاف صـ۲۷ ۔ قال صدر الاسلام البزدوی رحمه الله تعالی واما قوله تعالی لا تدرکه الابصار فقد قال بعض اهل السنة والجماعة انه لا یدرک ولکن یری وبه قال عبد الله بن سعید القطان والشیخ ابو منصور

---

[1] یعنی انه تشبیه للرؤیة بالرؤیة لا المرئی بالمرئی فان الله تعالی لا شبیه له ولا نظیر لمعة الاعتقاد صـ۱۲ کذا فی ان قیل قلت قلنا لا تدرکه الابصار وهو یدرک الابصار وهو اللطیف الخبیر ۔

الماتریدی وقالوا الادراك یقتضی الاحاطة واستدلوا بقوله تعالٰی لا تدرکه الابصار وهو یدرك الابصار کذا فی اصول الدین ص۹۸ - قال ابن قتیبة لما علم موسی علیه السلام ان الله یُرٰی یوم القیامة سأل الله ان یجعل له فی الدنیا ما اجله لانبیاءه واولیاءه یوم القیامة فقال لن ترانی یعنی فی الدنیا ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانه فسوف ترانی - اعلمه ان الجبل لا یقوم لتجلیه حتی یصیر دکا وان الجبال اذا ضعفت عن احتمال ذلك فابن آدم احری ان یکون اضعف الی ان یعطیه الله یوم القیامة ما یقوی به علی النظر ویکشف عن نظره الغطاء الذی کان فی الدنیا فیصیر بعد الکلال حدیدا والتجلی هو الظهور ومنه جلوت المرآة والسیف اذا اظهرتهما من الصدأ وجلوت العروس اذا ابرزتها کذا فی الاختلاف فی اللفظ ص۳۵

ذکر الاتیان والمجیئ

قوله فیأتیهم الله عز وجل اسناد الاتیان الیه تعالٰی مجاز عن التجلی وقیل مجاز عن رؤیتهم ایاه لان الاتیان الی الشخص مستلزم لرؤیته وقال عیاض ای یأتیهم بعض ملائکته وهذا آخر امتحان المؤمنین - کذا فی عمدة القاری -

قال صدر الاسلام البزدوی المراد بالاتیان ظهور آثار قدرته وقهره فان الاتیان حقیقته للظهور لا للانتقال کما زعموا ولهذا یستعمل فی الصفات والاجسام ویقال جاء المرض وجاءت الصحة کذا فی اصول الدین - اعلم انه قد ورد اسناد الاتیان الی الله عز وجل فی الآیات والاحادیث اما الآیات فمنها قوله تعالٰی هل ینظرون الا ان یأتیهم الله فی ظلل من الغمام وقوله تعالٰی فاتاهم الله من حیث لم یحتسبوا - وقوله تعالٰی وجاء ربك وغیرها والاحادیث اکثر من ان تحصر فاجمع العقلاء علی ان الله تعالٰی لا یجوز علیه ما یجوز علی الجواهر والاجسام من الحرکة والسکون والزوال والانتقال والتغیر ولا تحویه الامکنة ولا تحیط به الازمنة فلا بد ان یکون اتیانه منزها عن مثل الاتیان والمجیئ الذی یکون فی الاجسام فهو اما مجاز عن التجلی او المراد به اتیان امر الله وبأسه او ظهور آثار قدرته وقهره فان حقیقته للظهور لا للانتقال قال ابن حزم[1] روینا عن الامام احمد فی قوله تعالٰی وجاء ربك انما معناه وجاء امر ربك کقوله تعالٰی هل ینظرون الا ان تأتیهم الملائکة او یأتی امر ربك والقرآن یفسر بعضه بعضا وهکذا نقله ابن الجوزی فی تفسیره زاد المسیر وقال البیهقی فی مناقب احمد انبأنا الحاکم ثنا ابو عمرو بن السماك ثنا حنبل بن اسحاق قال سمعت عمی ابا عبد الله یعنی احمد یقول احتجوا یومئذ یعنی یوم نوظر فی دار امیر المؤمنین فقالوا تجیئ سورة البقرة یوم القیامة وتجیئ سورة تبارك فقلت لهم انما هو الثواب قال الله تعالٰی وجاء ربك انما یأتی قدرته وانما القرآن امثال ومواعظ قال البیهقی وفیه دلیل علی انه کان لا یعتقد فی المجیئ الذی ورد به الکتاب والنزول الذی وردت به السنة انتقالا من مکان الی مکان کمجیئ ذوات الاجسام ونزولها وانما هو عبارة عن ظهور آیات قدرته فانهم لما زعموا ان القرآن لو کان کلام الله وصفة من صفات ذاته لم یجز علیه المجیئ والاتیان فاجابهم ابو عبد الله بانه انما یجیئ ثواب قراءته التی یرید اظهارها یومئذ فعبر عن اظهاره ایاها بمجیئه - اهـ

---

[1] انظر ص۱۷۳ من کتاب الفصل - وانظر ص۵ من کتاب دفع شبه من شبه - ۱۲

وقال ابن فورك قوله تعالى فاتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف معناه الاستئصال في المهلاك والدمار وارسال العذاب وقوله سبحانه هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام معناه هل ينظرون الا ان ياتيهم الله بالعذاب في ظلل من الغمام فهذا فعل من الله وسماه اتيانا كذا في مشكل الحديث ص۱۳۲ - وانما خص الغمام بحلية العذاب لانه مظنة الرحمة فاذا جاء منه العذاب كان افظع لان الشيء اذا جاء من حيث لا يحتسب كان اصعب فكيف اذا جاء من حيث يحتسب الخير كما قال تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون -

قال الامام البيهقي قال الله عز وجل هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وفي بعض القراءات هل ينظرون الا ان ياتيهم الله والملائكة في ظلل من الغمام وهي كقوله تعالى يوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا -

(قلت) فصح بهذا التفسير ان الغمام انما هو مكان الملائكة ومركبهم وان الله تعالى لا مكان له ولا مركب واما الاتيان والمجيئ فعلى قول ابي الحسن الاشعري رضي الله عنه يحدث الله يوم القيامة فعلا يسميه اتيانا ومجيئا لا بان يتحرك او ينتقل فان الحركة والسكون والانتقال والاستقرار من صفات الاجسام والله تعالى احد صمد ليس كمثله شيء وهذا كقوله عز وجل فاتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم واتاهم العذاب من حيث لا يشعرون ولم يرد به اتيانا من حيث النقلة وانما اراد احداث الفعل الذي به خرب بنيانهم وخر عليهم السقف من فوقهم فسمى ذلك الفعل اتيانا وهكذا قال في اخبار النزول ان المراد به فعل يحدثه الله عز وجل في السماء الدنيا كل ليلة يسميه نزولا بلا حركة ولا نقلة تعالى الله عن صفات المخلوقين كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۴۴۸ -

وقال ابن حزم النزول انما هو فعل يفعله الله تعالى في السماء الدنيا من الفتح بقبول الدعاء وان تلك الساعة من مظان القبول والاجابة والمغفرة للمجتهدين والمستغفرين والتائبين وهذا معهود في اللغة نزل فلان عن حقه بمعنى وهبه لي وتطول به علي ومن البرهان على انه صفة فعل لا صفة ذات ان رسول الله صلى الله عليه وسلم علق التنزل المذكور بوقت معدود فصح انه فعل محدث في ذلك الوقت مفعول حينئذ كذا في كتاب الفصل ص۱۷۲ ج۲

ذكر الصورة

قد ورد ذكر الصورة في الاحاديث واتفقت عقيدة المسلمين على انه سبحانه لا تجوز عليه الصورة التي هي هيئة وتاليف وشكل وتخطيط فان ذلك من صفات الاجسام والله سبحانه منزه عن ذلك فالمشبهة حملوا لفظ الصورة على الظاهر المتعارف واهل السنة والجماعة حملوه على معنى الصفة بما يليق بشانه تعالى لاستحالة كون الباري مصورا بالصورة والهيئة والتركيب والحد والنهاية -

قوله فياتيهم الله في صورته التي يعرفونها اي يتجلى لهم الله على الصفة التي عرفوه بها كذا في العمدة ص۵۵۸ ج۱۷ ويحتمل يكون هذا اشارة الى ما عرفوه حين اخرج ذرية آدم من

صلبه فانساهم ذلك فی الدنیا ثم یذکرهم بها فی الآخرة فاشار بهذا الی الرؤیة السابقة حین اخرجهم من صلب ابیهم آدم علیه السلام کذا فی الفتح ص٣٥٥ ج ١٣۔

فاشار بهذا الی الرؤیة السابقة حین اخرجهم من صلب ابیهم آدم علیه الصلاة والسلام وانما حجبهم عن الرؤیة فی الکرة الاولی حتی قالوا هذا مکاننا حتی یاتینا ربنا من اجل من معهم من المنافقین الذین لایستحقون الرؤیة وهم عن ربهم محجوبون فلما تمیزوا عنهم ارتفع عنهم الحجب فقالوا عندما رأوه انت ربنا کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص٢١٨۔

قال ابن بطال تمسك بهذا الحدیث المجسمة فاثبتوا الله صورة ولا حجة لهم فیه لاحتمال ان یکون بمعنی العلامة وضعها الله لهم دلیلا علی معرفته کما یسمی الدلیل والعلامة صورة کما تقول صورة حدیثك کذا وصورة الامر کذا والحدیث والامر لاصورة لهما حقیقة وقیل المراد بالصورة الصفة والیه میل البیهقی واجاز الخطابی ان یکون الکلام خرج علی وجه المشاکلة لما تقدم من ذکر الشمس والقمر والطواغیت کذا فی الفتح ص٣٥٧ ج١٣ -

وکذا احتجت المجسمة لاثبات الصورة له سبحانه بما سیأتی فی هذا الباب من حدیث ابی سعید الخدری وفیه فیاتیهم الجبار فی صورة غیر صورته التی رأوه فیها اول مرة الحدیث فالصورة فی هذا الحدیث ایضا بمعنی الصفة کما تقدم لان الصورة تختلف وتتطور وتتغیر وهذا محال فی حقه سبحانه لاستحالة ان یکون الحق سبحانه علی صور کثیرة یجهلونه مرة ویعرفونه مرة اخری ومعاذ الله ان تختلف اشکاله وصوره وهیئاته۔ انظر ص٢٢ من مشکل الحدیث للامام ابن فورك رح۔

حدیث آخر فی الصورة

روی البخاری ومسلم فی الصحیحین من حدیث ابی هریرة رضی الله عنه قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم خلق الله تعالی آدم علی صورته وهو حدیث معروف۔ قال ابن الجوزی وفی معنی ذلك قولان احدهما ان اضافتها الیه اضافة تشریف وتخصیص کقوله تعالی ان طهرا بیتی للطائفین والعاکفین وقوله تعالی ونفخت فیه من روحی ونحو قوله تعالی ناقة الله فانها اضافة تخصیص وتشریف یفیدنا التحذیر والردع عن التعرض لها)

والثانی ان الصورة بمعنی الصفة[1] تقول هذا صورة هذا الامر ای صفته ویکون خلق آدم علی صفته من الحیاة والعلم والقدرة والسمع والبصر والارادة فمیزه بذلك عن جمیع الحیوانات ثم میزه علی الملائکة بصفة التعالی حین اسجدهم له والصورة ههنا معنویة لاصورة تخاطیط وقد ذهب ابو محمد بن قتیبة فی هذا الحدیث الی مذهب قبیح فقال لله صورة لاکالصور فخلق آدم علیها وهذا تخلیط وتهافت لان معنی کلامه ان صورة آدم کصورة الحق تعالی وقال القاضی ابو یعلی یطلق علی الحق تعالی تسمیة الصورة لاکالصور کما اطلقنا اسم ذاته وهذا التخلیط لان الذات بمعنی شیء واما الصورة فهی هیئة وتخاطیط وتالیف

---

[1] وهکذا قال ابن فورك وغیره من الاشعریة کذا فی کتاب الفصل لابن حزم ص١٦٨ ج ٢۔

ويفتقر الى مصوِّر ومؤلِّف وقول القائل لا كالصور نقض لما قاله وصار بمثابة من يقول جسم لا كالاجسام فان الجسم ما كان مؤلفا فاذا قال لا كالاجسام نقض ما قال كذا في دفع شبهة التشبيه ص٢٨ و ص١٩ وكذا في دفع شبهة من شبه وتمرد ص١٢ ۔

وقال الامام ابو بكر بن فورك اعلم ان بعض اصحابنا المتكلمين في تاويل هذا الخبر حاد عن وجه الصواب وسلك طريق الخطأ والمحال فيه وهو ابن قتيبة توهما انه مستمسك بظاهره غير تارك له فقال ان لله عز وجل صورة لا كالصور كما انه شئ لا كالاشياء فاثبت لله تعالى صورة قديمة زعم انها لا كالصور وان الله خلق آدم على تلك الصورة وهذا الجهل من قائله وتوغل في تشبيه الله تعالى بخلقه والعجب منه انه تأول الخبر ثم زعم ان لله صورة لا كالصور ثم قال ان آدم مخلوق على تلك الصورة وهذا الكلام متهافت يدافع اوله آخره وذلك ان قوله لا كالصور ينقض قوله ان الله خلق آدم عليها لان المفهوم من قول القائل فعلت هذا على صورة هذا اى ماثلته به واحتذيت في فعله به وهذا يوجب ان صورة آدم عليه السلام كصورته جل ثناءه ويمنع تاويله ان الصورة لا كالصور وليت شعرى الى اى وجه ذهب في اضافة الصورة الى الله عز وجل۔ اراد به اثبات الرب تعالى مصور الصورة لا تشبه الصور ام اثبا انه مصورا بامثال هذه الصور ام اراد به ان له هيئة مخصوصة وصورة معينة معلومة ام رجع بذلك الى اثبات صفة له سماها صورة لا على معنى وجه الهيئة والتاليف وليس يخلو ما ذهب اليه من هذه الاقسام وكل ذلك فاسد لا يليق بالله عز وجل لا تقتضاءه ان يكون مؤلفا مركبا ذا احد ونهاية وبعض وغاية وكل ذلك يؤدى الى القول بنفيه تعالى ولا معنى لحمل ذلك على صفة طريقها السمع على نحو ما قلنا في اليد والعين لخلو الكلام من فائدة لو حمل على ذلك فقد بان خطأ هذا القائل وعدوله عن وجه الصواب في تاويله اھ كذا في مشكل الحديث ص١٣ و ص١٤ ۔

وقال الامام الغزالي۔ ليس الانسان عبارة عن هذه البنية بل هو موجود ليس بجسم والا بجسماني ولا تعلق له بهذا البدن الا على سبيل التدبير والتصرف فقوله عليه الصلاة والسلام ان الله خلق آدم على صورته اى ان نسبة ذات آدم عليه السلام الى هذا البدن كنسبة البارى تعالى الى العالم من حيث ان كل واحد منهما غير حال في هذا الجسم وان كان مؤثرا فيه بالتصرف والتدبير والله اعلم كذا في اساس التقديس ص٨٧ للامام الرازى قال الامام البيهقيؒ اما ذكر الصورة في هذه القصة فان الذى يجب علينا وعلى كل مسلم ان يعلمه ان ربنا ليس بذى صورة ولا هيئة فان الصورة تقتضي الكيفية وهى عن الله وعن صفاته منفية وقد يتأول معناها على وجهين۔ (**احدهما**) ان يكون الصورة بمعنى الصفة كقول القائل صورة الامر كذا وكذا اى يريد صفته فتوضع الصورة موضع الصفة (**والوجه الآخر**) ان المذكورات من المعبودات في اول الحديث انما هى صور واجسام كالشمس والقمر والطواغيت ونحوها ثم لما عطف عليها ذكر الله سبحانه خرج الكلام فيه على نوع من المشاكلة فقيل يأتيهم الله في صورة كذا اذ كانت المذكورات قبله صورا واجساما وقد يحمل آخر الكلام على اوله في اللفظ ويعطف باحد الاسمين على الآخر والمعنيان متباينان وهو كثير في كلامهم كالعمرين والاسودين والعصرين ومثله في الكلام كثير ومما يؤكد التاويل الاول (وهو ان معنى الصورة الصفة) قوله من رواية عطاء ابن يسار عن ابى سعيد فيأتيهم الله في ادنى صورة من التى رأوه وهم لم يكونوا رأوه قبل ذلك (على التخاطيط والاشكال فانه منزه عن ذلك) وقد تكون الرؤية بمعنى العلم

كقوله - وارنا مناسكنا قال ابو سليمان ومن الواجب فے هذا الباب ان نعلم ان مثل هذه الالفاظ التي تستشنعها النفوس انما خرجت علے سعة مجال كلام العرب ومصارف لغاتها وان مذهب كثير من الصحابة والكثر الرواة من اهل النقل والاجتهاد في اداء المعنى دون مراعاة اعيان الالفاظ وكل منهم يرويه علے حسب معرفته ومقدار فهمه وعادة البيان من لغته وعلے اهل العلم ان يلزموا احسن الظن بهم وان يحسنوا التأني لمعرفة معاني ماروه وان ينزلوا كل شئ منه منزلة مثله فيما تقتضيه احكام الدين ومعانيها علے انك لا تجد بحمد الله ومنه شيئا صحت به الرواية عن رسول الله صلے الله عليه وسلم الاوله تاويل يحتمله وجه الكلام ومعنى لايستحيل فے عقل او معرفة - كذا في كتاب الاسماء والصفات صـ٢٩٦ ويؤيده اختلاف الرواة فے لفظ هذه الرواية ففي رواية فياتيهم الله - وفي رواية هشام بن سعد ثم يتبدّى لنا الله ولفظ العلاء بن عبد الرحمن عند الترمذي فيطلع عليهم رب العالمين ويناهبون شاسم

حديث آخر في الصورة

قال ابن الجوزي روى عبد الرحمن بن عياش عن النبي صلے الله عليه وسلم قال رأيت ربي في احسن صورة فقال لي فيم يختصم الملأ الا علے يا محمد قلت انت اعلم يارب فوضع كفه بين كتفي فوجدت بردها بين ثديي فعلمت ما في السموات والارض قال الامام احمد اصل هذا الحديث وطرقه مضطربة - اهـ - واحسن طرقها يدل علے ان ذلك كان فے النوم والرؤيا لاتكون حقيقة وان قلنا انه رآه فے اليقظة فالمعنى رأيته علے احسن صفاته من الاقبال والافضال علـيّ والرضا عني (لان الصورة يعبر بها ويراد بها الصفة كما فے حديث خلق الله آدم علے صورته كما رسالة الحصني صـ١١) كذا في دفع شبهة التشبيه صـ٣١ -

فان وضع اليد بين الكتفين يراد منه المبالغة فے الاهتمام بحاله والاعتناء بشانه ويقال لفلان يد في هذه الصنعة اي هو كامل فيها واما قوله فوجدت بردها المراد به برد النعمة وروحها وراحتها من قولهم عيش بارد اذا كان رغدا - راجع اساس التقديس صـ٩١ -

قال الامام ابو بكر بن فورك - اعلم ان الذي يقتضي التاويل من هذا الخبر قوله صلے الله عليه وسلم فوضع كفه بين كتفي فقد تأوله الناس علے وجهين احدهما ان يكون بمعنى القدرة كما قال القائل ؎

هوّن عليك فان الامور ÷ بكف الاله مقاديرها

يعني في قدرته تقديرها وتدبيرها - والوجه الثاني ان يكون المراد بالكف النعمة والمنة والرحمة واستعمال العرب لفظ اليد والاصبع والكف فے معنى النعمة سائغ كثير فے اللغة فعلى هذا يكون تاويل الخبر الاخبار عن نعمة الله عز وجل وفضله ولطفه واقباله عليه بان شرح صدره ونوّر قلبه وعرّفه مالم يعرف وعلّمه مالم يعلم فكانه قال جعلني الله فے ظل رحمته ونعمته وافاد لي الرب تعالے من رحمته وانعامه بملكه وقدرته حتے علمت مالم اعلمه واما قوله فوجدت بردها فانه يحتمل ان يكون المراد بذلك برد النعمة بمعنى روحها واثرها من قولهم عيش بارد اذا كان رغدا فے رفاهية وسعة فعلمت ما بين المشرق والمغرب لما نوّر قلبه وشرح صدره باظهار آثاره وتدبيره عن رحمته فيه وانما حملناه علے ذلك لاستحالة وصف الله

تعالے بالجوارح والآلة وذلك لاستحالة ان يكون ذا البعض وعضو وهذا هو ثمرة توحيد ذاته كذا في مشكل الحديث صـ۱۸ و صـ۱۹

ذکر الضحك

قوله فلا يزال يدعو الله حتى يضحك الله منه فاذا ضحك الله منه قال له ادخل الجنة فيه اطلاق الضحك في جنابه تعالے وليس المراد بالضحك ما يعتري البشر وهو انفتاح الفم عن الاسنان فان هذا محال على الله عز وجل بل هو مثال لما يحل محل الاعجاب والاستحسان عند البشر فالضحك صورة مثالية لحصول كمال الرضى والاستحسان والمراد به الاقبال بالرضى يقال ضحك فلان الى فلان اذا توجه اليه طلق الوجه مظهر الرضى عنه فالمراد بضحك الله عز وجل ابداء فضله وكرمه كما يكون الضحك لابداء الرضى قال ابن الجوزي الضحك له معان ترجع الى معنى البيان والظهور وكل من ابدى عن امر مستور قيل قد ضحك يقال ضحكت الارض بالنبات اذا ظهر فيها وانفتق عن زهره كما يقال بكت السماء - وقال الشاعر

كل يوم باقحوان جديد ❊ تضحك الارض من بكاء السماء

وكذلك الضحك الذي يعتري البشر انما هو انفتاح الفم عن الاسنان وهذا يستحيل على الله سبحانه وتعالے فوجب حمله على معنى انه ابدى الله تعالے كرمه وفضله اهـ - كذا في دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي صـ۲۳ وقال الامام البيهقي رح قال ابو الحسن معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم يضحك الله اي يبين ويبدي من فضله ونعمه ما يكون جزاء العبد الذي رضي بعمله - كذا في كتاب الاسماء والصفات صـ۴۷۳ -

وقال الامام ابو بكر بن فورك رح ذكر صاحب الكتاب الملقب بالتوحيد (يعني به ابن خزيمة) بابا في اثبات ضحك الرب تعالے فقال ضحك لا يشبه ضحك المخلوقين كما ان كلامه لا يشبه كلام المخلوق وقال انا نؤمن بانه يضحك ربنا كما اعلمنا النبي صلى الله عليه وسلم ونسكت عن صفة ضحكه جل وعلا اذ الله استأثر بصفة ضحكه فلم يطلعنا على ذلك - اعلم ان وصف الله عز وجل بالضحك على ما ورد به الخبر مطلق سائغ واما على توهم هذا القائل ان الضحك صفة كالكلام تحكماً فقد بينّا واوضحنا في ما قبل في صـ۴ ان اصل معنى الضحك في اللغة هو الظهور والبروز والابضاح على وجه مخصوص منه قالوا ضحكت الارض بالنبات اذا ظهر نباتها - ومنه قول القائل ؎

والارض تضحك من بكاء السماء وسقيها ❊ اي يظهر زهر نباتها نورها من مطر السماء وسقيها ولفظ الضحك مشترك المعنى في اللغة ويختلف احكامه باختلاف من يضاف اليه ويوصف به وليس هو من الالفاظ التي تختص بمعنى واحد حتى لا يليق به غيره فاذا وصف الله جل ذكره بالضحك فهو على معنى اظهار الطائفه وفوائده ومنه ونعمه وكذلك معناه في هذا الخبر ان يظهر نعمه ومنته لهذا الداخل اخيراً الجنة بعد يأسه وقنوطه مما سوى الله عز وجل وليس ذلك الضحك صفة كما توهم وهو الامر فيه كما قدره انه مما استأثر الله عز وجل بعلمه فلم يطلع على ذلك خلقه وذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم خاطبنا بلغة العرب واذا وجدنا للكلام وجهاً في اللغة صحيح المعنى مفيداً حملناه عليه ولم ينكر ان يكون ذلك هو المراد كذا في مشكل الحديث صـ۱۶۱ و صـ۱۶۲ - وانظر منه صـ۱۹۱ و صـ۳۹ و صـ۳۰ -

ذکر الفرح[1]

وكذلك ما جاء في الاحاديث من اسناد الفرح الى الله تعالى فالمراد به ايضا اظهار الرضا والمعاملة معه معاملة من يفرح بعمله والاقبال عليه مثل الاقبال على الشئ المفروح به ولا يجوز ان يعتقد في الله سبحانه التأثر الذي يوجد في المخلوقين فان صفات الحق قديمة لا يحدث له صفة وهكذا ينبغي ان يفهم الفرح الذي جاء منسوبا الى الله عز وجل في حديث الصحيحين لله افرح بتوبة العبد من احدكم بضالته اذا وجدها قال القرطبي هذا مثل قصد به بيان سرعة قبول الله توبة عبده التائب وانه يقبل عليه بمغفرته ويعامله معاملة من يفرح بعمله ووجه هذا المثل ان العاصي حصل بسبب معصيته في قبضة الشيطان واسره وقد اشرف على الهلاك فاذا لطف الله به ووفقه للتوبة خرج من سوء تلك المعصية وتخلص من اسر الشيطان ومن المهلكة التي اشرف عليها فاقبل الله عليه بمغفرته ورحمته والا فالفرح الذي هو من صفات المخلوقين محال على الله تعالى لانه اهتزاز وطرب يجده الشخص من نفسه عند ظفره بغرض يستكمل به نقصانه ويسد به خلته او يدفع به عن نفسه ضررا او نقصا وكل ذلك محال على الله تعالى فانه الكامل بذاته الغني بوجوده الذي لا يلحقه نقص ولا قصور ولكن هذا الفرح له عندنا ثمرة وفائدة وهو الاقبال على الشئ المفروح به واحلاله المحل الاعلى وهذا هو الذي يصح في حقه تعالى فعبر عن ثمرة الفرح بالفرح على طريقة العرب من تسمية الشئ باسم ما جاوره او كان منه بسبب وهذا القانون في جميع ما اطلقه الله تعالى على صفة من الصفات التي لا تليق به وكذا ما ثبت بذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى كلامه على هذا الحديث - راجع كتاب الاسماء والصفات ص٣٣٥ .

قال الامام ابو بكر بن فورك معنى الفرح المضاف الى الله تعالى ارادته الانعام على من هو راض عنه كذا في مشكل الحديث ص١٩٣ - (ذكر العجب) ومما يناسب هذا المقام ذكر العجب الذي جاء ذكره في احاديث ففي الصحيحين من حديث ابي هريرة ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني مجهود فقال صلى الله عليه وسلم من يضيفه هذه الليلة فقام رجل من الانصار فقال انا يا رسول الله فانطلق به الى امرأته فقال هل عندك شئ قالت لا الا قوت صبياني قال فعلليهم بشئ اذا ارادوا العشاء فنوميهم فاذا دخل ضيفنا فاطفئ السراج واريه انا ناكل فقعدوا واكل الضيف فلما اصبح غدا على النبي صلى الله عليه وسلم فقال لقد عجب الله تعالى من صنيعكما بضيفكما الليلة - وفي افراد افراد البخاري من حديث ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال عجب الله من قوم جرّبهم في السلاسل حتى يدخلهم الجنة قال ابن الجوزي قال العلماء العجب انما يكون من شئ يدهم الانسان مما لا يعلمه فيستعظمه وهو لا يليق بالخالق جل جلاله لكن معناه عظم قدر ذلك الشئ عند الله لان المتعجب من الشئ يعظم قدره عنده وقال ابن الانباري معنى عجب ربك زادهم انعاما واحسانا فعبر في هذا الحديث

---

[1] انظر ص٤٧٢ من كتاب الاسماء والصفات وص١٤٥ من اساس التقديس -

بالتعجب عن ذلك كذا في دفع شبهة التشبيه ص٢٩ وانظر ص٨٩ من اصول الدين للاستاذ عبد القاهر البغدادي رح قال الاستاذ ابو بكر بن فورك التعجب المضاف الى الله تعالى مثل قوله صلى الله عليه وسلم عجب ربنا من قوم يقادون الى الجنة بالسلاسل انما يرجع الى معنى الرضا والتعظيم وان الله عز وجل يعظم من فعل كذا ويرضى عنه كذا في مشكل الحديث ص١١٩ -

ذكر الاستهزاء والسخرية

ورد في بعض طرق هذا الحديث فيقال له ادخل فان لك مثل الدنيا وعشرة امثالها فيقول اتسخر مني او تضحك مني وانت الملك ففي هذا الحديث نسبة السخرية وهي الاستهزاء الى الله تعالى فقد قال في فتح الباري انها وقعت في الحديث المار اتسخر مني على سبيل المقابلة - الخ

ونقل عياض ان الف اتسخر مني الف النفي كهي في قوله تعالى اتهلكنا بما فعل السفهاء منا على احد اقوال قال وهو كلام متدلل علم مكانه من ربه وبسطه له بالعطاء وجوز عياض ان الرجل قال ذلك وهو غير ضابط ما قال اذ وله عقله من السرور بما لم يخطر بباله ويؤيده انه قال في بعض طرقه عند مسلم لما خلص من النار لقد اعطاني الله شيئا ما اعطاه احدا من الاولين والآخرين - وقال القرطبي في المفهم اكثروا في تاويله واشبه ما قيل فيه انه استخفه الفرح وادهشه فقال ذلك وقيل قال ذلك لكونه خاف ان يجازى على ما كان منه في الدنيا من التساهل في الطاعات وارتكاب المعاصي كفعل الساخرين فكانه قال اتجازيني على ما كان مني فهو كقوله سخر الله منهم وقوله الله يستهزئ بهم اي ينزل بهم جزاء سخريتهم واستهزائهم - اه

ذكر الخداع والمكر

قال الله تعالى يخادعون الله وهو خادعهم وقال تعالى ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين - الخداع من الله تعالى ان يظهر الاحسان والنعم في الدنيا خلاف ما يستتر عنهم من عذاب الآخرة فيظنون انه راض عنهم كما كانوا يظهرون في الدنيا الايمان بالله وبرسوله ويضمرون خلاف ذلك فكذلك اظهار الله الاحسان اليهم واخفاء العقوبة لهم في الآخرة كانه استهزاء ومكر وخداع كذا في تفسير القرطبي ص٢٠٨/١٧ وكتاب الاسماء والصفات للبيهقي ص٤٨٧ - وتفسير خدعة الله التي خدع الله بها المنافق ما ذكره بقوله انظرونا نقتبس من نوركم قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا ان المنافقين كانوا مع المؤمنين في الدنيا فيعطون النور جميعا يوم القيامة فيطفأ نور المنافقين اذا بلغوا السور والصراط فقال الملائكة لهم ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا من حيث جئتم وهذا من الاستهزاء انهم يرجعون الى المكان الذي قسم فيه النور فلا يجدون شيئا فينصرفون اليهم وقد ضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب ينادونهم الم نكن معكم نصلي صلاتكم ونغزو مغازيكم - قالوا بلى ولكنكم فتنتم انفسكم وتربصتم وارتبتم وغرتكم الاماني حتى جاء امر الله وغركم بالله الغرور ويفتح لهم باب الجنة ثم يقال لهم تعالوا فيقبلون يسبحون في النار والمؤمنون على الارائك فاذا انتهوا الى الباب سد عنهم فذلك قول الله عز وجل الله يستهزئ بهم في الآخرة ويضحك المؤمنون حين غلقت دونهم الابواب فذلك قوله فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون على الارائك ينظرون الى السرير

فی الحجال ینظرون الی اهل النار هل ثوب الکفار ما کانوا یفعلون کتاب الاسماء والصفات ص۴۸۵۔

قال اللہ تعالیٰ ومکروا ومکر اللہ واللہ خیر الماکرین

قال الفراء نزلت فی شان عیسیٰ علیہ السلام اذ ارادوا قتلہ فدخل بیتا فیہ کوۃ وقد ایّدہ اللہ عز وجل بجبریل علیہ السلام فرفعہ الی السماء من الکوۃ فدخل علیہ رجل منہم لیقتلہ فالقی اللہ علی ذلک الرجل شبہ عیسیٰ بن مریم فلما دخل البیت فلم یجد فیہ عیسیٰ خرج الیہم وھو یقول ما فی البیت احد فقتلوہ وھم یرون انہ عیسیٰ فذلک قولہ ومکروا ومکر اللہ المکر من اللہ الاستدراج لا علی معنی المخلوقین کتاب الاسماء والصفات ص۴۸۹

ذکر الاستحیاء

قال اللہ عز وجل ان اللہ لا یستحیی ان یضرب مثلا ما بعوضۃ فما فوقہا ای لا یترک لان الحیاء سبب للترک الا تری ان المعصیۃ تترک للحیاء کما تترک للایمان وفی الحدیث فاستحی فاستحی اللہ منہ المراد ان اللہ لا یترک یدی العبد صفرا اذا رفعہا الیہ ولا یخلیہما من خیر لا علی معنی الاستحیاء الذی یعرض للمخلوقین تعالیٰ اللہ سبحانہ عنہ کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۴۸۴۔

قال الاستاذ ابو بکر بن فورک اعلم ان الاستحیاء من اللہ عز وجل بمعنی الترک وعلی ذلک تاویل المتاول قولہ تعالیٰ ان اللہ لا یستحیی ان یضرب مثلا وان معناہ انہ لا یترک واما الحیاء الذی ھو الانقباض بتغیر الاحوال وحدوث الحوادث فیمن یتغیر بہ لا یجوز علی اللہ عز ذکرہ کذا فی مشکل الحدیث ص۱۹۴

قولہ ثم یؤتی بجہنم تعرض کانہا سراب والسراب فی عرض جہنم فی صورۃ السراب ان الیہود والنصاری کانوا فی الدنیا فی تلبیس وتدلیس یلبسون الحق بالباطل فخلط علیہم الامر فی المحشر جزاءً وفاقا والسراب ھو الذی یتراءی للناس فی القاع المستوی وسط النہار فی الحر الشدید لامعا مثل الماء یحسبہ الظمآن ماءً حتی اذا جاءہ لم یجدہ شیئا

ذکر التردد

قد تقدم ذکر حدیث التردد وشرحہ فی کتاب الرقاق فلینظر ھنالک وانظر ص۴۹۰ من کتاب الاسماء والصفات للامام البیہقیؒ وحاصلہ ان التردد فی صفۃ اللہ عز وجل غیر جائز والبداء فی الامور علیہ غیر سائغ فہو علی سبیل التمثیل فان اللہ سبحانہ قد یمرض العبد وینزل بہ البلاء وتارۃ یشفیہ ویعافیہ وینزل بہ الرخاء فتوارد ھذہ الاحوال المختلفۃ یشبہ التردد۔

ذکر الساق[1]

قال تعالیٰ یوم یکشف عن ساق ویدعون الی السجود فلا یستطیعون خاشعۃ ابصارھم۔

---

[1] کتاب الاسماء والصفات ص۳۴۵ ودفع شبہۃ التشبیہ ص۱۴

قال اهل التفسير و التاويل فے قوله يوم يكشف عن ساق اى عن الامر الشديد وقد روى عن ابن عباس بهذا اللفظ و روى بمعناه فقد روى علے بن ابى طلحة عن ابن عباس فے قوله عز وجل يوم يكشف عن ساق قال هو الامر شديد المفظع من الهول يوم القيامة وعن عطية بن سعد عن ابن عباس فى قوله يوم يكشف عن ساق و يدعون الى السجود يقول حين يكشف الامر و تبدو الاعمال وكشفه دخول الآخرة وكشف الامر عنه قال ابو سليمان رحمه الله تعالے انما جاء ذكر الكشف عن الساق علے معنى الشدة فيحتمل والله اعلم ان يكون معنى الحديث انه يبرز من امر القيامة وشدتها ما ترتفع معه سواتر الامتحان فيميز عند ذلك اهل اليقين و الاخلاص فيوذن لهم فے السجود وينكشف الغطاء عن اهل النفاق فتعود ظهورهم طبقا لا يستطيعون السجود ويحتمل ان يكون المراد به التجلى لهم وكشف الحجب حتى اذا رآوه سجدوا له قال الشيخ وقد اخبرنا ابو الحسن بن عبدان انا احمد بن عبيد نا محمد بن غالب نا محمد بن الحسين الجعفى نا ابو ليد بن مسلم نا روح بن جناح عن مولى عمر بن عبد العزيز عن ابى بردة بن ابى موسى عن ابيه عن النبى صلے الله عليه وسلم فے قوله تعالے يوم يكشف عن ساق قال عن نور عظيم يخرون له سجدا تفرد به روح بن جناح وهو شامى يأتى باحاديث منكرة لا يتابع عليها والله اعلم كذا فے كتاب الاسماء والصفات صـ ٣٤٧ ـ

حديث ابى سعيد فى ذكر الساق

ففيه ـ قوله صلے الله عليه وسلم فيقول هل بينكم و بينه آية اى علامة تعرفونه بها فيقولون الساق يحتمل ان الله عرفهم علے السنة الرسل من الملائكة والانبياء ان الله جعل لهم علامة تجليه الساق فيكشف تعالى عن ساقه بالاضافة هذا لفظ سعيد بن ابى هلال عن زيد بن اسلم وهو لفظ منكر قال الاسماعيلى فے قوله عن ساقه (بالاضافة) نكرة ـ (اى هو منكر) ثم اخرجه الاسماعيلى من طريق حفص بن ميسرة عن زيد بن اسلم بلفظ يكشف عن ساق (منكرا بدون اضافة) قال الاسماعيلى هذه اصح لموافقتها لفظ القرآن فى الجملة لا يظن ان الله ذو اعضاء وجوارح لما فى ذلك من مشابهة المخلوقين تعالے الله عن ذلك ليس كمثله شىء ـ كذا فى فتح البارى صـ ٥٠٨/٨ج فى تفسير سورة ن والقلم من كتاب التفسير ـ

وقد جاء فے التنزيل العزيز يوم يكشف عن ساق بدون اضافة الساق الى الله تعالے اى ليس ے الآية ان يكشف عن ساقه بل قال يكشف عن ساق بلفظ مالم يسم فاعله ـ كذا فے اساس التقديس للرازى ـ قال الامام ابو بكر بن فورك لا يجوز ان يقال لله ساق او يكشف عن ساقه لان ما ورد فى القرآن والاخبار انما ورد مطلقا غير مضاف ولا مقيد وقد روى عن ابن عباس تاويل ذلك وان معناه يوم يكشف عن شدة وان ذلك كلام العرب لانهم يقولون قامت الحرب علے ساق اى علے شدة ـ كذا فى مشكل الحديث صـ ١٤٣ ـ

وقال ابو بكر بن العربى فے العواصم واما الساق فلم يرد مضافا اليه سبحانه لا فى حديث صحيح ولا سقيم و انما قال الله يوم يكشف عن ساق ما الساق واى ساق ومن ذو الساق ـ اهـ وقال ابن حزم

صح عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم عن یوم القیامۃ ان اللہ عز وجل یکشف عن ساق فیخرون سجدا
فہذا کما قال اللہ تعالے یوم یکشف عن ساق ویدعون الی السجود وانما ھو اخبار عن شدۃ الامر
وھول الموقف کما تقول العرب قد شمرت الحرب عن ساقہا قال جریر ؎

الا رب سامی الطرف من آل مازن ۔ اذا شمرت عن ساقہا الحرب شمرا ۔اھ

قال ابن الجوزی قال جمہور العلماء یکشف عن شدۃ (ذلک الیوم) قال ابن قتیبۃ واصل
ھذا ان الرجل اذا وقع فی امر عظیم یحتاج الے معاناۃ الجد فیہ شمر عن ساقہ فاستعیرت الساق
فی موضع الشدۃ وھذا قول الفراء وابی عبیدۃ وثعلب واللغویین کذا فی دفع شبہۃ التشبیہ ص۱۵
فالمعنی یکشف عن شدۃ ذلک الیوم وعن الامر المھول فیہ وھو مثل تضرب بہ العرب لشدۃ
الامر کما یقال قامت الحرب علے ساق وقیل المراد بہ النور العظیم ۔ (ت)
وقیل ساق الشیئ اصلہ الذی بہ قوامہ کساق الشجرۃ وساق الانسان ای یوم یکشف عن اصل
الامر فتظہر حقائق الامور واصلہا ۔ قال الامام القرطبی واما ماروی ان اللہ یکشف عن ساقہ فانہ
عز وجل یتعالی عن الاعضاء والتبعیض وان یکشف وان یتغطی ومعناہ ان یکشف عن العظیم من امرہ
وقیل یکشف عن نورہ عز وجل وروی ابو موسی الاشعری عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم فی قولہ
عن ساق قال یکشف عن نور عظیم یخرون لہ سجدا ۔ کذا فی تفسیر القرطبی ص۲۴۹/۱۸ ۔
وقد ذھب القاضی ابو یعلی الی ان الساق صفۃ ذاتیۃ وقال ۔ مثلہ یضع قدمہ فی النار وحکی
عن ابن مسعود قال یکشف عن ساقہ الیمنی فتضیئ من نور ساقہ الارض ۔
(قلت) وذکرہ الساق مع القدم تشبیہ محض وما ذکرہ عن ابن مسعود محال ولا یثبت اللہ تعالے
صفۃ بمثل ھذہ الخرافات ولا توصف ذاتہ بنور شعاعی تضیئی بہ الارض وقال ابن حامد یجب الایمان
بان للہ سبحانہ وتعالے ساقا صفۃ الذاتہ فمن جحد ذلک کفر قلت لو تکلم بہذا عامی جلف کان قبیحا فکیف
من ینسب الی العلم فان المتاولین اعذر منہم لانہم یردون الامر الی اللغۃ وھؤلاء اثبتوا ساقا للذات
وقد ما خنے بتحقق التجسیم والصورۃ ۔ کذا فی دفع شبہۃ التشبیہ لابن الجوزی ص۱۷ ۔
قولہ ھؤلاء عتقاء الرحمن ادخلہم الجنۃ بغیر عمل عملوہ ولا خیر قدموہ ای بمجرد الایمان دون
امر زائد علیہ من الاعمال والخیرات (ت)
(قسی)
قولہ انت آدم ابو الناس خلقک اللہ بیدہ زیادۃ فی الخصوصیۃ واللہ تعالے منزہ عن الجارحۃ
قولہ ولکن ائتوا نوحا اول نبی بعثہ اللہ الی الارض فان قلت یلزم منہ ان آدم لم یکن نبیا قلت لا اذ
لیس کذلک بل کان نبیا لکن لم یکن لہ اھل زمن یبعث الیہم (ت) ولہا اجوبۃ اخری قد تقدمت ۔

ذکر الدار والمکان

قولہ فاستاذن علے ربی فی دارہ قال الخطابی ھذا یوھم المکان واللہ منزہ عن ذلک وانما معناہ
فی دارہ التی اتخذہا اللہ تعالے لاولیاءہ (وددوس ھذا الاحمائلہ) وھی الجنۃ وھی دار السلام کقولہ عز وجل
لہم دار السلام عند ربہم واللہ یدعوا الی دار السلام واضیفت الیہ اضافۃ تشریف مثل بیت اللہ وحرم

الله كذا في الفتح صـ ۳۶۱ ج ۱۳ - وكتاب الاسماء والصفات صـ ۴۴۲ ۔
وقال الخطابي وورد في الحديث لفظة أخرى تفرد بها شريك لم يذكرها غيره وهي قوله وهو مكانه والمكان لا يضاف الى الله سبحانه انما هو مكان النبي صلى الله عليه وسلم ومقامه الاول الذي اقيم فيه - كذا في كتاب الاسماء والصفات صـ ۴۴۲ ۔
قوله فيؤذن لي عليه فاذا رأيته تعالى وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني وفي مسند احمد ان هذه السجدة مقدار جمعة من جمع الدنيا (ق س)
قوله فيأتوني فاشفع لهم في الاراحة من كرب الموقف فيشفع لي ويفصل بينهم وهذا هو المقام المحمود والشفاعة العامة الكبرى وبعد ذلك ذكر شفاعات خاصة لا تعلق لها بما لجأ الناس اليه فيها وهي الاراحة من الموقف والفصل بين العباد
قوله ثم اشفع فيحد لي حدا الى فيعين لي قوما في هذا الكلام اختصار لان هذه شفاعات خاصة بامته لا تعلق لها بما لجأ الناس اليه وهو الشفاعة للاراحة من الموقف والفصل بين العباد - والمراد من استاذن على ربي فيؤذن لي في الشفاعة فاشفع اولا للعامة ثم اشفع ثانيا وثالثا ورابعا لطوائف من امتي ولابد من الحمل على هذا المعنى ليلائم صدر الحديث وعجزه فان قوله صلى الله عليه وسلم بعد تلاوة قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا) هذا المقام المحمود الذي وعدكم نبيكم صلى الله عليه وسلم اشارة الى الشفاعة الاولى التي لم يصرح بها في الحديث لكن السياق وسائر الروايات تدل عليه (ق) قال شارح العقيدة الطحاوية والعجب كل العجب من ايراد الائمة لهذا الحديث من اكثر طرقه لا يذكرون امر الشفاعة الاولى في ان يأتي الرب سبحانه لفصل القضاء كما ورد في حديث الصور فانه المقصود في هذا المقام وانما يذكرون الشفاعة في عصاة الامة واخراجهم من النار وكان مقصود السلف في الاقتصار على هذا المقدار من الحديث هو الرد على الخوارج ومن تابعهم من المعتزلة الذين انكروا خروج احد من النار بعد دخولها فيذكرون هذا القدر من الحديث الذي فيه النص الصريح في الرد عليهم فيما ذهبوا اليه من البدعة المخالفة للاحاديث وقد جاء التصريح بذلك في حديث الصور ولولا خوف الاطالة لسقته بطوله لكن من مضمونه انهم يأتون آدم ثم نوحا ثم ابراهيم ثم موسى ثم عيسى ثم يأتون رسول الله صلى الله عليه وسلم فيذهب فيسجد تحت العرش في مكان يقال له الفحص فيقول الله ما شانك وهو اعلم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقول يارب وعدتني الشفاعة فشفعني في خلقك فاقض فيقول سبحانه انا آتيكم فاقضي بينهم قال فارجع فاقف مع الناس ثم ذكر انشقاق السموات وتنزل الملائكة في الغمام ثم يجيئ الرب سبحانه لفصل القضاء والكروبيون والملائكة المقربون يسبحونه بانواع التسبيح قال فيضع الله كرسيه حيث شاء من ارضه ثم يقول اني انصت لكم منذ خلقتكم الى يومكم هذا اسمع قولكم وارى اعمالكم فانصتوا الى فانما هي اعمالكم وصحفكم تقرأ عليكم فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلوم الا نفسه (الى ان قال) فاذا افضى اهل الجنة الى الجنة قالوا من يشفع لنا الى ربنا فندخل الجنة الحديث رواه الائمة ابن جرير في تفسيره والطبراني وابو يعلى والبيهقي - كذا في شرح العقيدة الطحاوية صـ ۱۹۵ ۔

والحاصل انه صلى الله عليه وسلم يشفع اولا لعامة الخلائق لاراحتهم من كرب الموقف - ثم يشفع ثانيا وثالثا ورابعا لطوائف من امته للرفع الدرجات - وتخفيف العذاب ولاهل الكبائر من امته في خروجهم من النار - وقد تواتر الاحاديث في الشفاعة بهذا النوع وقد خفي علم ذلك على الخوارج والمعتزلة فخالفوا في ذلك جهلا وعنادا واستمروا على بدعتهم وهذه الشفاعة تشاركه فيها الملائكة والنبيون والمؤمنون وهذه الشفاعة تتكرر منه صلى الله عليه وسلم اربع مرات انظر ص۲۱۷ شرح العقيدة الطحاوية

قوله وهذا المقام المحمود الذى وُعِدَهُ نبيكم صلى الله عليه وسلم اشارة الى الشفاعة الاولى الكبرى فمقام الشفاعة الكبرى هو المقام المحمود وقيل ان المراد به ان الله سبحانه يقعد نبيه معه على العرش - والله سبحانه وتعالى اعلم وهذا المعنى هو المختار عند المشبهة والمجسمة فقال اهل السنة الصحيحة فى البقعة والمجاورة لمن فيها لا يليق بالله سبحانه - انظر ص۱۲۲ من مشكل الحديث لابن فورك قال الكرمانى هذا هو اشارة الى الشفاعة الاولى التى لم يصرح بها فى الحديث لكن السياق وسائر الروايات يدل عليه مرارا (؟)

ذكر الحجاب

قوله ما منكم من احد الا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان ولا حجاب يحجبه المراد بنفى الحجاب نفى المانع من الرؤية كما فى قصة معاذ واتق دعوة المظلوم فانه ليس بينها وبين الله حجاب فليس المراد به الحجاب المحسوس بل المراد به المانع - واما قوله فى الحديث الآتى وما بين القوم وبين ان ينظروا الى ربهم الا رداء الكبرياء على وجهه فالغرض منه بيان قرب النظر وانه لا يحول بينهم وبين الرؤية الا حجاب العظمة والجلال وهيبة الكبرياء وانشد الطيبى فى هذا المعنى ؎

اشتاقه فاذا بدا ❊ اطرقت من اجلاله

لاخيفة بل هيبة ❊ وصيانة لجماله

واصد عنه تجلدا ❊ وارُوم طيف خياله

وكما قال القائل ؎

وكنا حسبنا ان ليلى تبرقعت ❊ وان حجابا دونها يمنع اللثما

فلاحت فلا والله ما ثم حاجب ❊ سوى ان طرفى كان عن حسنها اعمى

قال التوربشتى يريد ان العبد المؤمن اذا تبوأ مقعده من الجنة تبوأ والحجب مرتفعة والموانع التى تحجب عن النظر الى ربه مضمحلة الا ما يصدهم من هيبة الجلال وسبحات الجمال وابهة الكبرياء فلا يرفع ذلك منهم الا برأفته ورحمته تفضلا منه على عباده كذا فى الارشاد ص۴۰۳ ج۱۰۔

وهذا فى الابتداء ثم بعد ذلك يرفع الحجاب عنهم كما فى حديث صهيب عند مسلم وانه سبحانه يكشف لاهل الجنة الى اما لهم وفى حديث آخر فيكشف لهم الحجاب الحديث كذا فى الفتح ص۳۶۴ ج۱۳ وفتح الملهم ص۳۴۳ ج۱

قال الامام ابو بكر بن فورك رحمه الله اعلم ان كل ما ذكر فيه الحجاب من امثال هذا الخبر فانما يرجع معناه الى الخلق لانهم هم المحجوبون عنه بحجاب يخلقه فيهم ولا يجوز ان يكون الله عز وجل محتجبا ولا محجوبا - لاستحالة كونه جوهرا او جسما محدودا ولان ما يستره الحجاب اكبر منه (يعنى ان الحجاب يكون اكبر مما يستره) ويكون متناهيا

محاذيا جائزا عليه المماسة والمفارقة وما كان كذلك كانت علامات الحدث فيه قائمة وذلك ان الموحدين انما توصلوا الى العلم بحدث الاجسام من حيث وجدوها متناهية محدودة محلا للحوادث لكان تعاقبها عليها دليلا على حدثها ولن يجوز ان تقوم دلالة الحدث على القديم الذي لم يزل موجودا واذا كان هذا الاصل صحيحا بما كشفنا عنه وجب ان نحمل ذلك على النوع الذي بيّنّاه وقررناه ويشهد لذلك قوله عز وجل كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فجعل الكفار محجوبين عن رؤيته بما خلق فيهم من الحجاب والمنع منها ولم يصف نفسه بالاحتجاب ولا بانه هو المحجوب (وانما المراد ان الخلق محجوبون عنه) واعلم ان اصل معنى الاحتجاب والحجاب في اللغة هو المنع ولذلك يقال حاجب لمن يمنع عن الامير من دخل اليه ولذلك قيل للحاجبين الذين يمنعان عن العينين (ولحجبان) لاحاطتهما بهما واذا قلنا ان الكافر محجوب عن ربه فالمعنى انه ممنوع عن رؤيته والمنع من الرؤية معنى يضاد الرؤية اذا وجد امتنعت الرؤية لوجوده ويؤيد تاويلنا ما روي عن عطاء بن السائب عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن علي رضي انه مر بقصاب وهو يقول لا والذي احتجب بسبعة اطباق فقال له علي رضي الله عنه ويحك يا قصاب ان الله لا يحتجب عن خلقه وفي بعض هذه الاخبار ان عليا علاه بالدرة فقال يا لكع ان الله لا يحتجب عن خلقه بشيء ولكن حجب خلقه عنه فظهر ان معنى احتجاب الحق سبحانه عن الخلق انه يحجب الخلق بما يخلق فيهم من موانع المعرفة والرؤية لا انه يحتجب عنهم احتجاب استتار كالاستتار بالاجسام الحاوية لما يحيط بها ويكتنفها. والحجاب في الحقيقة ما يحجب ويمنع عن المعاينة والرؤية وانما يقال للاجسام الساترة انها حجاب من اجل ان المنع من الرؤية يحدث عندها فسمي باسم ما يحدث عنده كذا في مشكل الحديث لابن فورك رح من ص٦٥ الى ص٦٧ ـ

والحاصل ان الحجاب يرجع الى المحجوب من الخلق وان الخالق لا يصح ان يكون محجوبا ولا محتجبا كما لا يصح ان يكون محدودا ولا محدا واذا علمت ان الحجاب يرجع الى المحجوب من خلقه سلمت من الغلط وامنت دخول التشبيه عليك مما لا يجوز في صفة الله تعالى من اثباته محدودا محصورا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا كذا في مشكل الحديث لابن فورك ص١٠٣ وانظر منه ص١٨٢

حديث الرداء

قوله وما بين القوم وبين ان ينظروا الى ربهم الا رداء الكبرياء على وجهه كان النبي صلى الله صلى الله عليه وسلم يخاطب العرب بما تفهم ويخرج لهم الاشياء المعنوية الى الحس ليقرب تناولهم لها ومنه قوله تعالى جناح الذل فمخاطبة النبي صلى الله عليه وسلم لهم برداء الكبرياء على وجهه ونحو ذلك من هذا المعنى. فمن لم يفهم ذلك تاه في وادي الحيرة فمن اجرى الكلام على ظاهره افضى به الامر الى التجسيم ومن لم يتضح له وعلم ان الله تعالى منزه عما يقتضيه ظاهرها فهو اما ان يفوض الى الله واما ان يكذب نقلتها واما ان يؤولها مثل ان يقول استعار لعظيم سلطان الله وكبريائه وعظمته وهيبته وجلاله المانع ادراك البشر مع ضعفها لذلك رداء الكبرياء فاذا شاء تقوية ابصارهم وقلوبهم كشف عنهم حجاب هيبته وموانع عظمته وقال القرطبي في المفهم الرداء استعارة كنى بها عن العظمة كما في الحديث الآخر الكبرياء ردائي والعظمة ازاري وليس المراد الثياب المحسوسة لكن المناسبة ان الرداء والازار لما كانا متلازمين للمخاطب من العرب عبر عن العظمة والكبرياء بهما ومعنى حديث الباب ان مقتضى عزة الله واستغنائه ان لا يراه احد لكن رحمته

للمؤمنين اقتضت ان يريهم وجهه اكمالا للنعمة فاذا زال المانع فعل منهم خلاف مقتضى الكبرياء فكانه رفع عنهم حجابا كان يمنعهم ملخص من الفتح ص۳۶۳ ج۱۳۔

ومحصل المعنى بيان قرب النظر فانه تعالى يمن عليهم وبين نبيهم فيرونه وليس بينهم وبينه تعالى حجاب الا حجاب الكبرياء فهذا لا يمكن رفعه ولكن لا يكون مانعا من رؤيته تعالى وليس المراد به الثياب المحسوسة كما يزعمه المجسمة قوله في جنة عدن اى جنة اقامة وهي ظرف للقوم لا لله تعالى اذ لا تحويه الامكنة (ت)

قال الامام ابوبكر بن فورك رح ان ذلك يرجع الى الناظر لا الى المنظور اليه لان الكائن في المكان هو الرائى والمرئى لا يصح ان يكون في مكان لما تقدم كذا في مشكل الحديث ص۱۲۱

شرح حديث الكبرياء ردائى والعظمة ازارى

قال الكلاباذى الرداء عبارة عن الجمال والبهاء والازار عبارة عن الجلال والستر والحجاب فكانه قال لا تليق الكبرياء الا بى لان من دونى صفات الحدوث لازمة له وسمة العجز ظاهرة عليه والازار عبارة عن الامتناع عن الادراك والاحاطة به علما وكيفية لذاته وصفاته فكانه قال حجبت خلقى عن ادراك ذاتى وكيفية صفاتى بالجلال۔ فمن نازعنى واحدا منهما قذفته في النار لتشوفه الى ما لا يليق الا بالقادر القهار القوى الجبار الغنى العلى سبحانه ليس كمثله شئ وقال القاضى الكبرياء والكبر هو الترفع على الغير بان يرى لنفسه عليه شرفا والعظمة كون الشئ في نفسه كاملا شريفا مستغنيا فالاول ارفع من الثانى اذ هو غاية العظمة فلذا مثله بالرداء كذا في فيض القدير للمناوى ص۴۸۴ ج۴ وراجع الاتحاف شرح الاحياء ص۳۳۷ ج۸۔

ومن هذا الباب قوله تعالى جناح الذل فهو من باب الاستعارة فكذلك رداء الكبرياء على وجهه تعالى استعارة لعظمته وجلاله المانع ادراك ابصار البشر فمن اجرى الكلام على ظاهره اقتضى الامر به الى التجسيم والتشبيه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا۔

قال الامام فخر الدين الرازى جعل الكبرياء قائما مقام الرداء والعظمة قائمة مقام الازار ومعلوم ان الرداء ارفع درجة من الازار فوجب ان يكون صفة الكبرياء ارفع حالا من صفة العظمة ثم قال يشبه ان يكون متكبرا في ذاته سواء استكبره غيره اولا وسواء عرف هذه الصفة احد اولا واما العظمة فهى عبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره واذا كان كذلك كانت الصفة الاولى ذاتية والثانية اضافية والذاتى اعلى من الاضافى۔ انتهى كلامه قال العلامة القارى ولذا اخص التكبير بكونه تحريمة للصلاة في القيام لله تعالى والتعظيم بالركوع المندوب فيه سبحان ربى العظيم والمعنى انهما اى الكبرياء الذاتى والعظمة الصفاتى مختصان بى اختصاصا ظاهرا كنسبة الثوبين اليكم حيث لا يمكن المنازعة في واحد منهما لاحد عليكم فاذا عرفتم ذلك فمن نازعنى واحدا منهما اى من الوصفين المذكورين بان تكبر باعتبار ذاته او تعظم من حيثية صفاته ولو ادنى نوع من المشاركة معنى في نعوت ذاتى وصفاتى ادخلته النار فانه جزاء الكافرين وبئس مثوى المتكبرين وفي رواية قذفته اى رميته من غير مبالاة به في النار رواه مسلم وكذا احمد وابوداؤد وابن ماجه وغيرهم كذا في المرقاة شرح المشكاة ص۱۵۷ ج۴ من باب الغضب والكبر۔

قال الامام ابوبكر بن فورك رح اعلم ان معنى قوله الكبرياء ردائى والعظمة ازارى ان ذلك صفة من

صفاتي وانا المختص به دون غيري فمن نازعني في ذلك بان تكبر وتعظم على الناس ادخلته النار وهذا كما تقول العرب ان فلانا شعاره ودثاره الزهد والورع اي صفته ونعته وليس يريدا بذلك نفس الشعار ولا عين الدثار ويقولون رداء فلان وازاره الفسوق والمروق عن الطاعة اي نعته وصفته كذا في مشكل الحديث ص۱۱۴

قال ابو سليمان الخطابي ان الكبرياء والعظمة صفتان لله تعالى اختص بهما لا يشركه فيهما احد ولا ينبغي لمخلوق ان يتعاطاهما لان صفة المخلوق التواضع والتذلل وضرب الازار والرداء مثلا يقول والله تعالى اعلم كما لا يشرك الانسان في رداءه وازاره احد كذلك لا يشركه في الكبرياء والعظمة مخلوق كذا في دفع شبهة التشبيه ص۶۳ - قال البيهقي قوله الكبرياء ردائي يريد صفتي يقال فلان شعاره الزهد ورداءه الورع اي نعته وصفته كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۲۴۳ وايضا قال البيهقي في مقام آخر - انما اراد بهذا انهما صفتان له يقال اتزر فلان بالصلاح وارتدى بالورع على معنى انه اتصف بهما والله اعلم كذا في كتاب الاسماء ۱۳۳

وقال الشيخ عبد الحق المحدث الدهلوي قدس الله سره - ما حاصله ان معنى الحديث ان هاتين الصفتين (الكبرياء والعظمة) من خواص ذات الحق سبحانه لا مجال لاحد في الشركة فيهما ولا يجوز لاحد ان يتصف بهما ولو بطريق المجاز كما ان الجود والكرم من صفات الحق سبحانه ولكن للخلق منهما نصيب فيجوز الاتصاف بهما بطريق المجاز ولكن الكبرياء والعظمة صفتان مختصتان لله تعالى لا يجوز لاحد من الخلق الاتصاف بهما ولو مجازا وليستا كسائر الصفات التي قد يتصف بها غيره مجازا كالرحمة والكرم مثلا فلا ينبغي لاحد ان ينازع الباري تعالى في هاتين الصفتين (اي الكبرياء والعظمة) اذ كما لا يشارك الرجل في رداءه وازاره كذلك لا يشارك الحق جل مجده في الكبرياء والعظمة فانه الملك الحق والغني المطلق وما سواه فقير مطلق هالك في ذاته وصفاته وعلى صدد الفناء والزوال كما قال تعالى كل شئ هالك الا وجهه فكل مخلوق تعظم واستعلى على الناس فقد نازع الرب الاكرم في حقه المخصوص به واستوجب اعظم النقم اعاذنا الله تعالى من ذلك آمين يارب العالمين - كذا في اشعة اللمعات مترجما من الفارسية بالعربية

وايضا قال الامام ابو بكر بن فورك رح معنى قوله صلى الله عليه وسلم الكبرياء ردائي والعظمة ازاري اي ان ذلك صفة من صفاتي وانا المختص به دون غيري فمن نازعني في ذلك بان تكبر وتعظم على الناس ادخلته النار وهذا كما تقول العرب ان فلانا شعاره ودثاره الزهد والورع اي صفته ونعته ليس يريدا بذلك نفس الشعار ولا عين الدثار كما قال كثير ؎

غمر الرداء اذا تبسم ضاحكا ؛ غلقت لضحكته رقاب المال

وقال قائل ؎ وهذا ردائي عنده يستعيره ؛ ليسلبني نفسي امال بن حنظل

يعني يا مالك بن حنظلة - كذا في مشكل الحديث ص۱۱۵ -

معنى اسمه المتكبّر

ومن اسماءه سبحانه وتعالى المتكبر قال الله عز وجل العزيز الجبار المتكبر قال الخطابي المتكبر هو المتعالي عن صفات الخلق ويقال هو الذي يتكبر على عتاة خلقه اذا نازعوه العظمة فيقصمهم والتاء في

المتکبر تاء التفرد والتخصص بالکبر لا تاء التعاطی والتکلف والکبر لا یلیق باحد من المخلوقین وانما سمة العبید الخشوع والتذلل کذا فی کتاب الاسماء والصفات صـ۶۲

باب ماجاء فی قول اللہ تعالٰی ان رحمة اللہ قریب من المحسنین

لعل المقصود منہ اثبات الرحمة الفعلیة لان التفاوت باعتبار القرب والبعد انما یکون فی الصفة الفعلیة لا فی الصفة الذاتیة فان الرحمة تنقسم الی صفة ذات والی صفة فعل فان ارید بالرحمة ارادة اثابة الطائعین ودفع الضر عنہم فہی صفة ذات وان ارید بہا الانعام والاثابة والتفضل علی اہل الطاعة فہی صفة فعل۔ ومن اسماء اللہ تعالٰی القریب کما قال تعالٰی انہ سمیع قریب قال الخطابی معناہ انہ قریب بعلمہ من خلقہ قریب ممن یدعوہ بالاجابة کقولہ تعالٰی واذا سألک عبادی عنی فانی قریب اجیب دعوة الداع اذا دعان۔ کذا فی کتاب الاسماء والصفات للبیہقی صـ۴ والاظہر ان یقال ان المراد بہذا الباب اثبات الرحمة الخاصة بعبادہ المحسنین وقال تعالٰی للذین احسنوا الحسنی وزیادة وقد جاء تفسیر الزیادة بالرؤیة فلما ذکر المصنف فی الباب السابق رؤیة الحق سبحانہ فی الجنة ذکر فی ہذا الباب ان ہذہ النعمة الخاصة ینالہا فی الآخرة اہل الرحمة الخاصة وہم المحسنون الذین عبدوا اللہ کانہم رأوہ فہذہ الرحمة قریب من ہؤلاء المحسنین رزقنا اللہ الحسنی وزیادة آمین یارب العالمین۔

قولہ وانہ ینشئ للنار خلقا ہذا وہم من الراوی لان المعروف من الاحادیث ان اللہ ینشئ للجنة خلقا واما النار فیضع فیہا قدمہ ولا اعلم فی شیٔ من الاحادیث انہ ینشئ للنار خلقا ہذا کذا فی فتح الباری صـ ۳۶۷/۱۳ وعمدة القاری صـ ۵۷/۱۱

قولہ حتی یضع الرب سبحانہ فیہا قدمہ اعلم ان وضع القدم عبارة عن زجرہا وتسکینہا کما یقال جعلتہ تحت رجلی ووضعتہ تحت قدمی۔ (ت)

باب قول اللہ تعالٰی ان اللہ یمسک السموات والارض ان تزولا

ای فی بیان ان اللہ عز وجل ہو الحافظ لوجود السماء والارض عن الزوال وان امساکہما فی مقامہما بارادتہ ومشیتہ۔ وخاتمة ہذہ الآیة انہ کان حلیما غفورا فلا یبعد ان یکون ہذا الباب اشارة الی اثبات صفة الحلم وصفة الصبر واشارة الی صفة الرحمة والستر والمغفرة فان المحافظة عن الزوال رحمة واحسان بالعباد ولذا ختم الآیة بقولہ انہ کان حلیما غفورا ولا یبعد ان یکون اشارة الی اثبات صفة القیومیة فانہ سبحانہ ہو قیام السموات والارض وممسکہا عن الزوال والانحلال۔

قولہ ان اللہ یضع السماء علی اصبع سبق الکلام علیہ فی باب قولہ تعالٰی لما خلقت بیدی وحاصلہ ان ذکر الاصبع مثل للمبالغة والاحتقار فالمقصود بیان احتقار التصرف فی ہذہ الاجرام العظیمة بالنسبة الی قدرتہ تعالٰی۔

ذکر حدیث الصبر

ومما یناسب المقام ذکر حدیث الصبر وہو قولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا احد اصبر علی اذی یسمعہ من اللہ

يشرك به ويجعل له ولدا ثم هو يعافيهم ويرزقهم رواه مسلم فالصبر في الحديث يرجع الى ارادته تاخير عقوبتهم - (فهو من صفات الذات وهو عند بعضهم يرجع الى تاخيره عقوبتهم وامهاله اياهم (فهو من صفات الفعل) كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۵۵

قال الحليمي - الصبور معناه الذى لا يعاجل بالعقوبة وهذه صفة ربنا لانه يملى ويمهل وينظر ولا يعجل كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۵۵ -

وقال الحليمي في معنى الحليم انه الذى لا يحبس انعامه وافضاله عن عباده لاجل ذنوبهم ولكنه يرزق العاصى والمطيع ويبقيه وهو منهمك في معاصيه كما يبقى البر التقى وقد يقيه الآفات والبلايا وهو غافل لا يذكره كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۵۲ -

حديث الرفق والحلم

ويقرب منه ما روى على بن ابى طالب رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال ان الله رفيق يحب الرفق ويعطى على الرفق ما لا يعطى على العنف - قال الاستاذ ابو بكر بن فورك - معناه ان الله تعالى ليس بعجول وانما يعجل من يخاف الفوت فاما من كانت الاشياء فى ملكه وقبضته فليس يعجل كذا فى مشكل الحديث ص۱۲۱

باب ما جاء فى تخليق السموات والارضين وغيرها من الخلائق

وهو اى التخليق فعل الرب تبارك وتعالى وامره اى قوله كن - وقد جاء الامر بمعنى الصفة والشان ايضا فالرب سبحانه وتعالى بصفاته كالقدرة وفعله كالخلق وامره وفى نسخة وكلامه وهو الخالق هو المكوِّن بتشديد الواو المكسورة غير مخلوق هذا خبر الرب وقوله وهو الخالق المكوّن اعتراض وما كان اى وما نشاء وحدث وظهر بفعله وامره وتخليقه وتكوينه فهو كله مفعول بفعل الله تعالى مخلوق بخلقه مكوّن بتكوينه المقصود بهذا الباب بيان صفة التكوين اى مبدأ الاخراج من العدم الى الوجود وانها صفة قديمة وانه ليس عين المكوّن قال الحافظ العسقلانى سياق المصنف يقتضى التفرقة بين الفعل وما ينشأ عن الفعل فالاول من صفة الفاعل والبارئ غير مخلوق فصفاته غير مخلوقة واما مفعوله وهو ما ينشأ عن فعله فهو مخلوق ومن ثم عقبه بقوله وما كان بفعله وامره وتخليقه وتكوينه فهو مفعول مخلوق مكوَّن بفتح الواو ومسئلة التكوين مشهورة بين المتكلمين واختلفوا فى صفة التكوين هل هى صفة فعل قديمة او حادثة فقال جمع من السلف ومنهم ابو حنيفة هى قديمة وقال آخرون ومنهم الاشعرى هى حادثة لئلا يلزم ان يكون المخلوق قديما واجاب الاول بانه يوجد فى الازل صفة الخلق ولا مخلوق وتصرف البخارى فى هذا الموضع يقتضى موافقة القول الاول والصائر اليه يسلم من الوقوع فى مسئلة حوادث لا اول لها وبالله التوفيق كذا فى الفتح ص۳۶۹ ج ۱۳ -

وبعبارة اخرى

غرض البخارى بهذا الباب بيان صفة التكوين وبيان ان الصفات كلها قديمة سواء كانت صفات

ذاتية اوصفات فعلية وهذا مذهب ابي حنيفة والماتريدية وذهبت الاشاعرة الى ان الصفات الفعلية حادثة والصفات الذاتية قديمة وظاهر صنيع البخاري ان التكوين وسائر صفات الفعل قديمة عنده على طبق ما ذهب اليه الامام ابو حنيفة رضي الله عنه وقيل غرض البخاري بهذا الباب بيان ان جميع السموات والارض وما بينهما كله مخلوق حادث بتكوينه وتخليقه لا باقتضاء الطبيعة والمادة كما ذهب اليه اهل الطبائع وكذا النور والظلمة ايضا مخلوق لله عز وجل والله هو الخالق المدبر ومن قال ان الطبائع خالقة او الكواكب والانوار مدبرة في العالم ومؤثرة فقد ضل ضلالا بعيدا -

وقال ابن الهمام والمراد بصفات الافعال صفات تدل على تاثير وعليها يدل قوله تعالى - الخالق البارئ المصور - ونحو الرزاق والمحيي والمميت وتلك الصفات اسماء غير اسم القدرة باعتبار اسماء آثارها وكلها يجمعها اسم التكوين اي انها كلها مندرجة تحت التكوين - والتكوين يصدق على كل منها فان كان ذلك الاثر مخلوقا فالاسم الدال على تلك الصفة هو اسم الخالق وان كان الاثر رزقا فالاسم الرازق والرزاق وان كان حياة او موتا فهو المحيي او المميت ويرجع الكل الى صفة واحدة وهي التكوين فان التخليق والترزيق والاحياء والاماتة كلها يجمعها اسم التكوين - والصفات الراجعة الى صفة التكوين صفات قديمة عندنا اسے منصور الماتريدي واصحابه - كذا في المسامرة ص٥٩ -

فائدة

واول من اشار الى قدم الصفات الفعلية وقدم صفة التكوين هو الامام الطحاوي في عقيدته حيث قال انه تعالى كان خالقا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق اھ - وكذا كان سميعا بصيرا قبل وجود المسموعات والمبصرات -

وقال شيخنا السيد الانور الكشميري قدس الله سره - المقصود من هذا الباب الاشارة الى امرين -

(الاول) الاشارة الى اثبات صفة التكوين على طبق ما يقوله الماتريدية فان التكوين عندهم صفة بحيالها سوى صفة القدرة وسوى صفة الارادة وانها صفة قديمة وهي المسماة عندهم بصفة التكوين واما الاشاعرة فقد ذهبوا الى ان التكوين من الصفات الاضافية ليست بصفة مستقلة وقالوا ان تعلق القدرة والارادة كاف لايجاد العالم فاستغنوا بذلك عن التكوين وقالوا ان التكوين صفة حادثة - والحق ان التكوين صفة قديمة لله تعالى وهي صفة حقيقية مستقلة سوى صفة القدرة والارادة فان القدرة بمعنى صحة الفعل والترك تتعلق بالجانبين للممكن اي بجانب الوجود وجانب العدم معا - والارادة تخصيص احد جانبي القدرة من الفعل والترك فالارادة ايضا تتعلق بالجانبين لكن بدلا لا معا بخلاف القدرة فانها تتعلق بالجانبين - العدم والوجود معا فمرتبة القدرة مقدمة على مرتبة الارادة واما التكوين فهي صفة حقيقية من شانها الايجاد اي اعطاء الوجود خاصة فمرتبة التكوين بعد القدرة والارادة فان القدرة مصححة للفعل والترك والارادة مخصصة ومرجحة لاحد الجانبين - والتكوين معيّنة لجانب الوجود - مُوجِدَةٌ مُخرِجَةٌ للممكن من هوة العدم الى منصة الوجود والشهود وعليه يدل ظاهر قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فلفظ الشئ في الآية ينبئ عن المشية والقدرة

والارادة مذكورة صراحة في الآية ثم بعد هذا كله يتعلق التكوين بالشئ فيكون ذلك الشئ بلا دون آلة وجارحة ولا علاج ولا مزاولة فثبت ان التكوين صفة مستقلة وارجاعها الى صفة القدرة والارادة بعيد عن سياق الآية نعم الاثر المرتب على صفة التكوين والقدرة حادث لانه مفعول لله تعالى ومخلوق له۔

والامر الثاني

الذي اشار اليه البخاري بهذا الباب وهو انه ترجم ترجمة طويلة متضمنة لامور كثيرة لتكون تمهيدا لما بعدها من التراجم كما فعل في كتاب الايمان فقد ترجم اولا ترجمة مبسوطة ثم عقب بها تراجم تكون كالفصول من الترجمة السابقة الاولى فهذه الترجمة متضمنة لبيان تكوينه وفعله وقوله وامره وكلامه وتمهيد لتحقيق ان القرآن المقرؤ كلام الله عز وجل غير مخلوق وان قراءته وتلاوته وكتابته وتلفظه فعل العبد حادث ومخلوق ليظهر الفرق بين كلام الله تعالى وبين فعل العبد وكان محمد بن يحيى الذهلي يُبَدِّعُ من كان يقول لفظي بالقرآن مخلوق فبالغ البخاري في الرد عليه للتمييز بين صفة الرب سبحانه وفعل العبد واشار اليه في الترجمة بقوله ان الرب بصفاته وفعله وامره وكلامه هو الخالق غير مخلوق وما كان بفعله وامره وتخليقه فهو مفعول ومخلوق ومُكَوَّنٌ - وبالجملة غرض البخاري بهذه الترجمة التفرقة بين الفعل وما ينشأ من الفعل فالفعل من صفات الفاعل فالباري تعالى وفعله كلاهما قديمان واما ما ينشأ من فعله فهو مخلوق ولذا عقّبه بقوله وما كان بفعله وامره الخ۔ فهو مفعول ومخلوق ومكوّن والعبد بذاته وصفاته وافعاله حادث ومخلوق فتلاوة العبد ترد على كلام الله سبحانه فالوارد حادث ومخلوق والمورد قديم غير مخلوق۔ وقال الامام ابوحنيفة رح في الفقه الاكبر۔ القرآن في المصاحف مكتوب وفي القلوب محفوظ وعلى الالسن مقرؤ وعلى النبي صلى الله عليه وسلم منزل ولفظنا بالقرآن مخلوق والقرآن غير مخلوق كذا في شرح العقيدة الطحاوية صفحہ

فائدة جليلة

اعلم ان التكوين هو الايجاد في الوقت المراد اي الاخراج من العدم الى الوجود والانشاء هو التكوين المخصوص بايجاد شئ وترتيبه وعليه قوله تعالى وهو الذي انشأكم۔

(والابداع) التكوين المخصوص بايجاد شئ بغير آلة ولا مادة ولا زمان ولا مكان كما في المفردات وعليه قوله تعالى بديع السموات والارض اي مبدعهما۔

(والصنع) التكوين المخصوص بايجاد الشئ على الاجادة والاتقان وعليه قوله تعالى صنع الله الذي اتقن كل شئ كذا في اشارات المرام من عبارات الامام ص۲۱۳ ـ

قال الشيخ محمد الخضر الشنقيطي رح قال الحافظ في الفتح وتصرف البخاري في هذا الموضع يقتضي موافقة القول الاول (اي ان صفة الفعل قديمة) والصائر اليه يسلم من الوقوع في مسئلة حوادث لا اول لها اھ (قلت) ما اجيب به عن الايراد على الاشاعرة ليس بمقنع والجواب الحق هو ان اسماء الله تعالى معانيها قديمة موصوف بها جل جلاله في الازل لكن الاسماء المتعلقة بالايجاد كالخالق والرزاق والمحيي

والمميت لہا تعلقات منہا ما هو قديم ومنہا ما هو حادث كما هو في كتب الاصول فالقديم هو التعلق المعنوي ويرادفه الصلاحي والحادث التعلق التنجيزي ويرادفه الالزامي والتعلق الاعلامي وهو ما كان الامر فيه للمكلف بالفعل قبل دخول وقته على وجه الاعلام وهو حادث ايضا فاذا علمت هذا علمت ان تعلق الخالق والرازق بالرزق والخلق تعلق معنوي فهو متصف بالخالقية والرازقية اتصافا ازليا وعند ارادة الايجاد بالفعل تكون الخالقية والرازقية تنجيزية فلا اعتراض على الاشعري في كون صفة الفعل حادثة مع اتصافه بالخالقية ازلا اتصافا صلاحيا. والله اعلم. كذا في استحالة المعية بالذات ص۲۹۹

باب قوله تعالیٰ ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين

لما ثبت البخاري في الباب السابق ان السموات والارض وما بينهما كله مخلوق لله عز وجل، اثبت في هذا الباب ان الكوائن كلها مقدرة ومكتوبة عند الله تعالیٰ وهذا الباب تمهيدا لصفة الكلام ولذا عقبه بباب قول الله انما امرنا لشئ. الخ. فلعل المقصود بهذا الباب اثبات صفة القضاء والتقدير للحق سبحانه وان قضاءه وقدره غالب على كل شئ فان المراد بالكلمة في الآية القضاء المتقدم منه قبل ان يخلق خلقه في ام الكتاب الذي جرى به القلم بعلو المرسلين وغلبتهم على اعدائهم في ملاحم القتال في الدنيا ولا يبعد ان يكون مراد البخاري بهذا الباب ان كلمة الله وكلامه سابق على الخلق فدل على ان كلامه غير مخلوق. وان الامر غير الخلق ولا يبعد ان يقال ان غرض البخاري بهذه الترجمة وامثالها بيان الفرق بين الخلق والامر ونظير هذه الآية قوله ولولا كتاب من الله سبق والسبق على الاطلاق يقتضي سبق كل شئ سواه والنص في ذلك قوله تعالیٰ الا له الخلق والامر ففرق بين الخلق والامر بالواو والتي هي حرف الفصل بين الشيئين المتغايرين كما سيأتي في الباب الآتي قوله تعالیٰ ويسئلونك عن الروح اي عن الروح الذي هو سبب الحياة ماهو وما حقيقته قوله قل الروح من امر ربي اي مما استأثر بعلمه وعجزت الاوائل عن ادراك ماهيته بعد نفاد الاعمار الطويلة واشار بها بهما امر الروح الى تعجيز العقل عن ادراك مخلوق مجاور له ليدل على انه عن ادراك خالقه اعجز وما اوتيتم من العلم الا قليلا فاجعلوا حكم الروح من الكثير الذي لم توتوه فلا تسألوا عنه فانه من الاسرار. وقد سبق الكلام على هذه الآية في كتاب العلم فتذكره قوله تكفل الله اي التزم واوجب على نفسه مثل التزام الكفيل

باب قول الله تعالیٰ انما امرنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون

غرض البخاري بهذا الباب الرد على المعتزلة في قولهم ان امر الله الذي هو كلامه مخلوق فبين ان الامر هو قوله لشئ كن فيكون يامره له وان امره وقوله بمعنى واحد وانه يقول له كن حقيقة. وان الامر غير الخلق بدليل عطفه عليه بالواو في قوله الا له الخلق والامر. ف ع.

ولا يبعد ان يكون الغرض بوضع هذه الترجمة الاشارة الى مبدأ الخلق فانه لما ذكر في الباب السابق صفة التخليق والتكوين. ذكر في هذا الباب مبدأ التخليق والتكوين وهو قوله تعالیٰ لما يريد خلقه وايجاده. كن. فيكون هذا. نقول كن هو مبدأ الايجاد والتخليق وايضا شار بهذه الترجمة الى

دليل قدم كلامه وهو انه لو كان كلامه تعالى مخلوقا لاحتاج في خلقه الى قول يقول به كن واحتاج القول الى قول ثالث والثالث الى رابع الى ما لا نهاية له وهذا محال باطل فثبت ان القول الذي تكون به الاشياء غير مخلوق وهو كلامه القديم فاشار بهذه الترجمة الى دليل قدم كلامه تعالى انظر ص۱۰۲ من كتاب الانصاف للباقلانيؒ

قال الامام البيهقي القرآن كلام الله عز وجل وكلام الله صفة من صفات ذاته جل شانه انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فلو كان القرآن مخلوقا لكان الله سبحانه قائلا له كن والقرآن قوله ويستحيل ان يكون قوله مقولا له لان هذا يوجب قولا ثانيا والقول في القول الثاني وفي تعلقه بقول ثالث كالاول وهذا يفضي الى ما لا نهاية له وهو فاسد واذا فسد ذلك فسد ان يكون القرآن مخلوقا ووجب ان يكون القول امرا ازليا متعلقا بالمكون فيما لا يزال كما ان الامر متعلق بصلاة غد وغدا غير موجود ومتعلق بمن يخلق من المكلفين الى يوم القيامة كذلك قوله في التكوين وهذا كما ان علم الله ازلي متعلق بالمعلومات عند حدوثها وسمعه ازلي متعلق بادراك المسموعات عند ظهورها وبصره ازلي متعلق بادراك المرئيات عند وجودها من غير حدوث معنى تعالى ان يكون محلا وان يكون شيء من صفات ذاته محدثا وقال تعالى الا له الخلق والامر ففرق بين خلقه وامره بالواو الذي هو حرف الفصل بين الشيئين المتغايرين فدل ان قوله غير خلقه وقال تعالى ولله الامر من قبل ومن بعد وهذا يوجب ان الامر غير مخلوق كذا في كتاب الاعتقاد ص۳۲ ۔

فائدة جليلة

اعلم ان اجلة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من البدريين والمهاجرين والانصار مثل جابر بن عبد الله وابي سعيد الخدري وعبد الله بن عمرو وعبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم واجلة التابعين يقولون القرآن كلام الله وعلمه ووحيه ولم يقع في الصدر الاول ولا الثاني من يزعم ان القرآن مخلوق حتى يحتاج الى انكاره فلا يثبت عنهم شيء بهذا اللفظ (اي القرآن كلام الله وليس كلام الله بمخلوق) ولكن قد ثبت عنهم اضافة القرآن الى الله تعالى وتمجيده بانه كلام الله تعالى كما روينا عن ابي بكر وعائشة وخباب بن الارت وابن مسعود والنجاشي وغيرهم والله اعلم ۔ كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۲۴۲

باب قول الله قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر الآية

المقصود من هذا الباب اثبات ان كلام الله قديم غير مخلوق لانه موصوف بعدم النفاد اي بعدم الفناء وعدم الانتهاء فلو كانت كلماته مخلوقة لنفدت كما تنفد البحار والاشجار وجميع المحدثات ولكان لها غاية ونهاية ولا نهاية لكلمات الله لان المخلوق لا بد ان يكون محدودا محاطا معلوم المقدار والحد كما قال تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر ۔ وكلمات الله تعالى ليس لها قدر مخصوص وحد معلوم بل هي غير متناهية لا تنتهي الى قدر وحصر وقد نفى الله عنها النفاد كما نفى عن ذاته الهلاك فدل على انها غير مخلوقة وقوله تعالى الا له الخلق والامر يدل على ان الامر غير الخلق حيث فصل بينهما بحرف العطف فاراد بالامر كلاما يخلق به الخلق اوارادة يقضي بها بينهم ويدبر امرهم والله اعلم انظر ص۱۸۳ وص۲۲۸ من كتاب الاسماء والصفات ۔

وترجم البخاری بثلاث آیات والکلام علیہا مذکور فی کتب التفسیر واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم

باب فی المشیئۃ والارادۃ

غرض البخاری بہذا الباب امران۔ (الاول) اثبات صفۃ المشیئۃ والارادۃ للہ تعالیٰ وانہما بمعنی واحد لافرق بینہما کما قال الامام البیہقی کلتاہما ای الارادۃ والمشیئۃ عبارتان عن معنی واحد ثم اخرج البیہقی بسندہ عن الربیع بن سلیمان قال الشافعی المشیئۃ ارادۃ اللہ وقد اعلم اللہ خلقہ ان المشیئۃ لہ دونہم فقال وماتشاؤن الا ان یشاء اللہ فلیست للخلق مشیئۃ الا ان یشاء اللہ۔ آھ

(والامر الثانی) ان افعال العباد کلہا بمشیئۃ اللہ تعالیٰ وارادتہ وان مشیئتہ تعالیٰ محیطۃ بجمیع الکائنات لایخرج شیٔ عن حیطۃ ارادتہ ومشیٔتہ وان العباد لایفعلون فعلا ولا یریدون شیئا ولا یشاؤن امرا من الطاعات والمعاصی الا بارادۃ اللہ تعالیٰ ومشیئتہ وخلاف المعتزلۃ فیہ شہیر وقد ضل من زعم ان اللہ شاء الایمان من الکافر والکافر شاء الکفر فغلبت مشیئۃ الکافر مشیئۃ اللہ تعالیٰ تعالیٰ اللہ عما یقول الظالمون علوا کبیرا ثم ان الامام البخاری ترجم باربع آیات والکلام علیہا مذکور فی کتب التفسیر وذکر فی ہذا الباب سبعۃ عشر حدیثا فیہا کلہا ذکر المشیئۃ وقصد بذلک الرد علی اہل الاعتزال۔

والدلیل لاہل السنۃ والجماعۃ۔ النصوص۔ قال تعالیٰ وماتشاؤن الا ان یشاء اللہ۔ فاخبر تعالیٰ ان العبد لایشاء شیئا الا ویشاء اللہ تعالیٰ فاذا شاء خیرا او شرا فاللہ تعالیٰ یکون شائیا لذلک فللعباد مشیئۃ ولکن مشیئۃ العباد تحت مشیئۃ اللہ تعالیٰ لافوقہا ولامعہا وہذہ الآیۃ من ادل الدلائل علی بطلان قول المعتزلۃ ان ما کان خیرا فبمشیئۃ اللہ تعالیٰ وارادتہ وقضاءہ ورضاہ ومحبتہ واما المعاصی والشر فلیس بمشیئۃ اللہ تعالیٰ ولا رضاہ ولا محبتہ ولیس لہم تاویل صحیح لہذہ الآیۃ فیجب الانقیاد وترک ما اعتقدوا۔ وقال تعالیٰ فمن یرد اللہ ان یہدیہ یشرح صدرہ للاسلام ومن یرد ان یضلہ یجعل صدرہ ضیقا حرجا۔ فاخبر انہ تعالیٰ یرید الاضلال۔ وقال اللہ سبحانہ یرید اللہ ان لا یجعل لہم حظا فی الآخرۃ ولہم عذاب عظیم وارادۃ اللہ تعالیٰ علی ان لایجعل لہم حظا فی الآخرۃ بتبقیتہم علی الکفر فانہ انما لایکون للکافر حظ فی الآخرۃ اذا ابقاہ اللہ تعالیٰ علی الکفر والضلال (وقال تعالیٰ وماکانوا لیؤمنوا الا ان یشاء اللہ) وکذلک الاجماع دال علیہ فان الامۃ قد اجمعت علی اطلاق قولہم ما شاء اللہ کان ومالم یشا لم یکن من غیر نکیر ولامانع واجماع الامۃ دلیل علی ان ما یحدث من الاشیاء یحدث بمشیئۃ اللہ تعالیٰ فالمعاصی والقبائح تحدث بمشیئۃ اللہ تعالیٰ واللہ لم یشا کفر ابلیس عندہم فینبغی ان لا یحدث وکذا کفر کل کافر وکذا شاء عندہم ایمان ابلیس ومع ذلک لم یثبت وہذا خلاف اجماع الامۃ فدل ان اللہ شاء کفر ابلیس وکفر کل کافر وما شاء من ایمانہم۔ ہذا الکلہ ملخص من کتاب اصول الدین ص ۳۵

لصدر

الاسلام

البزدوی۔

فائدة فی بیان الفرق بین الارادة والمشیئة والتکوین

عامة المتکلمین والمحدثین علی ان المشیئة والارادة عبارتان عن معنی واحد وکان شیخنا السید الانور رحمة الله علیه یمیل الی الفرق بینهما ومحصّل ما فهمت من کلامه ان القدرة تتعلق بالجانبین (ای جانب الوجود وجانب العدم) سواءً ومعًا والارادة هی ترجیح احد المقدورین علی الآخر فالارادة ایضا تتعلق بالجانبین لکن لا معًا بل علی سبیل البدلیة فتارةً بجانب الوجود وتارةً بجانب العدم واما صفة التکوین فهی انما تتعلق بجانب الوجود فقط ولا تتعلق بجانب العدم واما صفة المشیئة فهی ما یحصل به الشیئیة فی الشیء وهی درجة التقرر ومنزلة التعین قبل البروز علی منصة الوجود والشهود کما ان الاعداد فانها متعینة قبل وجودها فاذا اراد الله تعالی ان یلبس شیئا خلعة الوجود تعلقت به صفة التکوین وقال له الحق سبحانه "کن" فیکون فالمشیئة مقدمة علی التکوّن والیه یشیر قوله تعالی انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون فانه یدل علی ان المشیئة متقدمة علی الارادة والتقدم یدل علی التعدد والتغایر۔

القول فی الختم والطبع

قال الله تعالی ختم الله علی قلوبهم۔ وقال تعالی بل طبع الله علیها بکفرهم وقال تعالی وجعلنا علی قلوبهم اکنة ان یفقهوه وفی آذانهم وقرا۔ وقال تعالی وجعلنا قلوبهم قاسیة۔

قد حارت المعتزلة فی هذه الآیات واضطربت لها آراءهم فذهبت طائفة من البصریین الی حملها علی تسمیة الرب تعالی الکفرة بمبتغی الکفر والضلال فزعموا ان الختم والطبع علی قلوب الکفار هو الشهادة والحکم انهم لا یؤمنون ولیس ذلک بمانع لهم وقال قائلون منهم الختم والطبع هو السواد فی القلب کما یقال طبع السیف اذا صدئ من غیر ان یکون ذلک مانعا لهم عما امرهم به وقالوا جعل الله ذلک سِمَةً لهم تعرف الملائکة بتلک السمة فی القلب اهل ولایة الله سبحانه من اهل عداوته وقال اهل الحق معنی ان الله طبع علی قلوب الکافرین ای خلق فیها الکفر۔ کذا فی مقالات الاسلامیین ص۲۹۷ للامام الاشعری رح

وقال امام الحرمین لا خفاء بسقوط کلام المعتزلة فان الرب تعالی تمدح بهذه الآیات وانبأ بها عن اقتداره واقتداره علی ضمائر العباد واسرارهم وبیّن ان القلوب بحکمه یقلبها کیف یشاء وصرح بذلک فی قوله تعالی ونقلب افئدتهم وابصارهم کما لم یؤمنوا به اول مرة الآیة فکیف یتجاوز حمل هذه الآیات علی تسمیة وتلقیب وکیف یسوغ ذلک للبیب والواحد منا لا یعجز عن التسمیات والتلقیبات فما وجه استئثار الرب بسلطانه وحمل الجبائی وابنه هذه الآیات علی محمل بشیع مؤذن بقلة اکتراثهما وذلک انهما قالا من کفر وسم الله قلبه بسمة یعلمها الملائکة فاذا ختموا علی القلوب تمیزت لهم قلوب الکفار من افئدة الابرار فهذا معنی الختم عندهما وما ذکراه مخالفة لنص الکتاب وفحوی الخطاب فان الآیات نصوص فی ان الله تعالی یصرف بالطبع والختم عن سنن الرشاد من اراد صرفه من العباد

قال الله تعالے وجعلنا علے قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفى آذانهم وقرا فاقتضت الآيات كون الاكنة مانعة من ادراك الايمان والسمة التى اخترعوا القول بها لا تمنعهم من الادراك - كذا فى كتاب الارشاد لامام الحرمين ص۲۱۳ - قال الامام القرطبى قالوا (اى المعتزلة) ان معنى الختم والطبع والغشاوة التسمية والحكم والاخبار بانهم لا يؤمنون لا الفعل قلنا هذا فاسد لان حقيقة الختم والطبع انما هو فعل ما يصير به القلب مطبوعا مختوما ولا يجوز ان يكون حقيقته التسمية الا ترى انه اذا قيل فلان طبع الكتاب وختمه كان حقيقته انه فعل ما صار به الكتاب مطبوعا ومختوما لا التسمية والحكم وهذا مالا خلاف فيه بين اهل اللغة ولان الامة مجمعة على ان الله تعالے قد وصف نفسه بالختم والطبع على قلوب الكافرين مجازاة لكفرهم كما قال تعالے بل طبع الله عليها بكفرهم واجمعت الامة على ان الطبع والختم على قلوبهم من جهة النبى صلى الله عليه وسلم والملائكة والمؤمنين ممتنع فلو كان الختم والطبع هو التسمية والحكم لما امتنع ذلك من الانبياء والمؤمنين لانهم كلهم يسمون الكفار بانهم مطبوع على قلوبهم وانهم مختوم عليها وانهم فى ضلال لا يؤمنون ويحكمون عليهم بذلك فثبت ان الختم والطبع هو معنى غير التسمية والحكم وانما هو معنى يخلقه الله فى القلب يمنع من الايمان ودليله قوله تعالے كذلك نسلكه فى قلوب المجرمين لا يؤمنون به وقال تعالے وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه قال القرطبى وهذه الآية (اى ختم الله على قلوبهم الخ) ادل دليل على ان الله سبحانه خالق الهدى والضلال والكفر والايمان فاعتبروا ايها السامعون وتعجبوا ايها المفكرون من عقول القدرية القائلين بخلق ايمانهم وهداهم فان الختم هو الطبع فمن اين لهم الايمان ولو جهدوا وقد طبع على قلوبهم وعلى سمعهم وجعل على ابصارهم غشاوة فمتى يهتدون او من يهديهم من بعد الله اذا اضلهم واصمهم واعمى ابصارهم ومن يضلل الله فما له من هاد - وكان فعل الله ذلك عدلا فيمن اضله وخذله اذ لم يمنعه حقا وجب له فتزول صفة العدل وانما منعهم ما كان له ان يتفضل به عليهم لا ما وجب لهم انتهى كلام القرطبى فى تفسيره ص ۱۸۶/۱

والحاصل ان الله سبحانه وتعالے تمدح باسناد الختم والطبع والاقسام والاغفال والاقفال الى نفسه اشارة الى ان القلوب بين اصبعين من اصابعه يقلبها كيف يشاء كما قال تعالے ونقلب افئدتهم وابصارهم كما لم يؤمنوا به اول مرة فهل يجوز عند عاقل ان يتمدح الحق سبحانه او يهدد اعداءه بما لا مدخل فيه لارادته ولمشيئته اللهم مصرف القلوب صرف قلوبنا على طاعتك - ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك الرحمة انك انت الوهاب -

التوفيق والخذلان

قال امام الحرمين التوفيق خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية ثم الموفق لا يعصى اذ لا قدرة له على المعصية وكذا القول فى نقيض ذلك وصرف المعتزلة التوفيق الى خلق لطف يعلم الرب تعالے ان العبد يؤمن عنده والخذلان على محمول على امتناع اللطف ثم لا يقع فى معلوم الله تعالے اللطف فى كل واحد بل منهم من علم الله تعالے انه يؤمن به لو لطف به ومنهم من علم الله تعالے انه لا يزيده الا تماديا فى الطغيان واصرارا على العدوان - ويلزمهم من مجموع اصلهم ان يقولوا لا يتصف الرب تعالے بالاقتدار على ان يوفق جميع الخلائق وهذا خلاف الدين ونصوص الكتاب

المبين فقد قال تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها الآية وقال تعالى ولو شاء ربك لجعل الناس كلهم امة واحدة ولا يزالون مختلفين الى غير ذلك (والعصمة) هي التوفيق بعينه فان عمت كانت توفيقا عاما وان خصت كانت توفيقا خاصا كذا في الارشاد ص۲۵۴ ۔

وقال الامام الشهرستاني (قالت المعتزلة) التوفيق من الله اظهار الآيات في خلقه الدالة على وحدانيته وايداع العقل والسمع والبصر في الانسان وارسال الرسل وانزال الكتب لطفا منه وتنبيها للعقلاء من غفلتهم وتقريبا للطرق الى معرفته وبيانا للاحكام تمييزا بين الحلال والحرام واذ فعل ذلك فقد وفق وهدى واوضح السبيل وبين المحجة والزم الحجة وليس يحتاج في كل فعل ومعرفة الى توفيق مجدد وتسديد منجز بل التوفيق عام وهو سابق على الفعل (والخذلان) لا يتصور مضافا الى الله تعالى بمعنى الاغواء والاضلال والصد عن الباب وارسال الحجاب على الالباب اذ يبطل التكليف به ويكون العقاب ظلما (قالت الاشعرية) التوفيق والخذلان ينتسبان الى الله تعالى نسبة واحدة على جهة واحدة فالتوفيق من الله تعالى خلق القدرة الخاصة على الطاعة والاستطاعة اذا كانت عنده اذا كانت مع الفعل وهي تتجدد ساعة فساعة فلكل فعل قدرة خاصة والقدرة على الطاعة صالحة لها دون ضدها من المعصية (فالتوفيق) خلق تلك القدرة (الخاصة) المتفقة مع الفعل (والخذلان) خلق قدرة المعصية واما الآيات في الخلق فنسبتها الى الموفق كنسبتها الى المخذول والقدرة الصالحة للضدين اعني الخير والشر ان كانت توفيقا بالاضافة الى الخير فهي خذلان بالاضافة الى الشر والقصد بين الطريقين ان يقسم التوفيق قسمة عموم وخصوص على عموم الخلق وخصوصهم فعموم الخلق في توفيق الله تعالى الشامل عميمهم وذلك نصب الادلة والاقدار وارسال الرسل وتسهيل الطرق لكيلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وخصوص الخلق في توفيق الله الخاص لمن علم منه الهداية واراد له الاستقامة وذلك اصناف لا تحصى والطاف لا تستقصى تتدرج من الفطرة ومن الولادة وتمتد الى حالة البلوغ وكمال العقل فالتوفيق من الله تعالى ان لا يكله الى نفسه مما هي عليه من الاستقلال والاستبداد والخذلان ان يخذله ويكله الى نفسه وحوله وقوته وعن هذا كان التبري من الحول والقوة بقولهم لا حول ولا قوة الا بالله واجبا في كل حال اذ التبري من الحول والقوة هو التسليم والتوكل على الله وذلك كنز من كنوز الجنة وهذه الحالة اعني حالة البلوغ والاستقلال هي مثار القوى الحيوانية منها الغضبية والشهوية قال الصديق الاول يوسف عليه السلام وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربي وذلك عند مثار القوة الشهوية ووكز الكليم عليه السلام ذلك القبطي فقضى عليه فقال هذا من عمل الشيطان وذلك عند مثار القوة الغضبية وتبرأ الرسول عليه السلام من القوتين جميعا فقال في كل حالة اللهم واقية كواقية الوليد ۔ رب لا تكلني الى نفسي طرفة عين فمن انفتح سمعه لمواعظ الشرع وبصره لمجاري التدبر انشرح صدره وصار على نور من ربه وان جعل اصبعيه في اذنيه فلم يسمع الآيات الامرية واسبل جفنه على عينيه فلم يبصر الآيات الخلقية صار على ظلمة من طبعه وذلك الطبع والختم بل طبع الله عليها بكفرهم ۔ ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة وربما يكون الختم والطبع من قساوة في جوهر جبلته اكتسبها من اصل فطرته وربما يكون على كفره ونفاق اثره على خلاف فطرته فالتقدير مصدر والتكليف مظهر والكل مقدر والمقدر ميسر لما خلق له

(فالحاصل) ان الموکول الی حولہ وقوتہ فی خذلان اللہ تعالی و المتوکل علی حول اللہ وقوتہ فی توفیق اللہ تعالی فعلی رأی القدریۃ العبد ابدا فی الخذلان اذ ھو موکول الی حولہ وقوتہ ولم یستعن باللہ ولم یتوکل علی اللہ وعلی رأی الجبریۃ العبد ابدا فی الخذلان اذ ھو خاذل نفسہ عن امتثال امر اللہ تعالی لم یعبد اللہ ولم یحفظ حدود اللہ تعالی والحق الذی لا غبار علیہ ایاک نعبد محافظۃ علی العبودیۃ وایاک نستعین استعانۃ بالربوبیۃ والتوفیق والخذلان والشرح والطبع والفتح والختم والھدایۃ والضلال ینتسب الی اللہ تعالی بشرط ان یکون احق الاسمین بہ احسن الاسمین وللہ الاسماء الحسنی فادعوہ بھا واولی الفعلین بحکمہ وتقدیرہ اولی الفعلین وجودا واحدھا حصولا بیدک الخیر انک علی کل شئ قدیر۔ اللھم من احسن فبفضلک یفوز ومن اساء فبخطیئتہ یھلک لا المحسن استغنی عن رفدک ومعونتک ولا المسیئ علیک استبد با مر خرج بہ عن قدرتک فیا من ھو ھکذا لا ھکذا صل علی محمد وعلی آلہ وصحبہ وافعل بی ما انت اھلہ انک اھل کل جمیل۔ کذا فی نہایۃ الاقدام ص ۴۱۱ الی ص ۴۱۵۔

قولہ انی تماریت انا وصاحبی اعلم انہ وقع لابن عباس رضی اللہ عنھما نزاعان الاول فی صاحب موسی اھو الخضر ام لا والثانی فی نفس موسی اھو ابن عمران کلیم اللہ او غیرہ ومر فی کتاب العلم مبسوطا (ت)

باب قول اللہ تعالی ولا تنفع الشفاعۃ عندہ الا لمن اذن لہ الخ

غرض المؤلف بہذا الباب وذکر الآیۃ والاحادیث امران (الاول) اثبات صفۃ الکلام وانہا قائمۃ بذاتہ تعالی لا بغیرہ بدلیل انہ قال ماذا قال ربکم ولم یقل ماذا خلق ربکم وفیہ رد لقول المعتزلۃ حیث قالوا انہ تعالی متکلم بمعنی انہ خالق الکلام فی غیرہ کالشجرۃ او اللوح المحفوظ ونحوہ۔

(والامر الثانی) اثبات انہ تعالی یتکلم بحرف وصوت (وھذا ھو مذھب) الحنابلۃ وجماعۃ من المحدثین۔ اما الحروف فللتصریح بہا فی ظاہر القرآن واما الصوت فلما ورد ذکرہ فی احادیث کثیرۃ نقل ذھب ھؤلاء الی ان ھذہ الحروف والاصوات قدیمۃ العین لازمۃ للذات لیست متعاقبۃ والتعاقب انما یکون فی حق المخلوق وذھب جمہور المتکلمین وعامۃ الاولیاء والعارفین الی ان الکلام صفۃ قدیمۃ قائمۃ بذاتہ تعالی وان کلامہ تعالی لیس بحرف ولا صوت وحقیقتہ معنی قائم بالنفس فاختار الامام البخاری ان کلامہ تعالی حروف واصوات تقوم بذاتہ وھو قدیم غیر مخلوق واستدل البخاری اولا بہذہ الآیۃ الشریفۃ ردا علی المعتزلہ حیث قال ولم یقل ماذا خلق ربکم۔ ای لیس معنی تکلمہ ایجاد الکلام فی محل آخر کما زعمہ نفاۃ الکلام القائم بل معناہ قیام الکلام بہ والا لقیل ماذا خلق ربکم لا۔ ماذا قال ربکم اذ الموجد للکلام فی محل آخر خالق لہ لا قائل لہ فاذا لم یقل ماذا خلق بل قیل ماذا قال علم ان الکلام قائم بذاتہ لا انہ موجد لہ فی محل آخر وکذا اجابہم الملائکۃ من فوقہم بقولہم قالوا الحق۔ والحق من صفات الذات لانہ لا یجوز علی کلامہ الباطل فلو کان خلقا وفعلا لقالوا خلق انسانا وغیرہ فلما وصفوہ بما یوصف بہ الکلام لم یجز ان یکون القول بمعنی التکوین والتخلیق والمتکلم عندنا اھل الحق من

قائما به الكلام لا من خلق الكلام في غيره وقالت المعتزلة كلامه تعالى حروف واصوات اذ لا يعقل كلام
الا بحرف وصوت ولسان وحنجرة والباري تعالى منزه عن ذلك فذهبوا الى انه تعالى متكلم لكن كلامه
ليس صفة له قائمة بذاته وان معنى كونه تعالى متكلما انه خلق الحروف والاصوات واشكال الكتابة في
غيره كاللوح المحفوظ او الشجرة او جبرئيل او الرسول فاشار البخاري بهذا الى الرد على المعتزلة والخوارج
والجهمية وغيرهم في قولهم انه تعالى متكلم بمعنى انه خالق الكلام في اللوح المحفوظ وغيره. ثم بعد ذلك اشار
البخاري الى بعض شئون الكلام مثل الصوت والنداء والجهر والاخفاء والانزال والقراءة والكتابة والحفظ
والسماع واول ما اشار اليه من شئون الكلام هو الصوت فاشار الى ان لكلامه تعالى صوتا لكن لا يشبه
صوت المخلوق فكما ان كلامه تعالى لا يشبه كلام المخلوقين كذلك لا يشبه صوته صوت المخلوقين اذ ليس كمثله شئ
وهو السميع البصير وقد قال عبد الله بن احمد بن حنبل في كتاب السنة سألت ابي عن قوم يقولون لما كلم الله موسى
لم يتكلم بصوت فقال ابي بل تكلم بصوت وذكر حديث ابن مسعود وغيره كذا في الفتح ص ۳۸۶ ج ۱۳

ثم ان الامام البخاري اورد في الباب ستة احاديث واحتج بها على ان الحق جل شانه يتكلم بحرف
وصوت مع اعتقاد التنزيه وعدم التشبيه والتمثيل

الحديث الاول

حديث ابن مسعود اذا تكلم الله تبارك وتعالى بالوحي سمع اهل السموات شيئا فاذا فزع عن قلوبهم
وسكن الصوت عرفوا انه الحق ومطابقته للترجمة من حيث ان كلام الله يُسمَع كما قال تعالى حتى يسمع كلام الله
ومعلوم ان الذي يُسمَع انما هو صوت وحرف فدل على انه تعالى متكلم بحرف وصوت فاحتج البخاري بهذا
الحديث ذاهبا الى ان الصوت المذكور في الحديث انما هو صوت كلام الله عز وجل وندائه وذهب العلماء
الى ان هذا صوت خلقه الله تعالى لاسماع اهل السموات كلامه القديم لما قامت الادلة على ان كلامه تعالى
منزه عن سمات الحدوث والصوت من الموجودات السيالة الغير القارة فلو كان كلامه تعالى بحرف وصوت
لزم كونه تعالى محلا للحوادث وهو تعالى وسبحانه عما يصفون واجاب عنه الامام ابو بكر الباقلاني بان كلام
الله تعالى لا يجوز ان يكون حروفا واصواتا لان الحروف والاصوات يتقدم بعضها على بعض لكن الاستماع
والسماع يقع بحروف واصوات وهذا بمنزلة من اسمعنا الله بذكره فيجوز لكل ان يقول الله المذكور هو حروف
واصوات (يعني الاسم لا المسمى) وكذلك قوله تعالى حم والم من الحروف المقطعة كلام الله قديم لكنه يفهم
بالحروف المنظومة فالقراءة هي حروف واصوات بها يسمع كلام الله القديم لا انها نفس كلامه القديم والحاصل
ان المراد بسماع كلام الله سماع الحروف والاصوات الدالة على كلامه القديم لا ان الحرف والصوت اداة تعبيرها
الكلام القديم لا ان الحروف والصوت نفس الكلام القديم وعينه) نعم يفهم الكلام القديم بالحروف المنظومة
وبالخطوط والاشكال المكتوبة لا انها نفس كلامه القديم ولا يمكن لاحد ان يقول ان هذه الحروف والاصوات
الجارية في كلام الخلق عين كلام الله عز وجل اذ يلزم حينئذ ان يكون كلام الخلق ايضا قديما او مشابها للكلام القديم
وليس كمثله شئ كذا في كتاب الانصاف للامام الباقلاني ملخصا- وقال الامام ابو بكر بن فورك اعلم ان كلام الله
ليس بحرف ولا صوت لاستحالة ان يكون لكلام الله عز وجل شبيه وانما العبارات عنه تكون بالصوت والعبارات

هي الدالة عليه وامارات له تظهر للخلق ويسمعون عندها كلام الله فيفهمون المراد منه كذا في مشكل الحديث ص١٢٩ وص١٥١ - وقال امام الحرمين يجب اطلاق القول بان كلام الله تعالى مسموع وليس المراد بذلك تعلق الادراك بالكلام الازلي القائم بالباري تعالى ولكن المدرك صوت القاري والمفهوم عند قراءته كلام الله تعالى ولابعد في تسمية المفهوم عند مسموع مسموعا وهذه ابتدائية مالو بلغ مبلغ رسالة ملك فيحسن ممن بلغته الرسالة ان يقول سمعت كلام الملك ورسالته وكلام الملك حديث نفسه او اصواته ومن بلغ الرسالة لم ينقل صوت مرسله ولاحديث نفسه. كذا في العقيدة النظامية ص٢٠

قال القاضي ابوبكر بن العربي في العارضة لايحل لمسلم ان يعتقد ان كلام الله صوت وحرف لا من طريق العقل ولا من طريق الشرع فاما طريق العقل فلان الصوت والحرف مخلوقان محصوران وكلام الله يجل عن ذلك كله واما من طريق الشرع فلانه لم يرد في كلام الله صوت وحرف من طريق صحيحة ولهذا لم نجد طريقا صحيحة لحديث ابن انيس وابن مسعود آه -

وقال الشيخ تقي الدين السبكي من زعم ان كلام الله حرف وصوت فهو لايفرق بين كلام الله واللفظ الدال عليه - كذا في السيف الصقيل ص٢١ وص١٢

خلاصة الاقوال في مسئلة الكلام

قال العلامة القاري اتفق المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى لكنهم اختلفوا في معناه فذهب اهل الحق الى ان كلامه تعالى معنى قائم بذاته ليس بحرف ولا صوت وذهب الباقون الى انه متكلم بالحروف والاصوات ثم اختلف هؤلاء فذهب الحنابلة منهم على مانقل منهم الى انها قديمة ازلية قائمة بذاته تعالى وذهب المعتزلة الى انها حادثة قائمة بغير ذاته وذهب الكرامية الى انها حادثة قائمة بذات الله تعالى ودليل اهل الحق ان الحرف والصوت مخلوقان وكلام الله غير مخلوق لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى اذ هو من امارات الحدوث ثم القرآن مقروء بالسنتنا محفوظ في صدورنا مكتوب في مصاحفنا كما نقول الله مذكور بالسنتنا معبود في مساجدنا مسجود له في محاريبنا غير حال فينا ولا فيها - كذا في ضوء المعالي على بدء الامالي ص٢٩

وفي شعب الايمان للحليمي ان كلام الله تعالى ليس بحرف ولاصوت والكلام الحقيقي هو كلام النفس فالاصوات والحروف انما وضعت دلالات على كلام النفس ومن قلت له اكتب ارضا او فرسا او آدميا فكتب الذي امليت عليه في ورقة او لوح ثم زعم ان الارض والسماء والفرس هو المكتوب في الورقة فاقطع طمعك عن عقله ومن زعم ان حركة شفتيه او صوته او كتابته بيده في الورقة هي عين كلام الله القائم بذاته فقد زعم ان صفة الله قد حلت بذاته ومست جوارحه وسكنت قلبه واي فرق بين من يقول هذا وبين من يزعم من النصارى ان الكلمة اتحدت بعيسى عليه السلام - آه - كذا في حاشية كتاب الاسماء والصفات للبيهقي ص٢٥٥ وكذا في حاشية السيف الصقيل للسبكي رح

ص٧

قال الامام البیہقیؒ الکلام هو نطق نفس المتکلم بدلیل ما روینا عن امیر المؤمنین عمر رضی الله عنه فی حدیث السقیفة فذهب عمر یتکلم فاسکته ابو بکر رضی الله عنهما فکان عمر یقول والله ما اردت بذالک الا انی قد هیأت کلاما قد اعجبنی وفی روایة اخری وکنت زورت مقالة اعجبتنی فسمی تزویر الکلام فی نفسه کلاما قبل التلفظ به ثم ان کان المتکلم ذا مخارج سمع کلامه ذا حروف واصوات وان کان المتکلم غیر ذی مخارج سمع کلامه غیر ذی حروف واصوات والباری جل ثناءه لیس بذی مخارج وکلامه لیس بحرف ولا صوت فاذا فهمناه ثم تلوناه تلوناه بحروف واصوات انتهی کلام البیہقی بلفظه انظر ص۲۷۲ من کتاب الاسماء والصفات وکذا فی فتح الباری ص۳۸۳ ج۱۳

فظهر بهذا الکلام ان مذهب البیہقی فی مسئلة الکلام ما هو مذهب الامام الاشعری والباقلانی والاسفرائینی وابن فورک وغیرهم من سادة المتکلمین ان کلام الله لیس بحرف ولا صوت ثم اجاب البیہقی عن الاحادیث التی استدل بها البخاری علی اثبات الحرف والصوت فی کلام الباری عز اسمه وسنورده عنقریب انشاء الله تعالی۔

الحدیث الثانی

حدیث جابر الذی علقه البخاری بقوله ویذکر عن جابر بصیغة التمریض یحشر الله العباد فینادیهم بصوت یسمعه من بعد کما یسمعه من قرب۔ وظاهره یدل علی ان کلامه تعالی بحرف وصوت وصوته صفة من صفات ذاته لا تشبه صوت غیره۔

والجواب

عنه ما قال الامام البیہقی هذا حدیث تفرد به القاسم بن عبد الواحد عن ابن عقیل والقاسم بن عبد الواحد بن ایمن المکی لم یحتج بهما الشیخان ابو عبد الله البخاری وابو الحسین بن مسلم بن الحجاج النیسابوری ولم یخرجا هذا الحدیث فی الصحیح باسناده وانما اشار البخاری الیه فی ترجمة الباب واختلف الحفاظ فی الاحتجاج بروایات ابن عقیل لسوء حفظه ولم یثبت صفة الصوت فی کلام الله عز وجل او فی حدیث صحیح عن النبی صلی الله علیه وسلم غیر حدیثه ولیس بنا ضرورة الی اثباته وقد یجوز ان یکون الصوت فیه ان کان ثابتا راجعا الی غیره کما روینا عن عبد الله بن مسعود موقوفا ومرفوعا۔ اذا تکلم الله بالوحی سمع اهل السماء صلصلة کجر السلسلة علی الصفا۔ وفی حدیث ابی هریرة عن النبی صلی الله علیه وسلم اذا قضی الله الامر فی السماء ضربت الملائکة باجنحتها خضعانا لقوله کأنه سلسلة علی صفوان ففی هذین الحدیثین دلالة علی انهم یسمعون عند الوحی صوتا لکن للسماء ولاجنحة الملائکة تعالی الله عن شبه المخلوقین علوا کبیرا۔ کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۲۷۳۔

وفی فتح الباری العبارة هکذا۔ قال البیہقی الکلام ما ینطق به المتکلم وهو مستقر فی نفسه الخ۔

ومحصل الجواب

ان هذا الحديث ضعيف

لان فی سندہ عبد اللہ بن محمد بن عقیل وهو ضعیف وقد انفرد عنه القاسم بن عبد الواحد وهو ممن لا یحتج بهم عند بعضهم ولذا علقه البخاری بقوله ویذکر عن جابر دلالة علی انه لیس من شرطه وللحافظ ابی الحسن المقدسی جزء فی تبیین وجوه الضعف فی الحدیث الذی کوعا عابه الباقلانی بان هذا الحدیث قد روی فیه ما یدل علی ان الصوت من غیر اللہ بامرہ لانه روی اذا کان یوم القیامة جمع اللہ الخلائق فی صعید واحد ینفذهم البصر ویسمعهم الداعی یامر منادیا فینادی - فصح ان النداء من غیرہ لکن لما کان بامرہ اضیف النداء الیه کما یقال نادی الخلیفة فی بغداد بکذا وکذا - وقال تعالیٰ واستمع یوم ینادی المناد من مکان قریب یوم یسمعون الصیحة بالحق ذلک یوم الخروج فاضاف النداء الی المنادی فصح ان الصوت صفة المنادی لا صفة الآمر بالنداء انتهی فهذا کقوله تعالیٰ ویوم ینادیهم فان المراد انه ینادیهم علی لسان بعض الملائکة بدلالة آیة اخری وهی قوله لا یکلمهم اللہ یوم القیامة

وحاصله ان الاسناد مجازی کما یدل علیه حدیث الدارقطنی[1]

یبعث اللہ یوم القیامة منادیا یسمعه اولهم وآخرهم

ان اللہ عز وجل وعدکم الحسنی وزیادة فالحسنی الجنة والزیادة النظر الی وجه اللہ عز وجل فهذا یُعیِّن ان الاسناد الی اللہ تعالیٰ مجازی۔

جواب آخر

وهو ان هذا الصوت لیس بموجود الیوم وانما یکون یوم القیامة وکلام اللہ قدیم بقدمه وموجود بوجودہ فصح ان هذا الشیٔ لم یکن بعد وانما یکون یوم القیامة ومن زعم ان صفة اللہ تعالیٰ لیست بموجودة الیوم وانما توجد یوم القیامة فقد جعل کلام اللہ تعالیٰ مخلوقا لا محالة فصح بهذہ الجملة ان الصوت لیس بصفة لکلام اللہ تعالیٰ وانما هو صفة للمنادی الذی یأمرہ اللہ تعالیٰ بالنداء فی ذلک الیوم

جواب آخر

وهو ان کل ما اضیف الی اللہ تعالیٰ لا یجب ان یکون صفة له لان الخبر قد جاء بقول اللہ تعالیٰ یا ابن آدم مرضت فلم تعدنی جعت فلم تطعمنی۔ عطشت فلم تسقنی عریت فلم تکسنی فاضاف هذہ الاشیاء بو

[1] وحدیث الدارقطنی هذا اخرجه ابن القیم نفسه فی حادی الارواح وفی هامش اعلام الموقعین ص۹۷ ج ۲-

اليه تعالى الخبر ومن زعم انه يجوع ويعطش ويمرض ويعرى فقد كفر واشبهت لا محالة وكذلك قال تعالى يوم ننفخ في الصور على قراءة من قرأ بالنون المفتوحة والنافخ اسرافيل وقال تعالى ان الذين يؤذون الله فاضاف الاذية اليه ومن زعم ان الاذية من صفته فقد كفر لا محالة فلم يبق الا ان الصوت والنداء حصل من الصائت المامور لا من الآمر لكن لما كان بامره جاز ان يضاف اليه - وقال تعالى فطمسنا اعينهم والطامس جبرئيل وميكائيل طمسا اعين قوم لوط لكن لما كان بامره اضافه الى نفسه وكذلك قال رجم وجلد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما الراجم والجالد غيره لكن لما كان بامره حسن ان يضاف اليه فافهم الحق لتبطل به الباطل كذا في الانصاف ملخصا ومختصرا من صـ١٢٩ الى صـ١٣١

وقد اخرج الامام البيهقي الحديث المذكور يا ابن آدم مرضت الخ بتمامه ثم قال وفيه دليل على ان اللفظ قد يرد مطلقا والمراد به غير ما يدل عليه ظاهره فانما اطلق المرض والاستسقاء والاستطعام على نفسه والمراد به ولي من اوليائه - وهو كما قال الله تعالى عز وجل انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله وقوله ان الذين يؤذون الله ورسوله وقوله ان تنصروا الله ينصركم والمراد بجميع ذلك اولياءه وقوله لوجدتني عنده اي وجدت رحمتي وثوابي عنده ومثله قوله عز وجل ووجد الله عنده فوفاه حسابه اي وجد حسابه وعقابه والله اعلم كذا في كتاب الاسماء والصفات صـ٢٢

(واما النداء) فمعناه عند اللغويين والنحاة هو طلب الاقبال فيجري مجرى القول وهو لا يدل على الصوت واما قول صاحب القاموس النداء الصوت فهو تفسير له على حسب العرف لا على الاصل والحقيقة وهذا شائع في كلام اللغويين -

والحاصل

ان من نفى الصوت من كلامه تعالى حمل هذا الحديث على المجاز بان هذا الصوت للملك المنادي او لاجنحة الملائكة او للسماء لان الله عز وجل ليس يذي مخارج فلا يكون كلامه بحرف وصوت واذا احتمل ذلك لم يكن نصا في المسئلة -

الحديث الثالث

حديث ابي هريرة اذا قضى الله الامر في السماء ضربت الملائكة باجنحتها خضعانا لقوله كانه سلسلة على صفوان ومثله ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يأتيه الوحي احيانا مثل صلصلة الجرس -

والجواب

ان في قوله خضعانا لقوله كانه سلسلة على صفوان دلالة على انهم يسمعون عند الوحي صوتا لكن هذا للسماء ولاجنحة الملائكة تعالى الله عن شبه المخلوقين علوا كبيرا كذا في كتاب الاسماء والصفات صـ٢٧٦ فان كلام الله منزه عن الكيفية ومشابهة كلام الخلق ومبرأ عن الصوت الخارج عن الحلق والحاصل ان الصوت الذي يسمعونه عند حصول الوحي يحتمل ان يكون صوت اجنحة السماء او صوت الملك الآتي بالوحي او صوت اجنحة

الملائكة واذا احتمل ذلك لم يكن نصافی المسئلة (کذا فی الارشاد) ولا یبعد ان یکون حدیث ابی هریرة هذا تفسیراً لحدیث الصلصلة فانه یدل علی ان الصوت المذکور فیه هو صوت اجنحة الملائکة واللہ اعلم

وقال الامام ابو بکر الباقلانی الصوت المشبه بالصلصلة صوت رجفة السماء لانهم سمعوا صوت رجفة السموات لا کلام اللہ ولهذا سألوا جبریل علیه السلام ماذا قال ربنا فدل علی انهم لم یسمعوا کلامه وانما سمعوا صوت رجفة السموات التی شبهت بجر السلسلة لانهم لو سمعوا کما سمع جبریل لفهموا کما فهم جبریل وقد روی ابو الضحی عن مسروق عن عبد اللہ انه قال اذا تکلم اللہ بالوحی سمع اهل السموات صلصلة کصلصلة السلسلة علی الصفوان وفی روایة سمع اهل السماء للسماء صلصلة ولیس فی شئ من هذه الروایات اذا تکلم اللہ سمعوا من اللہ صلصلة - وانما سمعوا من السماء اذا احدث اللہ فیه رجفة وجعل ذلک علامة لاهل السموات یعلمون بها ان اللہ تکلم بالامر وان المخصوص بسماع کلامه جبریل الامین علیه السلام ولهذا سألوه ماذا قال ربنا یا جبریل فیقول قال الحق فیقولون قال الحق فیصفون اللہ تعالی بقول الحق لا بالصلصلة والصوت فصار هذا الحدیث حجة علیهم لانهم ثم سرد الباقلانی من الاحادیث علی ذا ثبت بها ان الاصوات صفة الصائتین لا صفة کلام رب العالمین وقال وفی بعض ذلک مقنع و کفایة لمن اراد اللہ له الهدایة کذا فی کتاب الانصاف ص۱۳۲ الی ص۱۳۵ -

والحدیث الرابع

حدیث ابی هریرة ما اذن اللہ لشئ ما اذن لنبی یتغنی بالقرآن فدل ذلک علی ان اللہ تعالی کلاما وهو القرآن وهو یتصف بالتغنی والترنم وبالاستماع ولا یخفی ان التغنی صفة الحروف والاصوات وانما یستمع ویؤذن للحرف والصوت فثبت ان للہ کلاما وفیه الحرف والصوت۔

والجواب

ان هذا التغنی والترنم فی قراءة القاری وتلاوته لا فی المتلو والمقروء وان القرآن یسمع للخلق بالنظم المؤلف من الحروف ومعنی الحدیث ما استمع اللہ لشئ کاستماعه لنبی حین یتغنی بالقرآن ولیس المراد باستماعه تعالی الاصغاء اذ هو مستحیل علیه تعالی بل هو کنایة عن تقریبه لمن یتغنی بالقرآن واجزال ثوابه له - (ف)۔

قال الکرمانی اعلم ان البخاری فهم من الاذن القول لا الاستماع بدلیل انه ادخله فی هذا الباب - کذا قال واللہ اعلم -

کان البخاری حمل الاذن علی معنی الاجازة فیکون المعنی ان اللہ سبحانه اذن ای اجاز لنبیه لقراءة کلامه فلما قرأه استمعه فاستعمل الاذن بمعنی الاستماع بهذا الطریق والا فلیس اللغة تأذن

یکونه

بمعنی

الاستماع

والحدیث الخامس

حدیث ابی سعید الخدری یقول الله یا آدم فیقول لبیک وسعدیک فینادی بصوت ان الله یامرک ان تخرج من ذریتک بعثا الی النار۔

واجاب عنه الامام البیہقی بان ھذا اللفظ تفرد به حفص بن غیاث وخالفه وکیع وجریر وغیرھما من اصحاب الاعمش فلم یذکروا فیه لفظ الصوت وقد سئل احمد بن حنبل عن حفص فقال کان یخلط فی حدیثه ثم ان کان حفظه فغیه ما دل علی ان ھذا القول لآدم یکون علی لسان ملک ینادیه بصوت (ان الله تبارک وتعالی یأمرک) فیکون قوله فینادی بصوت یعنی والله اعلم ینادیه ملک بصوت وھذا ظاھر فی الخبر وبالله التوفیق۔ کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۲۷۳ ۔ ویؤید ذلک ما وقع فینادی مضبوطا بفتح الدال علی البناء للمفعول فی روایة ابی ذر وان وقع مضبوطا للاکثر بکسر الدال فان قرینة قوله ان الله یامرک تدل ظاھرا علی ان المنادی ملک یأمره الله تعالی بان ینادی بذلک۔ انظر ص۳۸۹/۱۳ من فتح الباری۔

والحدیث السادس

حدیث عائشة الصدیقة ولقد امرہ الله ان یبشرھا ببیت من الجنة فامر الرب سبحانه هو کلام الله ووحیه والظاھر ان البشارة نوع من الکلام ولا تکون الا بحرف وصوت لان المقصود بالبشارة اسماع المبشر له وادخال السرور علیه ولا یکون ھذا الا بحرف وصوت۔

والجواب

ان الامر الالہی ھو کلام الله ووحیه لیس من جنس الحروف ولا صوت لکن المامور (فاھم) ویسمع امر الآمر بحرف وصوت۔

واما

ما جاء فی حدیث الترمذی عن ابن مسعود رض من قرأ حرفا من کتاب الله فله به حسنة فہذا الحرف فی قراءة القاری کذا فی السیف الصقیل للتقی السبکی ص۱۵۔ فلا وجه للاحتجاج به

وبالجملة

فہذه ستة احادیث اوردھا الامام البخاری لاثبات الحرف والصوت وقال السفارینی وقد ورد فی اثبات الحرف والصوت احادیث تزید علی اربعین حدیثا بعضها صحاح وبعضها حسان اخرجها الحافظ الضیاء المقدسی وغیرہ واخرج غالبها الامام احمد واحتج به واخرج الحافظ العسقلانی غالبها ایضا فی شرح البخاری واحتج بها البخاری وغیرہ من ائمة الحدیث علی ان الحق جل شانه

يتكلم بحرف وصوت لا يفهمان صوت مخلوق ولا حرفه كما يقولون في سائر الصفات كذا في شرح العقيدة السفارينية ص۱۲۱ ج۱ - وذهب بعض أهل العلم الى ان القول الوسط في اثبات الصوت ونفيه ان يقال ان من قال بالصوت فقد قال به نظرا الى الاحاديث الواردة فيه مع اعتقاده بان صوته ليس كصوت الآدميين فلا ينبغي تبديعه وتجهيله كما فعله السعد وغيره واما من نفى الصوت من الاشاعرة فقد نفى فرارا عن تشبيه كلام الخالق بكلام المخلوقين وارادة لتنزيه كلام رب العالمين عن مجانسة كلام المربوبين مع اعتقاد ان القرآن كلام الله غير مخلوق على ما مضى عليه سائر السلف الصالحين فالتشنيع على امثالهم شنيع والتقطيع عليهم فظيع ولكل وجهة هو موليها. هذا توضيح ما قاله الحافظ العسقلاني في الفتح ص۳۸۳ ج۱۳ حيث قال وحاصل الاحتجاج للنفي الرجوع الى القياس على اصوات المخلوقين لانها التي عهد انها ذات مخارج ولا يخفى ما فيه اذ الصوت قد يكون من غير مخارج كما ان الرؤية قد تكون من غير اتصال اشعة كما سبق سلمنا لكن نمنع القياس المذكور وصفة الخالق لا تقاس على صفة المخلوق واذا ثبت ذكر الصوت بهذه الاحاديث الصحيحة وجب الايمان به ثم اما التفويض واما التاويل وبالله التوفيق اهـ. كذا في الفتح ص۳۸۴ ج۱۳ -

وقال العلامة الزبيدي بعد نقل هذا الكلام. ولقد اجاد (اى الحافظ العسقلاني) رحمه الله تعالى وانصف واتبع الحق الذي لا محيد عنه ويفهم من هذا ان من قال بالصوت نظرا للاحاديث الواردة فيه لا ينسب الى الجهل والتبديع والعناد كما فعله السعد وغيره فتأمل ذلك. كذا في الاتحاف شرح الاحياء ص۱۵ ج۲

وشيخنا السيد الانور الكشميري قدس الله سره كان يميل الى اثبات الحرف والصوت لكلامه تعالى ولكن لا كاصوات المخلوقين اذ ليس كمثله شئ - وهو السميع البصير -

(قلت) قد جاء في التنزيل العزيز ان الحق سبحانه وتعالى لما اخرج ذرية بني آدم من ظهورهم وخاطبهم بقوله الست بربكم فهم سمعوا كلامه بحرف وصوت يليق بشانه فاجابوه حين سمعوه - بلى. هذا على مذهب الحنابلة واما على مذهب المتكلمين فالحرف والصوت انما كان في الاسماع والسماع لا في نفس الكلام القديم قال العسقلاني والمحفوظ عن جمهور السلف ترك الخوض في ذلك والتعمق فيه والاقتصار على القول بان القرآن كلام الله وانه غير مخلوق ثم السكوت عما وراء ذلك (ف)

تفصيل المذاهب في مسئلة الكلام

اتفق اهل الملة على انه سبحانه متكلم اذ لو لم يكن متكلما لكان متصفا بضده وهو السكوت وذلك من النقائص تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ثم اختلف اهل الكلام في ان كلام الله هل هو بحرف وصوت اولا

۱ فقالت المعتزلة لا يكون الكلام الا بحرف وصوت فكلامه تعالى حروف واصوات لكنها ليست قائمة بذاته تعالى وانما يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او النبي او الملك - ومعنى كونه تعالى متكلما انه خالق الكلام في غيره -

۲ - وزعمت الكرامية[2] ان كلامه تعالى مؤلف من حروف واصوات وهو قائم بذاته تعالى ولكنه حادث وهؤلاء يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى. وهو باطل عند اهل الحق -

۳ - وزعمت الحنابلة[3] ان الله تعالى متكلم بحرف وصوت وان كلامه عبارة عن حرف وصوت يقومان بذاته

وهو قديم وقالوا ان هذه الحروف والاصوات قديمة العين لازمة الذات ليست متعاقبة بل لم تزل قائمة بذاته مقترنة لا تسبق والتعاقب انما يكون فی حق المخلوق بخلاف الخالق - انظر ص۳۸ ج۳ من فتح الباری ویوضح مسلك هؤلاء ما قاله امام الحرمین فی بیان مذهبهم حیث قال ذهبت الحشویة المنتمون الی الظاهر الی ان كلام الله تعالی قدیم ازلی ثم زعموا انه حروف واصوات وقطعوا بان المسموع من اصوات القراء ونغماتهم عین كلام الله تعالی واطلق الرعاع منهم القول بان المسموع صوت الله وهذا قیاس جهالاتهم ثم قالوا اذا كتب كلام الله تعالی بجسم من الاجسام وانتظمت تلك الاجسام رسوما ورقوما وسطرا وكلاما فهی باعیانها كلام الله تعالی القدیم وقد كان اذ ذاك جسما حادثا ثم انقلب قدیما ثم اصلهم ان الكلام القدیم یحل الاجسام ولا یفارق الذات وهذا الحوجب بالذین وضاهاه لما ذهب النصاری فی مصیرهم الی قیام الكلمة بالمسیح وتدرعها بالناسوت كذا فی كتاب الارشاد ص۱۲۸ وقال الغزالی هذا بعید عن العقل جدا اذ لا یمكن عاقل ان یقول ان ما احدثه فی لسانی الحادث بقدرتی الحادثة قدیم بالذات قائم بذاته الحادثة وهل یمكن عقلا ان یقوم القدیم الغیر المخلوق بذات الحادث المخلوق انظر ص۱۲۶ ج۲ من الاتحاف فكأن هؤلاء زعموا ان القدیم یحل فی المحدث المخلوق ویمتزج به ولا یخفی ان حلول القدیم فی الحادث محال باجماع اهل العقل وقال الباقلانی ما حاصله لا یجوز ان یقال ان ما یقرأه الخلق هو بعینه كلام الله لان ذلك یوجب كون كلام الله قائما بذاتین قدیم ومحدث وذلك خلاف الاجماع والمعقول كذا فی الانصاف ص۲۷ -

۴- وقالت الاشاعرة والماتریدیة كلام الله معنی قائم بذاته لیس بحرف ولا صوت والقرآن - ویسمی بالكتاب كلام الله غیر مخلوق وهو معنی قدیم قائم بذات الله تعالی لیس فیه حرف ولا صوت ولكنه یُسمَع ویُلفَظُ بالنظم الدال علیه ویُحفَظُ بالنظم المخیّل ویُكتَبُ بنقوش واشكال موضوعة للحروف الدالة علیه والمعنی القائم بذاته تعالی غیر حالّ فی المصاحف والحروف الكاغذ والقلوب والالسنة والآذان كما جاء ذلك مصرحا عن الامام ابی حنیفة فی الفقه الاكبر والوصیة - انظر ص۹۹ و۱۰۰ من شرح الفقه الاكبر لابی المنتهی وص۱۱ من الجواهرة المنیفة فی شرح وصیة الامام ابی حنیفة رضی الله عنه هذا قول الامام ابی حنیفة رضی الله عنه وقد تابعه اهل الحق وایضا انظر ص۱۳۸ وص۱۶۷ وص۱۸۶ من اشارات المرام وانظر ص۸۶ من المسامرة

قال الامام ابو الحسن الاشعری الكلام كله لیس من جنس الحروف ولا من جنس الاصوات بل الحروف والاصوات علی وجه مخصوص دلالات علی الكلام القائم بنفس المتكلم - كذا فی الاتحاف ص۳ ج۲

وقال تعالی بل هو آیات بینات فی صدور الذین اوتوا العلم - وقال تعالی بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ - فصدور العلماء واللوح المحفوظ ولسان الرسول صلی الله علیه وسلم مخلوقة والقدیم غیر حالّ فیها وانما القدیم ما قام بالله سبحانه تعالی دون ما فی الصدور والالواح والالسنة وهذا ظاهر جدا لا یشك فیه عاقل -

والحاصل

ان القرآن كلام الله غیر مخلوق - وهذه الحروف والكلمات دلالات القرآن ای الكلام النفسی القائم بذاته لحاجة العباد الیها فی التبلیغ وفهم معناه فسمیت العبارات كلام الله لانها دالة علی كلامه

القائم بذاته تعالے واللہ سبحانہ یتکلم لا ککلامنا ونحن نتکلم بالآلات والمخارج واللہ متکلم بلا آلة وحرف انظر ص۱۷۷ وص۱۳۸ من اشارات المرام فہذہ الحروف انما ہی عبارات عن کلام اللہ والعبارة غیر المعبر عنہ فلذلک اختلفت باختلاف الالسنة فاذا عبرت صفة الکلام القائمة بذاته بالعربیة فقرآن وبالعبرانیة فتوراة وبالسریانیة فانجیل وزبور انظر ص۳۰ ج۲ من الاتحاف شرح الاحیاء۔ وهذا کلہ تشریح قول الامام ابی حنیفة فی الفقہ الاکبر والوصیة وسیأتی کلام الامام الاعظم بلفظہ۔

وقال امام الحرمین۔ ثم من معتقد اہل الحق ان کلام اللہ تعالے لیس حروفا منظومة ولا اصواتا مقطعة وانما ہو صفة قائمة بذاته تعالے یدل علیہا قراءة القرآن کما یدل قول القائل اللہ۔ علے الوجود الازلی وتحبیرہ المعین اصوات والمفہوم منہ الرب تعالے وکلام اللہ تعالے مکتوب فی المصاحف مقروء بالالسنة محفوظ فی الصدور ولا یحل الکلام ہذہ المحل حلول الاعراض فی الجواہر فان الکلام الازلی لا یفارق الذات العلیة ولا یزایلہا فان التحول والانتقال والزوال من صفات الاجسام فلا یمکن ان یحل کلام اللہ الازلی فے المصاحف والالسنة مثل حلول الاعراض فی الجواہر۔ ومن الغوائل التی بلی الخلق بہا ان القول فی قدم کلام اللہ تعالے وکونہ مکتوبا فی المصاحف اشیع فی زمان الامام احمد بن حنبل من جہة العوام وضن من لا درایة لہ بالکلام فسمعوا مطلقا ان کلام اللہ تعالے فی المصاحف فسبقوا الی اعتقاد ثبوت وجود الکلام الازلی فے الدفاتر ثم تطاول الدہر وتمادی العصر فرسخ ہذا الکلام فی قلوب الحشویة ولولا ذلک ما خفی علے من معہ مسکة عقل۔ ان الکلام لا ینتقل من متکلم الی دفتر ولا ینقلب معنی النفس الے الاصوات سطورا ورسوما واشکالا ورقوما فاذن نقول بعد الاحاطة بحقیقة الامر۔ کلام اللہ تعالی فی المصاحف مکتوب وعلے السنة القراء مقروء وفی الصدور محفوظ وہو قائم بذات اللہ تعالے وجودا کذا فی العقیدة النظامیة ص۱۹ الی ص۲۲۔

وقال الامام ابو بکر الباقلانی یجب ان یعلم ان اللہ تعالے لا یتصف کلامہ القدیم بالحروف والاصوات ولا شیء من صفات الخلق وانہ تعالے لا یفتقر فی کلامہ الی مخارج وادوات بل یتقدس من جمیع ذلک وان کلامہ القدیم لا یحل فی شیء من المخلوقات بل لا یشبہ کلامہ کلام غیرہ کما لا یشبہ وجودہ وجود غیرہ والدلیل علی ذلک انہ قد صح وثبت ان من شرط الصفة قیامہا بالموصوف والدلیل علے صحة ذلک اولا ان حد القدیم ما لا اول لوجودہ ولا آخر لدوامہ وان القدیم لا یدخلہ الحصر والعد ونحن نعلم وکل عاقل ان ہذہ الاشکال من الحروف لم تکن قبل حرکة الکاتب وانما یحدثہا اللہ مع حرکة الکاتب شیئا فشیئا ثم ہی مختلفة الاشکال والصور ویدخلہا الحصر والعد وتعدم بعد ان توجد۔

وکل ذلک صفة المحدث المخلوق لمن لہ عقل سلیم۔ وایضا فان حروف الکلمة یتقدم بعضہا سابقا بعض فعند خط الکاتب یا قد حصلت وثبتت قبل خطہ میما وکذلک السین حصلت وثبتت قبل خطہ میما وکذلک النطق اذا تلفظ بالباء حصلت قبل السین وما تقدم بعضہ علے بعض فہو صفة الخلق لا صفة الحق وکذلک الاصوات یتقدم بعضہا علے بعض ویتأخر بعضہا عن بعض ویخالف بعضہا بعضا وکل ذلک صفة کلام الخلق لا صفة کلام الحق الذی ہو قدیم لیس بمخلوق وایضا فان القول بقدم الاصوات والحروف یوجب القدم بجمیع کلام الخلق واصوات الناطق والصامت فان الحروف التی یزعمون انہا قدیمة انہا

صفة لكلامه تعالى لا يخلو ما ان تكون هذه الحروف التي تجري في كلام الخلق او مثلها او ضدها فان قالوا انها هي وجب قدم كلام الخلق وكذلك ان قالوا مثلها وجب ذلك ايضا لان حد المثلين ما سد احدهما مسد الآخر وناب منابه وساوقه من جميع الوجوه۔ وان قالوا بل هي مضادة لهذه الحروف فقد يقولون القول من غير ان يكون له معنى وهذا ابين الفساد وان قالوا ان الاصوات والحروف اذا ذكرنا الله بها وتلونا بها كلامه قديمة واذا ذكرنا بها غير الله وانشدنا بها شعرا كانت محدثة فهذا جهل عظيم وتخبط ظاهر لان الشئ عندهم على هذا القول تارة يكون محدثا ثم يصير قديما وليس في الجهل اعظم من هذا۔ و(۴) ايضا يقال لهم خبرونا عن حروف كلام الله على زعمهم اهي ثمانية وعشرون حرفا او اكثر او اقل فان قالوا هي ثمانية وعشرون فقد جعلوها محصورة معدودة وهذه صفة المخلوق وان قالوا هي اكثر قلنا هذا ايضا باطل لان القرآن لا يخرج في الكتابة والتلاوة على اكثر من الثمانية وعشرين حرفا ويدل(۵) على ذلك ايضا ما روي عن علي رضي الله عنه انه قال في جواب سائل سأله عنها اليهود فقال۔ ان الله تعالى كلم موسى بلا جوارح ولا ادوات ولا حروف ولا شفة ولا لهوات سبحانه عن تكييف الصفات۔ و(۶) ايضا ما روي عن علي عليه السلام انه سئل هل رأيت ربك وكان السائل له دعبل فقال في جوابه لم اعبد ربا لم اره فقال له كيف رأيته قال لم تره العيون بمشاهدة الابصار بل رأته القلوب بحقائق الايمان ربي جليل يا دعبل ان ربي لا يوصف بالبعد وهو قريب ولا بالحركة ولا بالقيام ولا انتصاب ولا بمجيئ ولا ذهاب كبير الكبرياء لا يوصف بالكبر جليل الاجلاء لا يوصف بالغلظ رؤف رحيم لا يوصف بالرقة آمر لا بجوارح قائل لا بالفاظ۔ فوق كل شئ ولا يقال شئ تحته وخلف كل شئ ولا يقال شئ خلفه امامه وامام كل شئ ولا يقال له امام وهو في الاشياء غير ممازج ولا خارج منها كشئ من شئ خارج فتبارك الله رب العالمين ولو كان على شئ لكان محمولا ولو كان في شئ لكان محصورا ولو كان من شئ لكان محدثا ويدل عليه قول شيخ طبقة التصوف الجنيد رح(۷) فانه قال جلت ذاته عن الحد وجل كلامه عن الحروف فلا حد لذاته ولا حروف لكلامه كذا في كتاب الانصاف للامام ابي بكر الباقلاني رح من ص۹۹ الى ص۱۰۲۔ وانظر منه ص۱۱۱۔

وقال الامام ابو بكر الباقلاني في ص۱۲۰ من كتاب الانصاف كلامه تعالى قديم غير مخلوق ولا يتصف بشئ من صفات الخلق ولا يفتقر في كون كلامه صفة له قديمة غير مخلوقة الى شئ من ادوات الخلق من لسان وشفة وحلق وحرف وصوت بل هو متكلم ولله كلام له صفة قديمة غير مخلوقة ولا يجوز عليها شئ من صفات الخلق فاعلم ذلك وتحققه۔ اه كلامه وقال في ص۱۲۵ فلم يبق الا ان الحروف والاصوات ادوات نكتب بها ونتلو بها الكلام القديم وغير الكلام القديم لا انها نفس الكلام فافهم ذلك۔ وقد تقدم مثل هذا الكلام عن الامام البيهقي فتذكره وراجع كتاب الاسماء والصفات ص۲۷۲ وفتح الباري ص۳۱۳ ج ۱۳۔

قال الحافظ العسقلاني و(۷) استدل بتحريق عثمان الصحف (حين جمع القرآن) على القائلين بقدم الحروف والاصوات لانه لا يلزم من كون كلام الله قديما ان تكون الاسطر المكتوبة في الورق قديمة ولو كانت هي عين كلام الله لم يستجز الصحابة الكرام احراقها۔ كذا في فتح الباري ص۱۹ ج۹ في باب نزل القرآن بلسان قريش وقال الامام القرطبي في تفسيره قال القاضي ابو بكر لسان الامة جائز للامام تحريق الصحف التي

فيها القرآن اذ اداه الاجتهاد الى ذلك كما فعله سيدنا عثمان رض. فصل، قال علمائنا رحمة الله عليهم وفى فعل عثمان رضى الله عنه رد على الحلولية[1] والحشوية القائلين بقدم الحروف والاصوات وان التلاوة والقراءة قديمة وان الايمان قديم والروح قديم وقد اجمعت الامة وكل امة من النصارى واليهود والبراهمة بل كل ملحد وموحد ان القديم لا يفعل ولا تتعلق به قدرة قادر بوجه ولا بسبب ولا يجوز العدم على القديم وان القديم لا يصير محدثا والمحدث لا يصير قديما وان القديم ما لا اول لوجوده وان المحدث هو ما كان بعد ان لم يكن وهذه الطائفة خرقت اجماع العقلاء من اهل الملل وغيرهم فقالوا يجوز ان يصير المحدث قديما وان العبد اذا قرأ كلام الله تعالى فعل كلام الله تعالى قديما وكذلك اذا نحت حروفا من الآجر والخشب او صاغ احرفا من الذهب والفضة او نسج ثوبا فنقش عليه آية من كتاب الله فقد فعل هؤلاء كلام الله قديما وصار كلامه منسوجا قديما ومنحوتا قديما ومصنوعا قديما فيقال لهم ما تقولون فى كلام الله تعالى ايجوز ان يذاب ويمحى ويحرق فان قالوا نعم، فارقوا الدين وان قالوا لا قيل لهم فما قولكم فى حروف مصورة آية من كتاب الله تعالى من شمع او ذهب او فضة او خشب او كاغذ فوقعت فى النار فذابت واحترقت فهل تقولون ان كلام الله احترق فان قالوا نعم تركوا قولهم وان قالوا، لا، قيل لهم اليس قلتم ان هذه الكتابة كلام الله وقد احترقت وقلتم ان هذه الاحرف كلامه وقد ذابت فان قالوا احترقت الحروف وكلامه تعالى باق رجعوا الى الحق والصواب ودانوا بالجواب وهو الذى قاله النبى صلى الله عليه وسلم منبها على ما يقول اهل الحق ولو كان القرآن فى اهاب ثم وقع فى النار ما احترق وقال الله عز وجل انزلت عليك كتابا لا يغسله الماء تقرأه نائما ويقظان الحديث اخرجه مسلم، فثبت بهذا ان كلامه سبحانه ليس بحرف ولا يشبه الحروف والكلام فى هذه المسئلة يطول وتتميمها فى كتب الاصول وقد بيناها فى الكتاب الاسنى فى شرح اسماء الله الحسنى. انتهى كلام القرطبى فى تفسيره ص۵۵ ج۱

قال الامام ابو بكر بن فورك قوله صلى الله عليه وسلم لو جعل القرآن فى اهاب ثم القى فى النار ما احترق. معناه ان القرآن لو كتب فى جلد ثم طرح الجلد فى النار ما احترق القرآن يعنى انه لم يبطل ولم يندرس وانما يبطل ويندرس المداد ويحترق الجلد دون القرآن وهذا مثل قوله صلى الله عليه وسلم حاكيا عن الله عز وجل انى منزل عليك كتابا لا يغسله الماء ولم يرد انه لو كتب القرآن فى شئ وغسل بالماء لم يتغسل انما اراد ان الماء لا يبطله ولا يفنيه وكذلك قوله ما احترق اى فى حقيقة الامر لا يبطل ولا يندرس وفيه دليل على صحة ما نقول ان القرآن مكتوب فى اللوح والجلد غير حال فيه ولا يحترق القرآن باحتراق الجلد ولا يبطل ببطلانه

---

[1] الحلولية فرقة من المتصوفة تقول ان الله حال فى كل شئ حتى يجوز ان يطلق على كل شئ انه الله و الحشوية طائفة من المبتدعة تمسكوا بالظواهر وذهبوا الى التجسيم وغيره.

لانه ليس حالاً فيه كذا فی مشكل الحديث ص۵۹۔

وقال الامام ابو بكر الباقلانی ويدل علی ان كلام الله القديم لا يجوز ان يكون حروفا واصواتا ماروی عن ابن عباس انه قال لما سلط الله بخت نصر علی اليهود لما قتلوا يحيی عليه السلام سلطه عليهم فقتلهم وخرب بيت المقدس وحرق التوراة قال عزير عليه السلام فی جملة مناجاته۔ يارب سلطت عليهم عدوا من اعدائك بطل رحمتك وامن مكرك فهدم بيتك وحرق كتابك۔ فاوحی الله تعالیٰ اليه من جملة ما اوحی ان بختنصر انما احرق من التوراة الخط والحروف والورق والدفتر ولم يحرق كلامی۔ فاخبر تعالیٰ ان كلامه ليس هو الحروف التی حرقت ولانه مما تناله الابتداء ولا تتعاديه ولا يبلی ولا يبعد ومما يؤكد هذا قول النبی صلی الله عليه وسلم لو جعل هذا القرآن فی اهاب والقی فی النار لم يحترق۔ ولم يرد صلی الله عليه وسلم ان الجلد والمداد والحروف المصورة لا تحترق وانما اراد ان كلام الله تعالیٰ هو القرآن لا يحترق فی النار ولا يتصور عليه الحرق والعدم۔ انما يتصور ذلك علی الاجسام والاشكال فاما الكلام القديم فلا كذا فی كتاب الانصاف للباقلانی ص۱۰۱۔

وقيل كان هذا معجزة للقرآن فی زمن النبی صلی الله عليه وسلم كما تكون الآيات فی عصور الانبياء وقيل المعنی من علمه الله القرآن لم تحرقه نار الآخرة فجعل جسم حامل القرآن كالاهاب وقال الحكيم القرآن كلام الله ليس بجسم ولا عرض فلا يحل بمحل وانما يحل فی الصحف والمداد الذی تصور الحروف المحكی بها القرآن فلا هاب المكتوب فيه ان مسته النار فانما تمس الاهاب والمداد دون المكتوب الذی هو القرآن لو جاز حلول القرآن فی محل ثم حل الاهاب لم تمس الاهاب النار وفائدة الخبر حفظ مواضع الشكوك من الناس عند احتراق مصحف ومكتب فيه قرآن فيستعظمون احتراقه ويدخلهم الشك ويمكن رجوعه الی النار الكبری والمعنی لو جعل القرآن فی اهاب لا خطر له ولا قيمة لم تمسه نار جهنم اجلالا له فكيف تمس النار مؤمنا مواظبا علی تلاوته والعمل به وهو اجل قدرا عند الله من الدنيا وما فيها۔ كذا فی فيض القدير للمناوی ص۳۲۲ ج ۵

والحاصل ان حقيقة الكلام علی الاطلاق۔ فی حق الخالق والمخلوق انما هو المعنی القائم بالنفس لكن جعل لنا دلالة عليه تارة بالصوت والحروف نطقا۔ وتارة بجمع الحروف بعضها الی بعض كتابة دون الصوت ووجوده وتارة اشارة ورمزا دون الحروف والاصوات ووجودهما فحقيق الكلام القائم بالنفس موجود عند الحرف والصوت لكن الخلق كلامهم مخلوق وكلام الله ليس بمخلوق۔ كذا فی الانصاف ص۹۵

وخلاصة كلام الامام الباقلانی فی هذه المسئلة ان كلامه سبحانه ليس بحرف ولا صوت وانما هو دلالات عليه وان الحروف والاصوات من صفات قراءة القاری لا من صفات كلام الباری سبحانه والكلام الحقيقی هو الكلام النفسی والاصوات والحروف انما وضعت دلالات علی كلام النفس والآثار الواردة فی الحرف والصوت محمولة علی الاسناد المجازی كما تقدم والمراد بها الحرف والصوت فی قراءة القاری ونداء المنادی بامر الباری سبحانه وتعالیٰ۔ وهكذا قال الامام عز الدين بن عبد السلام والشيخ جمال الدين ابن الحاجب والشيخ علم الدين علی السخاوی وغيرهم من الاجلاء ان القرآن كلام الله صفة من صفاته قديم

بقدمه ليس بحروف ولا اصوات ومن قال ان الله متكلم بحرف وصوت فقد قال قولا يلزمه منه ان الله جسم ومن قال ان الله جسم فقد قال بحدوثه ومن قال بحدوثه فقد كفر ومن زعم ان حركة شفته او صوته او كتابته بيده في الورقة هي عين كلامه القائم بذاته فقد زعم ان صفة الله حلت بذاته ومست جوارحه وسكنت قلبه سبحانه وتعالى عما يصفون

ذکر قول الامام ابی حنیفة النعمان فی مسئلة القرآن

قال الامام الاعظم رض وصفاته تعالى كلها في الازل بخلاف صفات المخلوقين يعلم لا كعلمنا - ويقدر لا كقدرتنا ويرى لا كرؤيتنا ويسمع لا كسمعنا ويتكلم لا ككلامنا ونحن نتكلم بالآلات (اي من الحلق واللسان والشفة والاسنان) والحروف (اي الاصوات المعتمدة على المخارج) والله يتكلم بلا آلة ولا حروف والحروف مخلوقة وكلام الله غير مخلوق كذا في شرح الفقه الاكبر للعلامة القاري صـ٣١ وكذا في اشارات المرام صـ١٣٥

وقال الامام الاعظم في كتاب الوصية نقر بان القرآن كلام الله تعالى ووحيه وتنزيله وصفته لا هو ولا غيره بل هو صفته على التحقيق مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور غير حال فيها والحروف والحركات والكاغذ والكتابة والقراءة كلها مخلوقة لانها افعال العباد وكلام الله سبحانه وتعالى غير مخلوق لان الكتابة والحروف والكلمات كلها آلة القرآن لحاجة العباد اليها وكلام الله تعالى قائم بذاته ومعناه مفهوم بهذه الاشياء فمن قال بان كلام الله تعالى مخلوق فهو كافر بالله العظيم والله معبود ولا يزال عما كان وكلامه مقروء ومكتوب ومحفوظ من غير مزايلة عنه (انتهى) كذا في شرح الفقه الاكبر للعلامة القاري صـ٢٥ - ومعنى قول الامام الاعظم - غير حال فيها - ان القرآن كلام الله غير حال في مخلوق لا في صدور ولا في لسان ولا في ورق وكيف يمكن ان يحل القديم الغير المخلوق في مخلوق حادث وقد تقدم قريبا ما قد ذكرنا في ذلك - ان قوله تعالى بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم وقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ يدل على ان القرآن محفوظ في صدور العلماء وفي اللوح المحفوظ مع ان صدور العلماء واللوح المحفوظ مخلوقة لا يمكن ان يحل فيها القديم الغير المخلوق وانما القديم ما قام بالله سبحانه وتعالى دون ما في صدور العلماء واللوح المحفوظ والسنة القراء فافهم ذلك واستقم

تنبیه

اعلم ان ما جاء في كلام الامام الاعظم وغيره من علماء الانام من تكفير القائل بخلق القرآن محمول على كفر ان النعمة لا كفر الخروج من الملة - كذا في شرح الفقه الاكبر للعلامة القاري صـ٢٧ وهو كفر دون كفر -

وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام - اعلم ان الحق سبحانه وتعالى حي مريد سميع بصير عليم قدير متكلم بكلام قديم ازلي ليس بحرف ولا صوت ولا يتصور في كلامه ان ينقلب مدادا في الالواح والاوراق شكلا ترمقه العيون عند الاحداق كما زعم اهل الحشو والنفاق بل الكتابة من افعال العباد ولا يتصور في افعالهم ان تكون قديمة ويجب احترامها لدلالتها على ذاته كما يجب احترام الاسماء لدلالتها على صفاته وحق لما دل عليه ما نسب اليه ان تعتقد عظمته وترعى حرمته وكذلك يجب احترام الكعبة والانبياء والعباد والعلماء صلوات الله عليهم

امر على الديار ديار ليلى ⁂ اقبل ذا الجدار وذا الجدارا

وما حب الديار شغفن قلبي ⁂ ولكن حب من سكن الديارا

ولذلك يقبل الحجر الاسود ويحرم على المحدث ان يمس المصحف اسطره وحواشيه التي لا كتابة فيها وجلده وخريطته التي هو فيها فويل لمن زعم ان كلام الله القديم شيء من الفاظ العباد او رسم من اشكال المداد واحمد حنبل وفضلاء اصحابه وسائر علماء السلف برآء مما نسبوه اليهم واختلقوه عليهم وكيف يظن باحمد وغيره من العلماء ان يعتقدوا ان وصف الله القديم القائم بذاته هو عين لفظ اللافظين ومداد الكاتبين مع ان وصف الله تعالى قديم وهذه الالفاظ والاشكال حادثة بضرورة العقل وصريح النقل. والعجب ممن يقول القرآن مركب من حرف وصوت ثم يزعم انه في المصحف وليس في المصحف الا حرف مجرد لا صوت معه اذ ليس فيه حرف منكون عن صوت فان الحرف اللفظي ليس هو الشكل الكتابي وكذلك يُدرَك الحرف اللفظي بالآذان ولا يشاهد بالعيان ويشاهَد الشكل الكتابي بالعيان ولا يسمع بالآذان ومن توقف في ذلك لم يعد من العقلاء فضلا عن العلماء ومن قال ان الوصف القديم حالٌّ في المصحف لزمه اذا احترق المصحف ان يقول ان وصف الله القديم احترق سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا. ومن دينا ان كلام الله سبحانه قديم ازلي قائم بذاته لا يشبه كلام الخلق كما لا تشبه ذاته ذات الخلق ولا يتصور في صفاته ان تفارق ذاته اذ لو فارقته لصار ناقصا تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وهو مع ذلك مكتوب في المصاحف محفوظ في الصدور مقروء بالالسنة وصفة الله القديمة ليست بمداد الكاتبين ولا الفاظ اللافظين ومن اعتقد ذلك فقد فارق الدين وخرج عن عقائد المسلمين بل لا يعتقد ذلك الا جاهل غبي وربنا المستعان على ما تصفون. انتهى كلامه مختصرا من ايضاح الكلام ص۲ وص۳ ومن طبقات الشافعية للتاج السبكي ص$\frac{۸۸}{ج۵}$ وص$\frac{۸۹}{ج۵}$ وص$\frac{۹۴}{ج۵}$.

قال الامام ابو بكر الباقلاني فان قيل اذا كان القديم لا يحل في المصحف فما معنى تعظيمه وتوقيره عن الادناس والانجاس وان لا يمسه الا على طهارة. فالجواب ان هذا جهل وتخبط لان توقير المحل والمكان لا يدل على حلول القديم الذي لا يتصور عليه الحلول فيه كما انا نحرم المسجد ولا ندخله الا على طهارة ولا ندخل اليه شيئا نجسا ولا قذرا وننزهه عن البصقة والنخامة توقيرا له والتعظيم الا انه قديم ولا انه حل فيه قديم وكذلك الطواف بالبيت لا يصح حتى يكون الطائف متطهرا من النجس والحدث ولا يدل هذا على ان البيت قديم ولا انه حل القديم فيه وكذلك الخطوط التي يكتب بها القرآن والصحف التي يكتب فيها نوقره ونعظمه وننزهه ان نمس الا على طهارة ولا يوجب ذلك كون المداد الاسود والصفرة والحمرة قديمة او حل القديم فيها وهذا امر واضح لمن له عقل. كذا في كتاب الانصاف ص۱۲۷

حقيقة الكلام وحدّه ومعناه

قال امام الحرمين في الارشاد. اعلم ارشدك الله تعالى ان المعتزلة ومخالفي اهل الحق قد تخبطوا في حقيقة الكلام فحقيقة الكلام عند المعتزلة حروف منتظمة واصوات متقطعة دالة على اغراض صحيحة واما اهل الحق فقد قالوا حقيقة الكلام هو القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات تارة وما يصطلح

عليه من الاشارات تارة او الرقوم والرسوم الكتابية تارة اخرى ومما يوضح ذلك ان اللفظة ترجمة عما في الضمير وهذا مما تقضي به العقول وليست اللفظة ترجمة عن ارادة جعلها على صفة بل هي ترجمة اقتضاء وايجاب والايجاب معنى في النفس ثم تعتور عليه الدلالات بالعبارات وغيرها من الامارات والكلام القائم بالنفس ليس من قبيل الحروف والاصوات والالحان والنغمات والطريقة المرضية عندنا ان العبارات تسمى كلاما حقيقة والكلام القائم بالنفس كلام وفي الجمع بينهما ما يدرأ تشغيب المخالفين ومن اصحابنا من قال الكلام الحقيقي هو القائم بالنفس والعبارات تسمى كلاما تجوزا كما تسمى علوما تجوزا اذ قد يقول القائل سمعت علما وادركت علوما وانما يريد ادراك العبارات الدالة على العلوم ورب مجاز يشتهر اشتهار الحقائق وقد انكرت المعتزلة الكلام القائم بالنفس وزعموا ان الكلام هو الاصوات المتقطعة والحروف المنتظمة وذهب اهل الحق الى اثبات الكلام القائم بالنفس وهو الفكر الذي يدور في الخلد (اي البال والقلب) وتدل عليه العبارات تارة والاشارات المصطلحة ونحوها اخرى۔ انتهى كلام امام الحرمين قدس الله سره ملخصا ومختصرا ۔ انظر ص۱۰۴ الى ص۱۰۸ من كتاب الارشاد وقال الامام الشهرستاني صار (الامام) ابو الحسن الاشعري الى ان الكلام معنى قائم بالنفس الانسانية وبذات المتكلم وليس بحروف ولا اصوات وانما هو القول الذي يجده العاقل من نفسه ويجيله في خلده وفي تسمية الحروف التي في اللسان كلاما حقيقيا تردد۔ اهو على سبيل الحقيقة ام على طريق المجاز وان كان على طريقة الحقيقة فاطلاق اسم الكلام عليه وعلى النطق النفسي بالاشتراك كذا في نهاية الاقدام ص۳۲۰ ۔

وقال العارف الجامي۔ الذي يظهر من كلام الاكابر كالامام الغزالي والشيخ صدر الدين القونوي (رح) ان الكلام الذي هو صفة سبحانه ليس سوى افادة وافاضة مكنونات علمه على من يريد اكرامه وان الكتب المنزلة المنظومة من حروف وكلمات كالقرآن وامثاله ايضا كلامه لكنها من بعض صور تلك الافادة والافاضة ظهرت بتوسط العلم والارادة والقدرة في البرزخ الجامع بين الغيب والشهادة يعني عالم المثال من بعض مجاليه الصورية المثالية كما يليق به سبحانه۔ وهذا كما اخبر نبي الله صلى الله عليه وسلم انه سبحانه وتعالى يتجلى في القيامة في صور مختلفة فيعرف وينكر ومن كان حقيقته تقبل التجلي فلا يبعد ان يكون الكلام بالحروف المتلفظ بها المسماة كلام الله تعالى ببعض تلك الصور كما يليق بجلاله كذلك نقول تكلم الله بحرف وصوت كما يليق بجلاله انتهى كلامه مختصرا في الدرة الفاخرة ص۲۲۶ وكذا في شرح المثنوي لبحر العلوم من الدفتر الثالث ص۱۹۵ ج ۳ ۔

والحاصل ان حقيقة الكلام هي ما به افادة وافاضة ما في علمه وهذه الحقيقة تظهر في مظاهر مختلفة وملابس متنوعة فتارة تظهر في كسوة الحروف والالفاظ والعبارات، وتارة في كسوة الاشارات وتارة في كسوة الرسوم المرسومة والرقوم المنقوشة كما قال الامام الشهرستاني في نهاية الاقدام ص۲۵۵ ۔

ظهور كلام الباري تعالى بالعبارات والحروف والاصوات وان كان في نفسه واحدا ازليا كظهور جبريل بالاشخاص والاجسام والاعراض وان كان في نفسه ذا حقيقة اخرى متقدما على الشخص فانه لا يقال انقلبت حقيقته الى حقيقة الجسمية في شخص معين لان قلب الاشخاص محال وان قيل انعدمت حقيقة ووجدت حقيقة اخرى۔ فالثاني ليس بجبريل فلا وجه الا ان يقال ظهر به ظهور المعنى بالعبارات او ظهور

روح مّا بتشخص ما فكما صارت العبارات شخص المعنى كذلك صارت صورة الاعرابي شخص الملك وقد عبّر القرآن عن مثل هذا المعنى بقوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا فكذلك يجب ان تفهم عبارات القرآن۔ كذا في نهاية الاقدام في ص۲۵۵ ثم قال في ص۲۶۴۔ وقال تعالى فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا ولا تظن ان الملك يتجسد شخصا بمعنى انه يتكاثف بعد ما كان جسما لطيفا تكاثف الهواء اللطيف غيما لمحافظة قوم ولا انه تعدم حقيقته ويوجد شخص آخر ولا انه ينقلب حقيقته الى حقيقة اخرى فان كل ذلك محال بل الجواهر النورانية خصت بقوة الظهور بای شخص ارادوا ولا نجد له مثالا في هذا العالم الا تمثل تعلق ارواحنا باجسادنا غير ان التمثل يبتدی شخصا كاملا في الحال والتعلق يبتدی شخصا يتكون مرتبة مرتبة سلالة ونطفة وعلقة ومما نذكره مثالا تمثل المعنى الذی في الذهن بالعبارات التي في اللسان وبالكتابة التي في اللوح غير ان اللفظ دليل على المعنى من وجه وكل دليل مظهر المعنى من وجه وكل مظهر دال على المعنى من وجه من غير حلول الاعراض في الجواهر ولا نزول الاجسام على الاجسام وان تخطيت منه الى ظهور صورة الشخص في المرآة الصقيلة ووقوع الظل على الماء الصافي قارنت المعنى مثالا ومدركا كذا في نهاية الاقدام ص۲۶۴

وقال النبي صلى الله عليه وسلم هذا جبريل جاءكم ليعلمكم دينكم فكان لباس جبرئيل يتبدل۔ ولا تتبدل حقيقته التي هو بها جبريل۔ ولباس الكلام الازلی يتبدل ولا تتبدل حقيقته التي هو بها كلام وامر ونهی واحد ازلی كذا في نهاية الاقدام ص۳۰

وقال الامام ابو بكر الباقلانی يجب ان يعلم ان الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس لكن جعل عليه امارات تدل عليه فتارة تكون قولا بلسان على حكم اهل ذلك اللسان وما اصطلحوا عليه وجری عرفهم به وجعل لغة لهم وقد بين تعالى ذلك بقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم فاخبر تعالى انه ارسل موسى عليه السلام الى بنی اسرائيل بلسان عبرانی فافهم كلام الله القديم القائم بالنفس بالعبرانية وبعث عيسى عليه السلام بلسان سريانی فافهم قومه كلام الله القديم بلسانهم وبعث نبينا صلى الله عليه وسلم بلسان العرب فافهم قومه كلام الله القديم القائم بالنفس بكلامهم فلغة العرب غير لغة العبرانية ولغة السريانية غيرهما لكن الكلام القديم القائم بالنفس شئ واحد لا يختلف ولا يتغير وقد يدل على الكلام القائم بالنفس الخطوط المصطلح عليها بين اهل كل خط فيقوم الخط في الدلالة مقام النطق باللسان وقد بيّن تعالى ذلك فقال هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون فقام الخط مقام النطق بان كان يدل على الكلام دلالة النطق لكن الخطوط تختلف بحكم الاصطلاح في الدلالة على الكلام القائم بالنفس مقام دلالة نطق السنتهم وكذلك قد يدل على الكلام الحقيقي القائم بالنفس الرموز والاشارات كما قال تعالى وآيتك ان لا تكلم الناس ثلاثة ايام الا رمزا يعني ان لا تفهم الكلام القائم بنفسك باللسان وانما تفهمه بالرمز والاشارة وكذلك الاخرس انما يفهم كلامه القائم بنفسه بالاشارة دون نطق اللسان تحصل من هذه الجملة ان حقيقة الكلام على الاطلاق في حق الخالق والمخلوق انما هو المعنى القائم بالنفس لكن جعل لنا دلالة عليه تارة بالصوت

والحروف نطقا وتارة بجمع الحروف بعضها الى بعض كتابة دون الصوت وتارة اشارة ورمزا دون الحروف والاصوات ومما يدل على ان حقيقة الكلام هو المعنى القائم بالنفس من الكتاب والسنة والاثر وكلام العرب ما نذكر فمن ذلك قوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ونحن نعلم وكل عاقل انه تعالى ما كذب المنافقين فى الفاظهم وانما كذبهم فيما تكنه ضمائرهم وسرائرهم وقال تعالى مخبرا عن الكفار ويقولون فى انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول فاخبر تعالى ان القول بالنفس قائم وان لم ينطق به اللسان والقول هو الكلام والكلام هو القول فهذه الآيات وما يجرى مجراها تدل على ان حقيقة الكلام هو المعنى القائم بالنفس وله الحكم فى الصدق والكذب دون الحروف والاصوات التى هى امارات ودلالات على الكلام الحقيقى ويدل على ذلك من جهة السنة قوله صلى الله عليه وسلم يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الايمان فى قلبه وهذا فى حق المنافقين فاخبر صلى الله عليه وسلم ان الكلام الحقيقى هو الذى فى القلب دون نطق اللسان وان الحكم للكلام الذى فى القلب على الحقيقة وايضا قوله صلى الله عليه وسلم يقول الله تبارك وتعالى اذا ذكرنى عبدى فى نفسه فاثبت الذكر للنفس والذكر هو القول والكلام ويدل على ذلك ايضا قول عمر رضى الله عنه زورت فى نفسى كلاما فاتى ابو بكر فزاد عليه فاثبت الكلام فى النفس من غير نطق لسان وعمر كان من اجل اهل اللسان والفصاحة وهو احد الفصحاء السبعة والعرب العصيح يقول كان فى نفسى كلام وكان فى نفسى قول وكان فى نفسى حديث الى غير ذلك وانشد الاخطل ؎

لا تعجبنك من اثير خطبة ؞ حتى يكون مع الكلام اصيلا
ان الكلام لفى الفؤاد وانما ؞ جعل اللسان على الفؤاد دليلا

كذا فى كتاب الانصاف للباقلانى مختصرا من صـ ۱۰۱ الى صـ ۱۰۳ وقد جاد الكلام رحمة الله عليه

بيان معنى انزال القرآن وما الذى نزل به جبريل عليه السلام

اتفق اهل السنة والجماعة على ان القرآن كلام الله عز وجل منزل منه تبارك وتعالى واختلفوا فى معنى الانزال فقال امام الحرمين المعنى بالانزال ان جبريل صلوات الله عليه ادرك كلام الله تعالى وهو فى مقامه فوق سبع سموات ثم نزل الى الارض فافهم الرسول صلى الله عليه وسلم ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام واذا قال القائل نزلت رسالة الملك من القصر لم يرد بذلك انتقال اصواته وانتقال كلامه القائم بنفسه كذا فى الارشاد صـ ۱۳۵ ـ

وقال الامام البيهقى فى معنى قوله تعالى انا انزلناه فى ليلة القدر يريد به والله اعلم انا اسمعناه الملك وافهمناه اياه وانزلناه بما سمع فيكون الملك منتقلا به من علو الى سفل وقوله تبارك وتعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون يريد به حفظه ورسمه وتلاوته ـ اهـ ـ كذا فى كتاب الاسماء والصفات صـ ۲۲۹

ومعنى ذلك ان جبريل عليه السلام اخذ القرآن عن الله عز وجل سماعا۔ وهو انزله على النبى صلى الله عليه وسلم كما سمع ولا دخل لجبريل فى انشائه وترتيبه بل الله عز وجل انزل كلامه القدسى فى لباس هذه الحروف والكلمات التى نقرأها بالسنتنا ونكتبها فى مصاحفنا فالله سبحانه وتعالى ابرز كلماته القدسية التى جلت عن الحروف والاصوات فى لبسة حروف واصوات هى صفات للمخلوق اذ يعجز الخلق عن تحمل تجلى صفته القديمة القائمة بذاته تعالى ولولا استتار كنه جلالة كلامه بكسوة الحروف لما ثبت لسماع الكلام عرش ولا ثرى وقيل معنى الانزال ان الله سبحانه اظهره فى اللوح المحفوظ كتابة تحفظه الملك واداه باى نوع كان من الاداء ولا يخفى ان هذا القول مع مخالفته للظاهر المتبادر ومخالفته للاحاديث الصحيحة الصريحة اظنه قولا من القائلين بخلق القرآن فتنبه لذلك واستقم۔ والقول الاول هو المختار عند العلماء الربانيين ويؤيده ما اخرجه الطبرانى من حديث النواس بن سمعان مرفوعا اذا تكلم الله بالوحى اخذت السماء رجفة شديدة من خوف الله فاذا سمع بذلك اهل السماء صعقوا وخروا سجدا فيكون اولهم يرفع رأسه جبريل فيكلمه الله بوحيه بما اراد فينتهى به على الملائكة فكلما مر بسماء سأله اهلها ماذا قال ربنا قال الحق فينتهى به حيث امر۔

وخلاصة الكلام

ان القرآن كلام الله عز وجل وهو عبارة من كلماته النفسية الغيبية القدسية المنزهة عن الحروف والاصوات انزله الله عز وجل على جبريل بمعنى انه ابرزه فى صور الفاظ القرآن وكلماته مرتبة على وفق ترتيبه فى علمه القديم كما نعبر نحن كلامنا النفسى المرتب فى ذهننا بكلامنا اللفظى فكذلك كسا الله عز وجل كلامه القديم المنزه عن الحروف والاصوات كسوة النظم العربى وانزله على جبريل فنزل به على النبى صلى الله عليه وسلم بالنظم العربى كما سمع من غير ادنى تصرف فيه فالقرآن كلام الله سبحانه والله هو المتكلم واما جبريل وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فهو تاليه وناقله وهذا النظم العربى منزل من الله عز وجل بلا خلاف وشبهة وحقيقة التلاوة القراءة هى التلفظ بكلام الغير وكتابة[علیه] هذا المنظوم هى كتابة لكلام الله سبحانه وتعالى فيكون كلام الله مكتوبا بكتابة هذا المنظوم وهذا حقيقة وليس بمجاز لان كتابة الكلام لا يكون الا هكذا والكلام بذاته قائم بذات المتكلم لا ينفصل عنه فمن حفظ هذا المنظوم الذى نظمه الله تعالى يصير بحفظه حافظا لكلام الله تعالى فهذا ايضا حقيقة وليس بمجاز لان حفظ الكلام لا يكون الا هكذا وكذلك من قرأ هذا المنظوم الدال على كلامه تعالى يصير تاليا لكلام الله تعالى وهو حقيقة ايضا وليس بمجاز لان تلاوة الكلام يكون هكذا واما السماع ايضا فسماع المنظوم الدال عليه۔ كذا فى اصول الدين لصدر الاسلام البزدوى ص۶۳ ملخصا۔

ولذا قال امام الحرمين الطريقة المرضية عندنا ان العبارات تسمى كلاما على الحقيقة والكلام القائم

علہ هذا المعنى ماخوذ من كلام الامام الغزالى راجع الاتحاف ص۵۰۱ ج ۴ من باب فضائل القرآن وآداب تلاوته ـ علہ من ههنا الى آخر الكلام كلام صدر الاسلام البزدوى فى كتابه اصول الدين ص۶۳

بالنفس كلاماً وفي الجمع بينهما ما يدرأ تشنيع المخالفين ومن اصحابنا من قال الكلام الحقيقي هو القائم بالنفس والعبارات تسمى كلاماً تجوزاً كما تسمى علوماً تجوزاً اذ قد يقول القائل سمعت علومي وادركت علوماً وانما يريد ادراك العبارات الدالة على العلوم ورب مجاز يشتهر اشتهار الحقائق كذا في الارشاد ص١٠٨

خلاصة الكلام وزبدة المرام

في تحقيق ان القرآن كلام الله غير مخلوق

التحقيق في هذا المقام ما قاله بعض الاعلام من المتاخرين اعني به العلامة السيد محمود الآلوسي صاحب روح المعاني في مقدمة تفسيره وهو ماخوذ من كلام المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية ولا شك انه كلام لطيف جداً وتحقيق انيق وتدقيق رشيق وبالقبول والتعويل حقيق وعليه كان يعول شيخنا العالم الرباني الشيخ شبير احمد العثماني الديوبندي صاحب فتح الملهم بشرح صحيح مسلم وكان ينقل لشيخه محدث الزمن الشيخ محمود الحسن الديوبندي رح انه كان يقول القول المحقق في هذه المسئلة ما افاده العلامة الآلوسي في مقدمة تفسيره فلنذكر خلاصته وزبدته لاهل العلم مع زيادات لطيفة مقتبسة من كلام العلماء الربانيين الراسخين في العلم رجاء وطمعاً ان تصيبني منهم دعوة صالحة بظهر الغيب فاقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق وهو الهادي الى سواء الطريق - اعلم ان كلام الانسان له معنيان (الاول) الكلام بمعنى مبدأ التكلم ومصداقه صفة يتمكن بها الانسان من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذي ينطبق على المقصود وهذه الصفة المذكورة ضد الخرس (والثاني) كلام بمعنى المتكلم به الذي هو الحاصل بالمصدر ومصداقه الكلمات التي رتبها الانسان في نفسه وخياله وهو كلام نفسي للانسان ثم بعد ذلك اجرائه على لسانه وهو كلام لفظي للانسان فكلامه النفسي هو هذه الكلمات الذهنية والالفاظ المخيلة التي رتبها في ذهنه وخياله واذا تلفظ بها بلسانه بصوت محسوس على طبق الترتيب الذهني فهو كلامه اللفظي والاول فعل القلب والثاني فعل اللسان ولفظ الكلام يستعمل في المعنيين استعمالاً شائعاً ذائعاً فكذلك للرب سبحانه كلام بالمعنيين كلام بمعنى مبدأ التكلم وكلام بمعنى المتكلم به - (فالمعنى الاول) لكلام الحق سبحانه صفة ازلية منافية للآفة الباطنية التي هي بمنزلة الخرس في التكلم الانساني فهذه الصفة قائمة بذاته تعالى ليست من جنس الحروف والالفاظ والاصوات اصلاً منزهة عن التقدم والتاخر والاعراب والبناء وهي صفة بسيطة قديمة ثابتة لله تعالى ازلاً وابداً واحدة بالذات تتعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتكلم به وهذا مما لا خلاف فيه بين اهل السنة وغيرهم ولم يكن اختلاف المعتزلة مع اهل السنة في هذا المعنى (والمعنى الثاني) للكلام وهو المتكلم به في شانه تعالى هو ان كلام الله تعالى بهذا المعنى كلمات غيبية وحروف قدسية مرتبة رتبها الله تعالى في علمه

الازلی بصفته الازلیة التی هی مبدأ تألیفها و ترتیبها فالمعنی کلامنا النفسی هو الکلمات التی رتبنا ها فی نفسنا و خیالنا ۔ و القرآن کلام الله بهذا المعنی الثانی و فیه اختلف اهل الحق و المعتزلة و لم یکن اختلافهم فی المعنی الاول الذی هو صفة بسیطة قدیمة للباری تعالٰی و انما کان اختلافهم فی هذا المعنی الثانی ای المتکلم به هل هو مخلوق او غیر مخلوق و هل فیه حرف و صوت ام لا فالکلام بمعنی المتکلم به فی حقه تعالٰی هی کلمات غیبیة رتبها الله تعالٰی فی علمه الازلی و هی الفاظ حکمیة مجردة عن المواد مطلقا و تلک الکلمات ازلیة مترتبة من غیر تعاقب فی الوضع الغیبی العلمی لا فی الزمان اذ لا زمان هناک و التعاقب بین الاشیاء من توابع کونها زمانیة ۔ و الکلام بالمعنی الاول امر واحد بسیط لا تعدد فیه و الله سبحانه متکلم بهذا الکلام الواحد من الازل الی الابد و الکلام بالمعنی الثانی مرکب و مرتب و موصوف بالکثرة و التعدد کما قال تعالٰی و لو ان ما فی الارض من شجرة اقلام و البحر یمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت کلمات الله و قال تعالٰی قل لو کان البحر مدادا لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی و قال تعالٰی بل هو آیات بینات فی صدور الذین اوتوا العلم و نحو ذلک فهذه آیات بینات و نصوص واضحات فی الکثرة و التعدد و کیف و ان معنی قوله تعالٰی لا تقربوا الزنا مباین لمعنی قوله تعالٰی و اقیموا الصلاة و آتوا الزکوة و معنی آیة الکرسی لیس معنی آیة المداینة و معنی سورة الاخلاص لیس معنی سورة تبت کما فی شرح الفقه الاکبر للعلامة القاری و فیها ناسخ و منسوخ فکیف یتحدان و هذا المعنی الثانی ای الکلام النفسی بمعنی المتکلم به اختلف فیه اهل السنة و المعتزلة هل هو مخلوق او غیر مخلوق اذ لا یعقل ان یجری الخلاف فی الکلام بمعنی الصفة القدیمة القائمة بذاته تعالٰی فالقرآن المنزل علی الرسول صلی الله علیه و سلم یقال له کلام الله بهذا المعنی الثانی ای بمعنی المتکلم به و القرآن بهذا المعنی هو کلمات قدسیة و حروف علویة لا تشبه حروفنا و کلماتنا مجردة عن المادة و شوائب الحدوث مرتبة فی علمه الازلی من غیر تعاقب فی الوضع الغیبی العلمی اذ التعاقب انما یکون فی الاشیاء الزمانیة و لا زمان هناک فتلک الکلمات المترتبة فی العلم الازلی ازلیة ایضا و الترتب العلمی لا یستلزم التعاقب بینها حتی یلزم حدوثها و انما التعاقب فیها فی الوجود الخارجی الحسی عند تلاوة الالسنة الکونیة الزمانیة و معنی تنزیلها اظهار صورها فی المواد الروحانیة و الحسیة من الالفاظ المسموعة و الذهنیة و المکتوبة و من هنا قال اهل السنة القرآن کلام الله[1] غیر مخلوق و هو مقروء بالسنتنا مسموع بآذاننا محفوظ فی صدورنا مکتوب فی مصاحفنا غیر حالّ فی شیء منها فهو فی جمیع هذه المراتب قرآن حقیقة شرعیة معلوم من الدین بالضرورة و قولهم غیر حالّ اشارة الی ان الکلمات اللفظیة صور للکلمات الغیبیة القائمة بذات الحق و کلامه یسمع بعین سماع الکلام اللفظی لانه صورته لا من حیث الکلمات الغیبیة فانها لا تسمع الا علی طریق خرق العادة کما سمعها سیدنا موسی علیه السلام فظهر کلامه القدیم فی تلک المظاهر (ای المصاحف و الالسنة و الصدور) من غیر حلول حقیقة الکلام فیها اذ الحلول فرع الانفصال و الظهور غیر الحلول فان الظاهر فی المرآة خارج عن المرآة بذاته قطعا بخلاف الحالّ فی محل فانه

---

[1] علٰی و اول من قال بهذا اللفظ هو امامنا ابو حنیفة رضی الله عنه ثم تبعه فی هذا القول سائر الائمة و سائر الامة ۔

حاصل فيه الا ترى ان نور الشمس يتجلى فى المرآة فيصير المرآة مجلىً ومظهراً للشمس ولا تنتقل الشمس اليه
بذاتها وكذلك الحق سبحانه يتجلى فى الخلق ولا يكون فيه من خالقه شئ ولا يحل فيه وانما يكون الخلق مظهراً
للحق ومرآة لنور ربه وهذا دليل على ان تجلى القديم فى مظهر حادث لا ينافى قدمه ولا تنزيهه وليس
هذا من باب الحلول والتجسيم ولا قيام الحوادث بالقديم ولا ما يشاكل ذلك من شبهات تعرض لمن لا رسوخ
له فى هاتيك المسالك الا ترى ان الحق سبحانه وتعالى مع ظهوره فى تلك المظاهر باقٍ على اطلاقه حتى عن
قيد الاطلاق فظهر ان الظهور فى المظاهر للواسع القدوس يجامع التنزيه والتقديس بخلاف الحلول
فانه يقتضى الظرفية والمكانية وهو سبحانه متعالٍ عن الزمان والمكان وقد جاء فى الصحيح انه تعالى يتجلى
لعباده يوم القيامة فى صورة فيقول انا ربكم فينكرونه ثم يتجلى لهم فى صورة اُخرى فيعرفونه ومنه يظهر
معنى ظهور القرآن فى صورة الرجل الشاحب يلقى صاحبه حين ينشق منه القبر وظهوره خصماً لمن حمله فخالف
امره فالقرآن كلامه تعالى غير مخلوق وان تنزل فى هذه المراتب الحادثة ولم يخرج عن كونه منسوباً
اليه اما فى مرتبة الخيال فلقوله صلى الله عليه وسلم اغنى الناس حملة القرآن من جعله الله تعالى فى
جوفه واما فى مرتبة اللفظ فلقوله تعالى واذ صرفنا اليك نفراً من الجن يستمعون القرآن واما فى مرتبة
الكتابة فلقوله تعالى بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ فالكلام الالهى حقيقة واحدة وظهوراتها مختلفة
تارة تظهر بكسوة واخرى باخرى وظهور شئ بتعينات مختلفة غير منكر عقلاً وشرعاً فكما ان الحق سبحانه يتجلى
يوم القيامة فى صور مختلفة كذلك لا يبعد ان يتجلى القرآن فى صور مختلفة تارة فى صورة الحروف الملفوظة
وتارة فى صورة الحروف المنقوشة على القراطيس فظهر ان الحروف المنظومة والرسوم المرقومة مظاهر
لكلام الله القديم الذى ليس بحرف ولا صوت ـ وليست عينه ولا يظن الظان بنا انا نثبت القدم للحروف
التى قامت بالسنتنا وصارت صفات لنا بل انما نثبت القدم للكلمات القدسية والحروف العلوية التى خرجت
من الحق سبحانه وبدت منه فانها قائمة بذاته تعالى وليست بائنة ومنفصلة عنه وصدور نا والسنتنا و
مصاحفنا مجالٍ ومرايا للكلمات الغيبية التى تجلت فى هذه المظاهر مثل تجلى المعانى فى الكلمات والحروف
والاصوات فلا يقال ان الحروف والاصوات هى محالٌّ للمعانى ـ والمعانى حالّةٌ فيها وانما هى مجال ومرايا
للمعانى وليست بينهما نسبة الحالية والمحلية والظرفية والمظروفية بل بينهما نسبة الظاهرية والمظهرية
والدالّية والمدلولية والمعانى مبرأة من سمات الحروف والاصوات ومنزهة عن الصفات اللازمة
للالفاظ والكيفيات المختصة بها الا ترى ان الحق سبحانه وتعالى يتجلى لهم يوم القيامة فى صور مختلفة ويأتيهم
فى ظلل من الغمام مع انه منزه عن الكيف والكيفيات والمكان والجهات لان ذلك كله ظهور فى مظاهر حادثة
لا حلول ولا نزول فى محالّ مختلفة فكذلك لا يبعد ان يتجلى كلام الله الازلى المنزه عن شوائب الحدوث
والامكان فى المجالى الصورية ومرايا الاكوان فالحقيقة واحدة وظهوراتها مختلفة فى ملابس مختلفة
فطوراً تظهر فى كسوة واخرى فى كسوة اخرى وتارة فى لباس واخرى فى لباس آخر وظهور شئ واحد
بتعينات شتى وملابس مختلفة غير منكر عقلاً ولا شرعاً فالقرآن المقروء وان نزل على لسان جبريل عليه السلام
وان صدر على لسان سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم قرآن حقاً لكن من قال لم يقله الله تعالى وليس
كلامه فهو كافر البتة لان الظاهر فى هذه المظاهر ليس الا كلام الحق سبحانه ولذا قال الشيخ الاكبر قدس الله

سره لا يضاف الحدوث الى كلام الله الا اذا كتبه الحادث او تلاه ولا يضاف القدم الى كلام الحادث الا ان سمعه من الله تعالىٰ اھ۔ وقال العارف الشعرانی مثال ظهور الوحی بالالفاظ مثال ظهور جبريل فی صورة دحية كما تبدلت صورته فی اعين الناظرين ولم تتبدل حقيقته التی هو عليها فكذلك الكلام الازلی والامر الابدی يتمثل بلسان العربی تارة وبلسان العبری تارة وبلسان السريانی اخرى وهو فی ذاته امر واحد ازلی وقال سمعت سيدی عليا الخواص يقول ما دام القرآن فی القلب فلا حرف ولا صوت واذا نطق به القاری نطق بصوت وحرف وكذا اذا كتبه لا يكتبه بصوت وحرف وسمعته ايضا يقول۔ فی قوله تعالىٰ والذين كفروا اعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا فكما ان الظمآن يحسب السراب ماء وليس هو بماء كذلك حكم من يسمع كلام الله يحسب كلامه تعالىٰ بصوت وحرف وليس هو فی نفس الامر بصوت ولا حرف فكما ان الظمآن اذا جاء السراب لم يجد ماء كما كان يراه كذلك من سمع كلام الله بحرف وصوت اذا كشف عنه الغطاء لم يجده بصوت ولا حرف كما سمعه۔ انتهى كلامه ملخصا۔ كذا فی اليواقيت والجواهر ص۸۵ ج۱۔

الا ترى ان القرآن اذا تلاه القاری بلسانه فله نغمات والحان واذا كان فی قلبه فله شان ولا يقاس احدهما على الآخر اذ قد جعل الله لكل موطن حكما على حدة لم يجعل لغيره فهذان موطنان فی الخلق لم يجز قياس احدهما على الآخر فكيف يجوز قياس الحضرة الالٰهية المتعالية عن الزمان والمكان المنزهة عن اللسان والمخارج واللهوات والاسنان على موطن الحدوث والامكان۔

وخلاصة الكلام

ان الكلام له معنيان۔ مبدأ التكلم[1]۔ والمتكلم به[2]۔ والكلام بمعنييه فی حقه تعالىٰ قديم وازلی واذا حققت الحال وجدت الامام الاشعری قائلا بان لله تعالىٰ كلاما بالمعنيين۔ كلاما بمعنى مبدأ التكلم وكلاما بمعنى المتكلم به وهو بالمعنى الاول صفة واحدة تتعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتعلق به وبهذا المعنى قال الامام الاشعری ان كلامه تعالىٰ واحد ازلی ليس بامر ولا نهی ولا ينقسم فی الازل الى الامر والنهی والخبر وانما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات فيما لا يزال۔ والكلام بالمعنى الثانی يتنوع الى الامر والنهی والخبر فانها اقسام المتكلم به۔ فكلا القولين من الامام الاشعری حق وصدق

بقی ههنا شئ

وهو ان للكلام معنى ثالثا وهو التكليم بمعنى المُكَلِّمِيَّة بصيغة الفاعل وهو اسماع الكلام لغيره مثل قوله تعالىٰ اخلع نعليك۔ وقوله تعالىٰ وما تلك بيمينك يا موسى فالكلام بالمعنيين الاولين الذين تقدم ذكرهما فی حقه سبحانه وتعالىٰ قديم ازلی واما الكلام بمعنى التكليم وهو اسماع الغير الكلام فهو حادث لان حاصله مرجوض اضافة خاصة للكلام القديم باسماعه لمخصوص بلا واسطة ولا شك بانقضاء هذه الاضافة بانقضاء الاسماع فلا بد ان يكون حادثا۔ انظر ص۸۱ من المسامرة بشرح المسايرة

وقال الامام ابو بكر بن فورك ؒ ان كلام الله لم يزل ولا يزال موجودا وانه يفهم خلقه معانی

كلامه اولا فاولاً ونشيئاً فشيئاً وان الذى يتجدد الاسماع والافهام دون المسموع المفهوم كما ان علمه وسمعه وقدرته لا يصح ان يقال فيه شئ من ذلك ربانه مختص بوقت او زمان او مكان، وانما يتجدد المعلوم والمقدور ويحدث شيئاً بعد شئ دون العلم به والقدرة عليه والذى جاء فى الاخبار نحو ماروى ان الله تكلم بعد ما خلق آدم يوم اخذ الميثاق وتكلم لما خلق ذرية آدم وتكلم لما خلق الله العقل وتكلم لما خلق الله الجبال وتكلم بعد ان بعث سيدنا ابراهيم وموسى وعيسى وسيدنا محمداً صلى الله عليه وسلم وانه يكلم عباده يوم القيامة كما قال تعالے يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا اجبتم ويوم نقول لجهنم هل امتلأت فهذا كله راجع الى التكليم والافهام لا الى تجديد الكلام فان كلام الله لم يزل ولا يزال وانه يسمع ويفهم من يشاء فى الوقت الذى يريد ان يسمعه ويفهمه ما يريد من ذلك من غير تجديد قول ولا كلام وانما المراد به تجديد الاسماع والافهام للقول الذى لم يزل كذا فى مشكل الحديث لابن فورك ملخصاً ص١٧٥ و ص١٧٦ و ص١٧٧۔

تنبیہ ھامٌ

تذ ظن كثير من اهل العلم ان القاضى عضد الملة والدين صاحب المواقف موافق للحنابلة فى ان كلامه سبحانه بحرف وصوت حيث قال فى تفسير كلام الاشعرى ان مراد الاشعرى بالمعنى النفسى هو القائم بالغير فيقابل العين دون مدلول اللفظ فيكون شاملاً للدال والمدلول اى اللفظ والمعنى۔ وذهب الى ان مذهب الاشعرى ان الالفاظ ايضاً قديمة مثل المعانى وهو عين مذهب الحنابلة غير انه ضم اليه المعنى ايضاً فلا يكون للاشعرى مذهب غير مذهب الحنابلة ولكن لا يخفى على اهل العلم ان هذا الظن ليس بصواب فان صاحب المواقف لا يقول بقدم النظم المؤلف المقروء بالالسنة الكونية فانه بداهى الاستحالة بل يقول بقدم اللفظ القائم بذاته تعالے كالقائم بنفس الحافظ للقرآن من غير تقدم وتأخر والتعقيب مما يحصل فى التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وحاصله ان المراد بالمعنى النفسى ههنا هو القائم بذاته تعالے الشامل للدال والمدلول باعتبار وجودهما العلمى لا اعتبار وجودهما اللسانى والكتابى كما نص عليه احمد فى رده على ابن ابى دؤاد كما ذكر فى كتاب السنة وغيره فلا يكون للفظ اللسانى الخارجى الحسى دخل اصلاً فى القدم والله سبحانه وتعالے اعلم انظر حاشية السيف الصقيل من ص٦٢ والنبراس ص٢٣١ و ص٢٣٢۔

قال ابن حجر المكى قد اجمع اهل السنة وغيرهم على انه لا يصح نفى كلام الله تعالے عن ذلك اللفظ كيف والاعجاز والتحدى المشتمل هو عليهما انما يكونان فى كلام الله دون كلام غيره فنفى ذلك القائل عنه كلام الله جهل قبيح وخطأ صريح فليؤدب على ذلك ان لم يرجع وما وقع فى كلام بعضهم ان تسمية هذا النظم كلام الله مجاز مؤول فانه ليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل ان الكلام فى الحقيقة و بالذات اسم للمعنى القديم القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك اللفظ وضعاً اشتراكياً انما هو باعتبار دلالته على المعنى القديم فلا نزاع لهم فى الوضع والتسمية كذا فى الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيثمى المكى ص١٧٩۔

وقال الشیخ عبد الغنی النابلسیؒ فی منظومته کفایة الغلام وشرحها۔

لہ کلام لیس کالمعروف ⁂ جلّ عن الاصوات والحروف

ای الله سبحانه وتعالی کلام ازلی لیس کالمعروف عندنا من کلام المخلوقین جل ای عظم وتنزه عن الحروف و
الاصوات لانه لیس مثل کلام المخلوقین المشتمل علی الحروف والاصوات لانها اعراض زائلة وکلام الله تعالی
قدیم والاصوات والکلمات التی نزل بها جبریل علی قلوب الانبیاء علیهم السلام هی کلام الله حقیقة لان کلام
الله القدیم ظهر بها وتصور بصورها من غیر ان تتغیر عما هو علیه فی ذات الله تعالی فمن انکرها او شیئا منها
او استهزأ علی حرف او صوت منها فهو کافر بالله العظیم وان کلام الله تعالی النازل بها والمتصور بصورها
منزه عنها ازلا وابدا اه کذا فی رشحات الاقلام شرح کفایة الغلام ص۱۳ وص۱۴۔

خاتمة الکلام وفذلکة المرام

محصّل القول فی هذا المقام ان مسلک اهل السنة فی هذه المسئلة ان القرآن کلام الله غیر مخلوق
وانه لیس من جنس الحروف والاصوات اذ لیس کلامه سبحانه مثل کلامنا فان کلامنا حادث مثلنا وهو
مقروء بالسنتنا مسموع باذاننا محفوظ فی صدورنا مکتوب فی مصاحفنا غیر حالّ فی شیء منها ومعلوم ان اول
من قال بهذا اللفظ هو الامام الاعظم والهمام الاقدم امام الائمة ابو حنیفة النعمان علیه سحائب الرحمة والرضوان
فانه اول من اشار الی الفرق بین ما قام بالحق وما قام بالخلق وان القرآن له جهتان جهة قیامه بذات الحق سبحانه
وجهة قیامه بالسنتنا وصدورنا ومصاحفنا فمن حیث ان القرآن کلام الله وقائم بذاته سبحانه قدیم غیر مخلوق
ومن حیث انه یقرأ بالسنتنا ویسمع باذاننا ویحفظ فی صدورنا ویکتب فی مصاحفنا حادث۔ غیر حالّ فی السنتنا و
صدورنا ومصاحفنا بل ظهر فی هذه المظاهر الحادثة وتنزّل فی هذه المراتب المخلوقة والمعجزة هو القرآن
فی مرتبة تنزّله الی الالفاظ العربیة فقول الامام غیر حالّ فی شیء منها اشارة الی مرتبة الظهور والتجلی ولا
شك ان ما نتلوه بالسنتنا الحادثة لیس قائما بذاته سبحانه من حیث هو هو بل هو صورة من صور کلامه القدیم
ومظهر من مظاهر تنزلاته فهو دال علی الکلام الحقیقی القائم بذاته تعالی فسمی کلام الله حقیقة شرعیة لا یجوز لاحد
نفیه وانکاره۔ وقد صح عن الامام احمد بن حنبل فیما جاوب به المتوکل وغیره کما هو مذکور فی کتاب السنة وعیون
التواریخ وغیرها انه کان یقول القرآن من علم الله وعلم الله غیر مخلوق۔ فالقرآن غیر مخلوق وهذا دلیل علی
ان الامام احمد انما کان یرید بالقرآن ما هو قائم فی علم الله بذات الله سبحانه لا ما هو قائم بالسنتنا الحادثة ولا
ما هو محفوظ فی صدورنا المخلوقة ولا ما هو مکتوب فی الاوراق المصنوعة وتابعه ابن حزم فی الفصل وحاشا
ان یقول الامام احمد ان ما نقرؤه بالسنتنا ونکتبه فی مصاحفنا هو عین کلام الله القدیم ومن استقرأ کلام الامام
احمد بن حنبل وجده انه لم یزد علی ان القرآن کلام الله غیر مخلوق واعلن بذلک جهارا ردًّا علی الجهمیة و
توقف عن القول لفظی بالقرآن مخلوق وانکر علی من نسب الیه هذا القول لئلا یکون ذریعة الی القول بخلق
القرآن والحنابلة زادوا علی ما قال الامام الامام احمد ونسبوا الیه ما لم یقله وانما قال القرآن کلام الله
غیر مخلوق ولم یقل ولم یقل ولم یقل ان ما نقرؤه ونسمعه ونکتبه هو عین کلام الله القدیم ولم یقل ان کلام الله
القدیم القائم بذاته سبحانه هو بعینه قام بالسنتنا وحلّ فی صدورنا ومصاحفنا ثم جاء الامام الاشعری وفصّل

القول فيه وسلك الاشعري في تحقيق هذه المسئلة مسلك الامام ابي حنيفة وقسم الكلام الى اللفظي والنفسي فقال ان القرآن كلام الله قديم غير مخلوق لكن له وجودات ومراتب فمن حيث انه معنى نفسي قائم بالحق سبحانه قديم غير مخلوق ومن حيث انه قائم بالالسنة الكونية ومحفوظ في الصدور الحادثة ومكتوب في الاوراق المصنوعة في المعامل حادث ومخلوق وان القرآن قرآن في جميع هذه المراتب لا يجوز نفيه ولا انكاره وامام الهمام ابي حنيفة هو اول كلامه رفع الحجاب عن حقيقة هذه المسئلة وفرق بين ما قام بالحق وما قام بالخلق ثم تابعه اهل الحق وكل ما قاله الاشعري في ذلك هو شرح لقول الامام ابي حنيفة واما قول السلف في ذلك فانما جاء عنهم ان الله تعالى يتكلم بحرف وصوت لا يشبهان حروف العبد واصواته وانه سبحانه لا يتكلم بصوت وحرف كحرفنا وصوتنا بل يتكلم بصوت وحرف يليقان به وقالوا ان القرآن كلام الله غير مخلوق۔ ولم يزيدوا عليه ولم يرد عنهم انهم قالوا ان تلك الحروف والاصوات مع توالیها وتعاقبها كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الباري سبحانه وان ما يسمع من اصوات القراء هو نفس كلام الله فالحنابلة نسبوا الى الامام احمد والى السلف ما لم يقله ولم يقولوا والامام احمد وسائر السلف مبرؤن ومنزهون عن ان يقولوا ان ما سمع من اصوات القراء الرجس وفمهم هو نفس كلام الله القديم ولا شك ان هذا القرآن منزل من الله عز وجل لكن لما انزله من جناب قدسه انزله في لباس الحدوث وكسوة الامكان فالحدوث يرجع الى هذه الحلة والكسوة لا الى المعنى القدسي الذي قام برب الخليقة فثبت ان قول الامام ابي حنيفة هو مذهب الصحابة والتابعين وسائر السلف الصالحين والائمة المجتهدين وهو مذهب الامام احمد بن حنبل والامام الاشعري شارح لقول الامام ابي حنيفة وموافق له لفظا ومعنى والله سبحانه وتعالى اعلم وعلمه اتم واحكم ولذا قال الامام ابو بكر الباقلاني ان الحرف والصوت اذا لقرأنا بها الكلام القديم لا ان الحرف والصوت نفس الكلام القديم (كذا في الانصاف ص۱۱۹) وانما يفهم الكلام القديم ويسمع بالحروف المنظومة كذا في الانصاف ص۱۲۱

الحجة للمعتزلة والجواب عنها

قال الامام ابو بكر الباقلاني رح۔ فان قالوا اجمعنا على ان القرآن سور والسور آيات والآيات كلمات والكلمات حروف واصوات وجميع ذلك يدل على كونه محدثا مخلوقا لان السور معدودة محسوبة لها اول وآخر وكذلك الآيات والحروف وما دخله الحصر والعد وكان له اول وآخر فهو مخلوق۔

والجواب

عن هذه الشبهة ان ما ذكرتم من الحصر والتحديد والتبعيض والحروف والاصوات فجميع ذلك راجع الى تلاوة المخلوقين دون كلام الله تعالى الذي هو صفة من صفات ذاته لان جميع ما ذكرتم يحتاج الى مخارج من لسان وشفتين وحلق والله يتعالى ويتنزه عن جميع ذلك بل نقول ان كلامه صفة له قديمة لا يحتاج فيه الى ادات من صوت او حرف او مخرج يتعالى عن ذلك علوا كبيرا۔ وكذلك ما ذكرتم من الحصر والعد والاول والآخر انما ذلك راجع الى تلاوة المخلوقين لكلامه وكتبهم لكلامه دون كلامه الذي هو صفة ولانه تعالى قال قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا۔ وقال تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله ان الله عزيز حكيم فيتلوا التالي منها عشر آيات فالحصر والعد والحد والذي يتصف باول وآخر صفاتنا فاما صفته التي هي كلامه على الحقيقة فلا

فلا يجوز ان تتقدم عليه ولا تتأخر عنه فاعلم هذه الجملة وتحققها تسلم من ضلالة الفريقين وتخلص من جهل الطائفتين كذا في الانصاف ص٦٣ وص٨٥ -

باب كلام الرب مع جبريل ونداء الله الملائكة

اى في بيان ما جاء فيهما - والمقصود بهذا الباب ايضا اثبات كلام الله تعالى مع جبريل الامين واثبات نداء الله تعالى الملائكة الكرام واسماعه اياهم فيسمعون كلامه القديم القائم بذاته الذي لا يشبه كلام المخلوقين اذ ليس بحروف ولا تقطيع وليس من شرطه ان يكون بلسان وشفتين و آلات وحقيقته ان يكون مسموعا ومفهوما ولا يليق بالبارى تعالى ان يستعين في كلامه بالجوارح والادوات (ع) والظاهر ان المقصود بهذا الباب اثبات الحرف والصوت في كلام الرب سبحانه فان النداء لا بد له من حرف وصوت وكذلك تلقى آدم كلمات الرب سبحانه لم يكن الا بالحرف والصوت وقد تقدم الجواب عنه -

باب قوله تعالىٰ انزله بعلمه والملائكة يشهدون

المقصود منه بيان ان القرآن كلام الله غير مخلوق منزل من الله تعالى يوصف بالنزول ولكن نزوله حادث قال ابن بطال المراد بالانزال افهام العباد معانى الفروض التى في القرآن وليس انزاله كانزال الاجسام المخلوقة لان القرآن ليس بجسم ولا مخلوق انتهى ولا يبعد ان يكون غرض البخاري بيان جواز اسناد الانزال الى الله تعالى وانه يجوز اطلاق المُنْزَلِ (الفتح النزاع) على القرآن بالمعنى الذي يليق بكلام الله تعالى فان القرآن ليس من جنس الاجسام حتى يكون نزوله كنزولها فان الانزال بمعنى الانتقال من علو الى سفل يتخصص بالاجسام ولا يخفى انه يستحيل انتقال الكلام القديم ومزايلته عن الحق سبحانه فلعل البخاري اشار بالآيات والاحاديث الى ان الانزال والتنزيل لا يختصان بالاجسام لما قد صرح في الآية بتنزل الامر وهو دال على ان المراد بنزول الله نزول امره قال الامام ابو بكر الباقلاني يجب ان يعلم ان كلام الله تعالى منزل على قلب النبي صلى الله عليه وسلم نزول اعلام وافهام لا نزول حركة وانتقال والتفصيل في كتابه الانصاف ص٩٦ - وايضا في كتاب الارشاد ص١٣٥ لامام الحرمين - والاظهر ان غرض البخاري بهذه الترجمة بيان ان القرآن منزل من الله لفظا ومعنى وان هذه الحروف والكلمات كلها منزلة من الله تعالى انزلها الله تعالى على لسان جبريل على قلب سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وليست بمخلوقة كما زعم الجهمية والمعتزلة قال الشيخ اسماعيل الحقى المتوفى سنة ١١٣٧ھ في تفسير قوله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين - اعلم ان القرآن كلام الله وصفته القائمة به تكساه الالفاظ بالحروف العربية ونزله على جبريل وجعله امينا عليه لئلا يتصرف في حقائقه ثم نزل به جبريل كما هو على قلب محمد صلى الله عليه وسلم كما قال

على قلبك اى تلاه عليك يا محمد حتى وعيته فخص القلب بالذكر لانه محل الوعى والتثبيت ومعدن الوحى والالهام وليس شئ فى وجود الانسان يليق بالخطاب والفيض غيره وهو عليه السلام مختص بهذه الرتبة العلية والكرامة السنية من بين سائر الانبياء فان كتبهم منزلة فى الالواح والصحائف جملة واحدة على صورهم لا على قلوبهم كما فى التاويلات النجمية قال فى كشف الاسرار الوحى اذا نزل بالمصطفى عليه السلام نزل بقلبه اولا لشدة تعطشه الى الوحى ولاستغراقه به ثم انصرف من قلبه الى فهمه وسمعه وهذا تنزل من العلو الى السفل وهو رتبة الخواص واما العوام فانهم يسمعون اولا فيتنزل الوحى على سمعهم اولا ثم على فهمهم ثم على قلبهم وهذا ترق من السفل الى العلو وهو شان المريدين واهل السلوك فشتان ما بينهما ـ كذا فى روح البيان ص٣٠٦ ج٦ ـ

وقال الشيخ زاده فى حاشيته على تفسير البيضاوى القرآن كلام الله وصفته القائمة به كساه كسوة الالفاظ المركبة من الحروف العربية ونزله الى جبريل وجعله امينا عليه لئلا يتصرف فى حقائقه ثم نزل به كما هو على قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم ليتعرفه ويتخلق بخلقه ويتنور بانواره ويتجلى بحقائقه فهمه وتمكن من تفهيمه لغيره فهو عليه افضل الصلاة والسلام مختص بهذه الرتبة العلية والكرامة السنية من سائر الانبياء فان كتبهم انزلت عليهم بالالواح والصحائف جملة واحدة فهى منزلة على صورهم وظاهرهم لا على قلوبهم انتهى كلامه ص٢٨٩ ج٣ ـ

وقال العلامة الآلوسى القول الراجح ان الالفاظ منه عز وجل كالمعانى لا مدخل لجبريل عليه السلام فيها اصلا وكان النبى صلى الله عليه وسلم يسمعها ويعيها بقوى الهية قدسية لاكسماع البشر ايلهامه عليه السلام وينفعل عند ذلك قواه البشرية ولذا يظهر على جسده الشريف صلى الله عليه وسلم ما يظهر من برحاء الوحى ـ آه كذا فى روح المعانى ص١٠٩ ج١٩ ـ

باب قول الله تعالى يريدون ان يبدلوا كلام الله ـ انه لقول فصل وما هو بالهزل

المقصود من هذه الترجمة بيان القرآن كلام الله غير مخلوق لا يقدر احد على تبديل ما اراد الله بكلامه وانه لقول فصل وما هو بالهزل كالمخلوق الحادث اعلم ان ههنا امرين الاول كلام الله وهو صفة له تعالى لا يقدر احد على تغييرها وتبديلها وكيف وان العبد لا يقدر على تغيير صفاته وتبديل سماته فانّى له ان يقدر على تبديل صفة الله تعالى والثانى فعل العبد وهو قراءته لكلامه تعالى والزيادة فيه والنقص فهذا فعل العبد يمكن فيه التغيير والتبديل وفعل العبد يرد على كلام الله تعالى فالمورد محفوظ عن التغيير والتبديل والمتغير والمتبدل انما هو الوارد وهو فعل العبد وهو قراءته وتفسيره وتاويله او تحريفه ـ

وقال ابن بطال اراد البخارى بهذه الترجمة واحاديثها ما اراد فى الابواب قبلها ان كلام الله صفة قائمة به وانه لم يزل متكلما ولا يزال ـ وقال الحافظ ابن حجر والذى يظهر لى ان غرضه ان كلام

علہ یعنی کلام خداوندی قرآن کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ اللہ تعالے جب چاہتا ہے کلام کرتا ہے اور جس وقت چاہتا ہے حسب ضرورت بندوں کی حسب موقع کلام کرتا ہے ـ ۱۲ منہ ـ

الله لا يختص بالقرآن فانه ليس نوعا واحدا وانه وان كان غير مخلوق وهو صفة قائمة به فانه يلقيه على من يشاء من عباده بحسب حاجتهم في الاحكام الشرعية وغيرها من مصالحهم قال واحاديث الباب كالمصرحة بهذا المراد كذا في الفتح ص ٣٨٨ ج ١٣ والارشاد ص ٢٣ ج ١٠

(قلت) والاظهر ان يقال ان مراده بهذه الترجمة ان كلام الله مطلقا سواء كان قرآنا او غير قرآن قديم غير مخلوق ينزل منه على حسب حاجات العباد كما نزل الوعد بفتح خيبر في الحديبية وذلك لانه محفوظ عن التغير والتبدل وانه لقول فصل منزه من الهزل وما كان كذلك فهو قديم غير مخلوق وانما يتغير ويتبدل تلفظنا وقراءتنا فهو فعلنا حادث مخلوق كذواتنا

حديث الاذاية - والدهر

قوله قال الله تعالى يؤذيني ابن آدم يسب الدهر وانا الدهر بيدي الامر اقلب الليل والنهار الغرض منه هنا اثبات اسناد القول اليه تعالى وهو من الاحاديث القدسية - اعلم ان الكلام هنا على امرين (احدهما) نسبة الايذاء الى الله عز وجل (والثاني) النهي عن سب الدهر - اما الايذاء فقد جاء في التنزيل العزيز ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة واعد لهم عذابا مهينا واجمع العلماء على ان الله تعالى منزه عن ان يصل اليه الاذى - وانما هذا من التوسع في الكلام فقوله يؤذيني معناه ان ينسب الي ما لا يليق بشاني ويصفني بما يقتضي النقص وهذا هو معنى الشتم في حقه تعالى فان الشتم توصيف الشيء بما هو ازراء ونقص - فاثبات الولد لله سبحانه شتم له واي شتم فوق هذا لان الولد يكون جزء للوالد ومماثلا له في الذات والصفات والله منزه عن ذلك كله وقيل المراد بقوله يؤذون الله - يؤذون اولياءه كقوله تعالى واسئل القرية اي اهلها -

واما الامر الثاني

(وهو النهي عن سب الدهر ومعنى قوله انا الدهر) فمعنى النهي عن سبه هو ان من اعتقد انه الفاعل للمكروه فسبه اخطأ فان الله هو الفاعل فاذا سببتم من انزل ذلك بكم رجع السب الى الله وقوله انا الدهر قال الخطابي معناه انا صاحب الدهر ومدبر الامور التي ينسبونها اليه فمن سبه من اجل انه فاعل هذه الامور عاد سبه الى ربه الذي هو فاعلها وانما الدهر زمان جعل ظرفا لمواقع الامور وكانت عادتهم اذا اصابهم مكروه اضافوه الى الدهر فقالوا بؤسا للدهر وتبا للدهر وقال ابن ابي جمرة لا يخفى ان من سب الصنعة فقد سب صانعها فمن سب الليل والنهار اقدم على امر عظيم بغير معنى وقال من نسب شيئا من الافعال الى الدهر حقيقة ومن جرى هذا اللفظ على لسانه غير معتقد لذلك فليس بكافر لكنه يكره له ذلك لتشبهه باهل الكفر في الاطلاق وهو نحو التفصيل المذكور في قولهم مطرنا بنوء كذا - وقال عياض زعم من لا تحقيق عنده ان الدهر من اسماء الله تعالى وهو غلط فان الدهر مدة زمان الدنيا اهـ -

قال الامام ابو بكر بن فورك رح اعلم ان الله تعالى لا يجوز ان يوصف بانه دهر على الحقيقة وانما

هذا المثل واصله ان العرب فی الجاهلیۃ کانت تقول اصابنی الدهر فی مالی هکذا ونالتنی قوارع الدهر ومصائبہ فیضیفون کل حادث یحدث مما هو جار بقضاء اللہ وقدرہ وخلقه وتقدیرہ من مرض وصحۃ اوغنی اوفقر اوحیاۃ اوموت الی الدهر ویقولون لعن اللہ هذا الدهر والزمان وقد یسمی الدهر المنون والزمان ایضا لانه جالب المنون عندهم والمنون المنیۃ ۔ وقد قال سبحانه نتربص به ریب المنون ای ریب الدهر وحوادثه وکانت العرب تقول لا القالۃ آخر المنون ای آخر الدهر وقد اخبر سبحانه عن اهل الجاهلیۃ بما کانوا علیه من نسبۃ اقدار اللہ وافعاله الی الدهر فقال ۔ وقالوا ما هی الاحیاتنا الدنیا نموت ونحیا وما یهلکنا الا الدهر فقال صلے اللہ علیه وسلم لاتسبوا الدهر ای اذا اصابتکم المصائب فلا تنسبوها الیه فان اللہ هو الذی اصابکم بها لا الدهر وانکم اذا سببتم الدهر وفاعل ذلک لیس هو الدهر وقع السب علے فاعل ذلک وهو اللہ تعالے الاتری ان الرجل منهم اذا اصابته جائحۃ فے مال او ولد اوبدن سب فاعل ذلک وتوهمه الدهر فکان المسبوب هو اللہ جل ذکرہ انتهی ۔ کذا فی مشکل الحدیث ص۹۴ و ص۹۵ ۔

حدیث السآمۃ والملال

ومما یناسب حدیث الاذایۃ ۔ ذکر حدیث السآمۃ والملال وهو قوله مہ علیکم ما تطیقون فواللہ لا یمل اللہ حتی تملوا وفی لفظ لا یسام اللہ تعالے حتی تساموا معناہ انه لا یترک الثواب ما لم یترکوا العمل واما الملل الذی هو کراهۃ الشیٔ والاستثقال به ونفور النفس عنه والسامۃ منه فمحال فے حقه تعالے لانه یقتضی تغیرہ وحلول الحوادث فی حقه ۔ کذا فی دفع شبهۃ التشبیه ص۵۵ ۔ وقال الامام الخطابی الملال لا یجوز علے اللہ سبحانه بحال ولا ید خل فی صفاته بوجه وانما معناہ انه لایترک الثواب والجزاء علے العمل ما لم تترکوہ وذلک لان من مل شیئا ترکه فکنی عن الترک بالملال الذی هو سبب الترک وفیه وجه آخر ۔ وهو ان اللہ عزوجل لا یتناهی حقه علیکم فے الطاعۃ حتی یتناهی جهدکم قبل ذلک فلا تکلفوا ما لا تطیقونه من العمل کنی بالملال عنه لان من تناهت قوته فے امر یجز عن فعله وترکه کذا فی کتاب الاسماء والصفات للامام البیهقی ص۲۸۳

وقال الهروی معناہ لا یقطع عنکم فضله حتی تملوا سؤاله فتزهدوا فی الرغبۃ الیه

حدیث النزول

قوله ینزل ربنا کل لیلۃ الی السماء الدنیا اعلم انه قد جاء النزول منسوبا الی اللہ عزوجل فی هذا الحدیث وفی احادیث کثیرۃ فاستدل بهذا الحدیث ونحوہ من اثبت الجهۃ وهی جهۃ العلو وانکر ذلک الجمهور لان القول بذلک یفضی الی التحیز والحرکۃ والنقلۃ والتغیر تعالی اللہ عن ذلک وقد اختلف فے معنی النزول علے اقوال فمنهم من حمله علے ظاهرہ وهم المشبهۃ ۔ قال ابن الجوزی قال ابن حامد انما ینزل بذاته بانتقال قلت هذا کلام فے ذات اللہ تعالے بمقتضی الحس کما یتکلم فی الاجسام کذا فی دفع شبهه التشبیه ص۲۵

ومنهم من انكر صحة الاحاديث الواردة في ذلك جملة وهم الخوارج والمعتزلة وهو مكابرة
والعجب انهم اوّلوا ما في القرآن من نحو ذلك وانكروا ما في الحديث اما جهلا واما عنادا ومنهم من
فوّض فيه مؤمنا به على طريق الاجمال منزها الله تعالى عن الكيفية والتشبيه ومنهم من اوّله على
وجه يليق به تعالى ـ مستعمل في كلام العرب صار فاله عن ظاهره المستحيل على الله تعالى الواجب
تنزيهه عنه لان النزول انتقال من مكان الى مكان وهو محال على الله عز وجل ـ قال البيضاوي
لما ثبت بالقواطع انه سبحانه منزه عن الجسمية والتحيز امتنع عليه النزول على معنى الانتقال من موضع
الى موضع اخفض منه فالمراد دنو رحمته اي ينتقل من مقتضى صفة الجلال التي تقتضي الغضب والانتقام
الى صفة الكرام التي تقتضي الرأفة والرحمة آه ـ وقد ثبت في اللغة ان النزول على وجهين نزول
حركة ونزول احسان وبركة فان من اعطاك قد نزل اليك الى درجة النيل المحبوبة عندك عن درجة
المنع المكره وهذه عندك كانه نزل فهو ذلك عن حال البغضاء والاعراض عنك وهو نزول
حقيقة في بابه كما ان نزول المرء عن الجبل الى السفح حقيقة في بابه الا ترى الى قول عنترة ؎

ولقد نزلت فلا تظني غيره ❊ مني منزلة المحب المكرم

وايضا لو كان النزول صفة لذاته تعالى لزم تجددها كل ليلة وتعددها والاجماع
متعقد على ان صفاته قديمة فلا تجدد ولا تعدد تعالى الله عما يصفون، وقد حكى ابو بكر بن فورك
ان قوله صلى الله عليه وسلم ينزل الله الى السماء ضبطه بعض المشائخ بضم اوله على حذف المفعول
اي ينزل ملكا ويقويه حديث النسائي عن ابي هريرة وابي سعيد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان الله يمهل حتى يمضي شطر الليل الاول ثم يأمر مناديا يقول هل من داع فيستجاب له الحديث
وصححه عبد الحق بل هذا الحديث يعين ان الاسناد مجازي في صيغ الثلاثي من روايات الحديث
كذا في حاشية كتاب الاسماء والصفات ص۴۴۹ ـ

ولذا قال شيخ الاسلام زكريا الانصاري قوله يتنزل ربنا معناه يتنزل ملك بامر ربك
وقال امام الحرمين ـ الوجه ـ في حديث النزول حمل النزول وان كان مضافا الى الله تعالى
على نزول الملائكة المقربين ـ

ونظير ذلك قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله معناه انما جزاء الذين يحاربون
اولياء الله ولا يبعد حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ومما يتجه في تاويل الحديث
ان يحمل النزول على اسباغ الله نعمائه على عباده مع تماديهم في العدوان واصرارهم على الطغيان
وذهولهم في الليالي عن تدبر آيات الله، يتذكر ما هم بصدده من امر الآخرة وقد يطلق النزول
في حق الواحد منا على ارادة التواضع فيقال نزل الملك عن كبريائه الى الدرجة الدنيا
اذا احكم على رعيته وانحط من سطوته مع تمكنه من تشديد الوطأة عليهم ومن الدليل على
ان النزول ليس من شرطه الانتقال اطلاق النزول مضافا الى القرآن مع العلم باستحالة
انتقال الكلام كذا في الارشاد ص۱۶۱ ـ

قال الامام البيهقي قد اختلف العلماء في قوله ينزل الله فسئل ابو حنيفة عنه فقال

ينزل بلا كيف وقال حماد بن زيد نزوله اقباله وقال بعضهم ينزل نزولا يليق بالربوبية من غير ان يكون نزوله مثل نزول الخلق بالتجلي والتملي لانه جل جلاله منزه عن ان تكون صفاته مثل صفات الخلق كما كان منزها عن ان تكون ذاته مثل ذات الغير فمجيئه واتيانه و نزوله على حسب ما يليق بصفاته من غير تشبيه وكيفية والله اعلم - كذا في كتاب الاسماء والصفات ص٣٧٥ - وقال صدر الاسلام البزدوي ليس المراد به نزول انتقال بل المراد به اتصال اثر الشئ بالشئ يقال نزل به المرض ونزل الى سخطة فلان ونزل الى غضب فلان فالمراد به اتصال اثر غضبه فكذلك معنى قوله ان الله ينزل الى سماء الدنيا اى يتصل آثار قدرته وآثار رحمته وآثار غضبه الى السماء الدنيا كذا في اصول الدين ص٢٧ للبزدوي -

والحاصل ان النزول كما يكون في الاجسام يكون في المعاني فالنزول في الحديث محمول على النزول المعنوي وهو نزول رحمته وعنايته الى الارض في ذلك الوقت او نزول حكمه وحمل حماد بن زيد النزول في الحديث على معنى الاقبال والمراد به اقباله على اهل الارض بلطفه ورحمته واوّل ابن حزم النزول بانه فعل يفعله الله تعالى في السماء الدنيا كالفتح لقبول الدعاء وان تلك الساعة من مظان القبول والاجابة والمغفرة للمجتهدين والمستغفرين والتائبين وهذا معهود في اللغة تقول نزلت عن حقي لفلان بمعنى وهبته له والدليل على انه صفة فعل لا صفة ذات تعليقه بوقت محدود فان رسول الله صلى الله عليه وسلم علّق التنزل المذكور بوقت محدود - ومن لم يزل لا يتعلق بالزمان فصح انه فعل حادث -

وايضا ان ثلث الليل مختلف في البلاد باختلاف المطالع والمغارب فصح ضرورة انه فعل يفعله ربنا تعالى في ذلك الوقت لاهل كل افق انتهى قال ابن الجوزي ومن المشبهة من قال ان الله تعالى يتحرك اذا نزل وما يدري ان الحركة لا تجوز على الله تعالى وقد حكوا ذلك عن الامام احمد وهو كذب عليه ولو كان النزول صفة ذاتية لذاته كانت صفته كل ليلة تتجدد وصفاته قديمة كذاته انتهى ص٤٧ - وقال ابن العربي في العواصم تعجيبا للمشبهين فيقال لهم على ما تقولون انه يفرح و يمشي ويمرض ويهرول ويأتي فهل يجوع ويعطش ويمشي ويمرض ويحتاج ويعري فان قالوا لا قلنا نقل قال عبدي مرضت فلم تعدني جعت فلم تطعمني عطشت فلم تسقني وفي رواية استكسيتك فلم تكسني فيقول وكيف يكون ذلك وانت رب العالمين ليقول كان ذلك بعبدي فلان ولو فعلت به ذلك لوجدتني عنده في حديث طويل هذا معناه فان قالوا لا نقول بهذه لانها آفات وهذه صفات قلنا لهم بل هي جوارح وادوات وهي كلها نقص وآفات فان هذه الجوارح كلها انما وضعت للعبد جبلة لنقصه يتوسل ويتوصل بها الى قصده ومن له الحول والقوة انما هو اذا اراد شيئا قال له كن فيكون فلا آلة عنده ولا جارحة فلما اضاف هذه الالفاظ الجوارحية عندنا الى نفسه كذلك اضاف البيت والدار اليه فهل بيته الذي هو الكعبة على قدره او اكبر منه وهل يدخله امرا وداره هل يسكنها الارض كلها لله والمساجد لله والكعبة بيت الله والجنة دار الله واذا اراد الله ان يشرف بيتا او دارا او آدم او عيسى قال انه منه وله وبيده - والاضافة واحدة والكل صحيح المعنى حق - انتهى هذا كله ملخص من تحالة

المحیۃ بالذات للشیخ الخضر الشنقیطی رحمہ من ص۳۰۱ الی ص۳۰۸۔

قال التقی السبکی روی الحسن بن اسماعیل الضراب فی کتابہ الذی صنفہ فی فضائل مالک قال حدثنا عمر بن الربیع ثنا ابو اسامۃ ثنا ابن ابی زید عن ابیہ عن حبیب کاتب مالک قال سئل مالک بن انس عن قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینزل ربنا تبارک وتعالی کل لیلۃ الی السماء الدنیا قال ینزل امرہ کل سحر واما ھو فھو دائم لایزول وھو بکل مکان کذا فی السیف الصقیل ص۱۱۲ للسبکی رحمہ وقولہ بکل مکان امعناہ ان قدرتہ وسلطانہ فی کل مکان لان ذاتہ سبحانہ فی کل مکان واللہ اعلم

وقال القاضی ابو یعلی۔ النزول صفۃ ذاتیۃ ولانقول نزولہ انتقال وھذا مغالط ومنھم من یقول یتحرک اذا نزل وما یدری ان الحرکۃ لاتجوز علی اللہ تعالی وقد حکوا عن الامام احمد ذلک وھو کذب علیہ ولو کان النزول صفۃ ذاتیۃ لذاتہ کانت صفتہ کل لیلۃ تتجدد وصفاتہ قدیمۃ کذاتہ کذا فی دفع شبہۃ التشبیہ ص۴۲ لابن الجوزی۔ وقد تقدم ھذا الکلام سابقا ایضا فاحفظہ

قال الامام ابو بکر بن فورک رحمہ انا وجدنا لفظۃ النزول فی اللغۃ مستعملۃ علی معان مختلفۃ ولم تکن ھذہ اللفظۃ مما یخص امرا واحدا حتی لایمکن العدول عنہ الی غیرہ بل وجدناہا مشترک المعنی واحتمل التاویل والتخریج والترتیب فمن ذلک (۱) النزول بمعنی الانتقال وذلک فی قولہ سبحانہ وانزل من السماء ماء طھورا علی معنی النقلۃ والتحویل ومن ذلک (۲) النزول بمعنی الاعلام کقولہ عزوجل نزل بہ الروح الامین علی قلبک ای اعلم بہ الروح الامین محمدا صلی اللہ علیہ وسلم و (۳) النزول ایضا بمعنی القول والعبارۃ وذلک فی قولہ عزوجل سانزل مثل ماانزل اللہ و (۴) النزول ایضا بمعنی الاقبال علی الشئ وذلک ھو المستعمل فی قولہم والجاری فی عرفہم وھو انہم یقولون ان فلانا اخذ بمکارم الاخلاق ثم نزل منھا الی سفسافہا ای اقبل منھا الی ردیہا ومثلہ فی نقصان الدرجۃ والمرتبۃ لانہم یقولون نزلت منزلۃ فلان عند فلان عما کانت علیہ الی ما دونہا اذا انحط قدرہ عندہ ویقال نزل فلان عن رأیہ ومن ذلک (۵) ایضا النزول بمعنی نزول الحکم ومن ذلک قول الناس کنا فی عدل وخیر حتی نزل بنا بنو فلان ای حکمہم وکل ذلک فی معنی النزول متعارف بین اھل اللغۃ غیر مدفوع عندھم اشتراک معناہ۔ والمعہود بین اھل اللغۃ ان اللفظ اذا کان مشترک المعنی وجب الترتیب واضافۃ مایلیق فی المذکور المضاف الیہ علی حسب مایلیق بہ الاتری انہ اذا اضیف الی السکینۃ لم یکن حرکۃ ولا نقلۃ کما قال تعالی ھو الذی انزل السکینۃ فی قلوب المؤمنین واذا اضیف الی الکلام نحو قولہ تعالی انا انزلناہ فی لیلۃ مبارکۃ لم یکن ایضا تفریغ مکان وشغل مکان لان انزال القرآن لیس ھو علی معنی النقل والتحویل لاستحالۃ الانتقال علی الکلام واذا ارید بہ الحکم وتغیر المرتبۃ فکذلک۔ واذا کان کذلک کان ما وصف بہ الرب جل ذکرہ من النزول محمولا علی بعض ھذہ المعانی التی لاتقتضی لہ مالایلیق بنعتہ من ایجاب حدث یحدث فی ذاتہ وتغییر یلحقہ او نقص تمثیلا وتحدیدا وھو ان یکون علی احد وجوہ من المعانی اما ان یراد بہ اقبالہ علی اھل الارض بالرحمۃ والاستعطاف بالتذکیر والتنبیہ الذی یلقی فی قلوب اھل الخیر منھم من اسعدہ بتوفیقہ لطاعتہ حتی یزعجہم الی الجد والانکماش فی التوبۃ والانابۃ والاقبال علی الطاعۃ ووجدنا اللہ عزوجل قد خص بالمدح المستغفرین

بالاسحار وقال فی وصفہم ایضا کانوا قلیلا من اللیل ما یھجعون و بالاسحار ھم یستغفرون - وقال تعالے والمستغفرین بالاسحار فیحتمل ان یکون ذلک ھو المراد بہ و ھو الاخبار عما یظھر بہ من الطافہ و معونتہ و تائیدہ لاھل و لایتہ فی مثل ھذا الوقت بالزواجر التی یقیمہا فی نفوسہم والمواعظ التی تنبہھم بقوۃ الترغیب والترھیب ویحتمل ان یکون ذلک فعلا یظھرہ بامرہ فیضاف الیہ کما یقال ضرب الامیر اللص ونادی الامیر فی البلد الیوم وانما امر بذلک فیضاف الیہ علی معنی انہ من امرہ ظھر و بامرہ حصل ونظیر ذلک قولہ عز وجل فی قصۃ قوم لوط فطمسنا اعینہم وکان الطمس للاعین من الملائکۃ بامر اللہ عز وجل و اذا کان ذلک محتملا فی اللغۃ لم ینکر ان یکون اللہ عز وجل ملائکۃ بأمرھم بالنزول الی السماء الدنیا بھذا النداء والدعاء فیضاف ذلک الی اللہ عز وجل علی الوجہ الذی یقال ضرب الامیر اللص ونادی فی البلد وقد روی لنا بعض اھل النقل ھذا الخبر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بما یؤید ھذا الباب وھو بضم الیاء من یُنزِلُ وذکر انہ قد ضبطہ عمن سمعہ عنہ من الثقات الضابطین واذا کان ذلک محفوظا مضبوطا کما قال فوجہہ ظاھر وقد روی لنا عن الامام الاوزاعی رحمہ اللہ تعالے انہ سئل عن ھذا الخبر فقال یفعل اللہ ما یشاء وھذا اشارۃ منہ الی ان ذلک فعل یظھر منہ عز وجل وروی عن مالک بن انس انہ قال فی ھذا الخبر ینزل امرہ فی کل شیء و اما ھو جل ذکرہ فھو دائم لا یزول ولسنا ننکر تسمیۃ اللہ تعالے باسماء افعالہ اذا ورد التوقیف بہا کسائر ما یسمی بہ لاجل الفعل مثل قولہ تعالے والسماء بنیناھا باید وقولہ تعالے قد مکر الذین من قبلہم وقولہ تعالے ودمرنا ما کان یصنع فرعون وقومہ وقد ورد بہ الخبر الصحیح الذی لا یمکن دفعہ وکان حجۃ فی اطلاق التسمیۃ - والنظر یقتضی نفی مالا یلیق بہ فوجب حملہ علی ما یصح فی وصفہ من بعض الوجوہ التی ذکرناھا انتہی کلام الامام ابن فورک فی مشکل الحدیث ملخصا ومختصرا راجعہ من صـ ۵۸ الی صـ ۶۴ وایضا صـ ۱۸۸ و صـ ۱۸۹ -

وخلاصۃ الکلام

انہ لیس المراد بالنزول معنی النقلۃ والتحول من مکان الی مکان بل المراد بہ اظھار فعل و تدابیر فی عبادہ یسمیہ نزولا والمراد بہ اظھار رحمتہ لہم واجابتہ لدعاءھم ویحتمل ان یکون المراد نزول الملائکۃ بامرہ فیضاف الیہ النزول علی معنی انہ وقع بامرہ والحمل علی المعنی الذی یلیق لشانہ اولی من الحمل علی ما لا یلیق بہ کذا فی مشکل الحدیث صـ ۱۸۸ و صـ ۱۸۹ -

قولہ انت نور السموات والارض ای علی الوجہ الذی یصح فی وصفہ انہ نور لا علی معنی اثباتہ نورا مضیئا ذا شعاع - کذا فی مشکل الحدیث لابن فورک صـ ۱۴۲ -

وقال الحلیمی النور ھو الھادی لا یعلم العباد الا ما علمھم ولا یدرکون الا ما یسر لہم ادراکہ فالحواس والعقل فطرتہ وخلقہ وعطیتہ وقال ابو سلیمان ولا یجوز ان یتوھم ان اللہ سبحانہ وتعالے نور من الانوار فان النور تضادہ الظلمۃ وتعاقبہ فتزیلہ وتعالی اللہ ان یکون لہ ضد او ند - کذا فی کتاب الاسماء والصفات صـ ۸۱ -

وقال الامام الغزالی النور هو الظاهر الذی به کل ظهور فان الظاهر فی نفسه المظهر لغیره یسمی نورا ومهما قوبل الوجود بالعدم کان الظهور لا محالة للوجود ولا ظلام اظلم من العدم فالبری من ظلمة العدم بل عن امکان العدم والمخرج کل الاشیاء من ظلمة العدم الی ظهور الوجود جدیر بان یسمی نورا والوجود نور فائض علی الاشیاء کلها من نور ذاته فهو نور السموات والارض وکما انه لا ذرة من نور الشمس الا وهی دالة علی وجود الشمس المنورة فلا ذرة من موجودات السموات والارض وما بینهما الا وهی بجواز وجودها دالة علی وجوب وجود موجدها وما ذکرناه فی معنی الظاهر یفهمک معنی النور ویغنیک عن التعسفات المذکورة فی معناه۔ اھ کذا فی المقصد الاسنی ص ۹۲

حکایت قیام الرحم والاخذ بحقو الرحمٰن

قوله خلق الله الخلق فلما فرغ منه ای اتمه وقضاه وهو لا یشغله شان عن شان قامت الرحم وزاد فی تفسیر سورة القتال قامت الرحم فاخذت بحقو الرحمن قال ابن ابی جمرة یحتمل ان یکون المراد بالخلق جمیع المخلوقات ویحتمل ان یکون المراد به المکلفین وهذا القول یحتمل ان یکون بعد خلق السموات والارض ویحتمل ان یکون بعد کتابتها فی اللوح المحفوظ ولم یبرز بعد الا اللوح ویحتمل ان یکون بعد انتهاء خلق ارواح بنی آدم عند قوله الست بربکم لما اخرجهم من صلب آدم علیه السلام مثل الذر وقوله فقامت الرحم فقالت قال ابن ابی جمرة یحتمل ان یکون بلسان الحال وان یکون بلسان المقال علی الحقیقة والاعراض یجوز ان تتجسد وتتکلم باذن الله قولان مشهوران والثانی ارجح قال القرطبی وقوله قامت الرحم فقالت یحمل علی احد وجهین احدهما ان یکون الله اقام من یتکلم عن الرحم من الملائکة فیقول ذلک وکانه وکل بهذه العبادة من یناضل عنها ویکتب ثواب من وصلها ووزر من قطعها کما وکل الله بسائر الاعمال کراما کاتبین وبمشاهدة اوقات الصلوات ملائکة متعاقبین وثانیهما ان ذلک علی جهة التقدیر والتمثیل المفهم للاعیاء وشدة الاعتناء فکانه قال لو کانت الرحم ممن یعقل ویتکلم لقالت هذا الکلام کما قال تعالی لو انزلنا هذا القرآن علی جبل لرأیته خاشعا متصدعا من خشیة الله ثم قال وتلک الامثال نضربها للناس لعلهم یتفکرون۔ وقوله فقالت هذا مقام العائذ بک من القطیعة مقصود هذا الکلام الاخبار بتاکد امر صلة الرحم وان الله سبحانه قد نزلها بمنزلة من استجار به فاجاره وادخله فی ذمته وخفارته (ای ذمامه) واذا کان کذلک فجار الله غیر مخذول وعهده غیر منقوض ولذلک قال مخاطبا للرحم اما ترضین ان اصل من وصلک واقطع من قطعک وهذا کما قال علیه الصلاة والسلام من صلی الصبح فهو فی ذمة الله تعالی فلا یطلبنکم الله من ذمته بشئ فانه من یطلبه بذمته بشئ یدارکه ثم یکبه فی النار علی وجهه کذا فی تفسیر سورة القتال من تفسیر الامام القرطبی ص ۲۴۸ ج ۱۶۔

الکلام علی الحقو

الحقو بالفتح ویکسر۔ وهو معقد الازار وهو الموضع الذی یستجار به ویحتزم به قال فی النهایة

الحقو فيه مجاز وتمثيل ومنه قولهم عذت بحقو فلان اذا استجرت به واعتصمت وفي اساس البلاغة لاذ بحقويه اذا افتزع به - اهـ - فالكلام من قبيل الاستعارة اذ من عادة المستجيرين يا خذ بذيل المستجار به او بطرف ردائه وربما اخذ بحقو ازاره مبالغة في الاستجارة وقال ابن الجوزي هذه كلها امثال ومعنى تعلقها بحقو الرحمن الاستجارة والاعتصام - كذا في دفع شبهة التشبيه صـ ٦٢ قال الامام البيهقي معناه عند اهل النظر انها استجارت واعتصمت بالله عز وجل كما تقول العرب تعلقت بظل جناحه اي اعتصمت به وقيل الحقو الازار وازاره عزه بمعنى انه موصوف بالعز فلاذت الرحم بعزه من القطيعة وعاذت به - كذا في كتاب الاسماء والصفات صـ ۳٦۹

والحاصل ان الحقو فيه مجاز وتمثيل ومنه قولهم عذت بحقو فلان اذا استجرت واعتصمت كما في النهاية وفي حديث - الرحم شجنة من الرحمن يعني للرحم قرابة مشتبكة يشيران في الرحم وفي الرحمن فكانه عظم قدرها بهذا الاسم وحمل الحقو على معنى معقد الازار حقيقة كما وقع في كلام ابن حامد الحنبلي تشبيه قبيح حيث قال يجب التصديق بان لله حقوا فتاخذ الرحم بحقوه قال وكذلك نؤمن بان لله تعالى جنبا لقوله تعالى على ما فرطت في جنب الله وهذا لا فهم له اصلا كيف يقع التفريط في جنب الذات نعوذ بالله من سوء الفهم النظر صـ ٦۳ من دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي -

حديث الشجنة

واخرج البخاري ايضا عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الرحم شجنة من الرحمن فقال الله من وصلك وصلته ومن قطعك قطعته قال المناوي اي اشتق اسمها من اسم الرحمن كما بينه الخبر القدسي انا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي فكانها مشتبكة به اشتباك العروق او هي اسم اشتق من رحمة الرحمن او اثر من آثار رحمته فقاطعها منقطع عن رحمة الله - كذا في فيض القدير صـ ۵۳ جـ ۴

وقال ابو عبيد الشجنة كالغصن من الشجرة ومعنى شجنة اي قرابة مشتبكة كاشتباك العروق نقوله من الرحمن معناه انه اخذ اسمها من هذا الاسم كما في حديث عبد الرحمن بن عوف في السنن مرفوعا انا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي والمعنى انها اثر من آثار الرحمة مشتبكة بها فالقاطع لها منقطع من رحمة الله وقال الاسماعيلي معنى الحديث ان الرحم اشتق اسمها من اسم الرحمن فلها به علقة وليس معناه انها من ذات الله - تعالى الله عن ذلك وقيل المراد ان الله تعالى يراعي الرحم فيصل من يصلها ويقطع من قطعها ويأخذ لها حقها كما يراعي القريب قرابته فانه يزيد في المراعاة على الاجانب كذا في استحالة المعية بالذات صـ ۳۲ وكذا في دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي صـ ٦۲

وفي حديث آخر - قال الله تعالى انا الرحمن انا خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها بتته اخرجه البخاري وابوداؤد والترمذي والحاكم - قال ابن العربي وهذا الحديث يقتضي رعاية الاتفاق في الاسماء وان كانت النوع من الاخاء وقد قالوا في المثل اتفاق الكنى اخاء ثان فانه تعالى راعى الرحم اتفاق اسمها مع اسمه في وجه انتظام الحروف الاصلية اذ النون زائدة والرحم مخلوقة محدثة وهو تعالى خالق غير محدث وفيه تنبيه على وهم الملاحدة في قولهم هذا النسب بين الله وبين

الرحم - تعالى الله عما يقولون اذ جعلوا بينه وبين الرحم النسب وانما قالها على سبيل التشريف كما انه تعالى جعل العبد قادرا عالما الى آخر الصفات ولم يكن ذلك نسبا ولا تشبيها كذا فى فيض القدير ص ٤٨٣ ج ٣

ذكر الجنب

ومما يناسب هذا المقام ذكر الجنب نقل جاء فى قوله تعالى على ما فرطت فى جنب الله واجمع المسلمون على ان هذه الآية لا يمكن ابقاء الكلام فيها على حقيقته لتنزهه عز وجل عن الجنب بالمعنى الحقيقى فقيل المراد هنا الجهة مجازا او الكلام على حذف مضاف اى فى جنب طاعة الله والتفريط فى جهة الطاعة كناية عن التفريط فى الطاعة نفسها لان من ضيع جهة ضيع ما فيها بالطريق الاولى الا بلغ لكونه بطريق برهانى كقول زياد الاعجم ؎

ان السماحة والمروة والندى ❊ فى قبة ضربت على ابن الحشرج

وعلى هذا قول البربرى۔

اما تتقين الله فى جنب وامق ❊ له كبد حرى عليك تقطع

والحاصل ان المراد بالجنب الجانب قال الامام القرطبى قال الفراء الجنب القرب والجوار يقال فلان يعيش فى جنب فلان اى فى جواره ومنه الصاحب بالجنب اى على ما فرطت فى طلب جواره وقربه - وهو الجنة وقال الزجاج اى على ما فرطت فى الطريق الذى هو طريق الله الذى دعانى اليه والعرب تسمى الطريق الى الشئ والسبب جنبا تقول تجرعت فى جنبك غصصا اى لاجلك وسببك ولاجل مرضاتك وقيل فى جنب الله اى فى الجانب الذى يؤدى الى رضا الله عز وجل وثوابه والعرب تسمى الجانب جنبا قال الشاعر ؎

قُسِمَ مجهود الذاك القلبُ ❊ الناس جَنْبٌ والامير جَنْبٌ

يعنى الناس من جانب والامير من جانب يقال ما فعلت ذلك فى جنب حاجتى - قال آخر۔

الا تتقين الله فى جنب عاشق ❊ له كبد حرّى عليك تقطّعُ

كذا فى تفسير سورة الزمر من تفسير القرطبى ص ٢٧١ ج ١٥۔

والحاصل ان المراد بقوله تعالى فى جنب الله اى فى طاعة الله وحقه لان التفريط لا يقع الا فى ذلك ولا يقع فى الجنب المعهود قال ابن حامد لا نؤمن بان لله سبحانه وتعالى جنبا بهذه الآية ونرانجا من عدم المعقول اذ لم يتهيأ التفريط فى جنب مخلوق فكيف يتهيأ فى صفة الخالق جل جلاله وانشد ثعلبة ؎ خليلى كفا واذكرا الله فى جنبى - اى فى امرى - اهـ كذا فى دفع شبهة التشبيه ص ٢٣ - قوله انا عند ظن عبدى بى اى اعامله على حسب ظنه برحمتى وفضلى - ولا شك انه فضل من الله عز وجل

قوله قال رجل لم يعمل خيرا قط الحديث قال الامام الخطابى قد يسئل عن هذا فيقال كيف يغفر له وهو منكر للبعث والقدرة على احيائه وانشائه فيقال انه ليس بمنكر انما هو رجل جاهل ظن انه اذا فعل به هذا الصنيع ترك فلم ينشر ولم يعذب الا تراه يقول فجمعه فقال له لم فعلت هذا فقال من خشيتك فقد بين انه رجل مؤمن بالله عز وجل فعل ما فعل خشية من الله عز وجل اذ بعثه

نحسب ان هذه الحيلة تنجيه مما يخافه كذا في كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقي صـ۵۱۱
والحاصل ان هذا رجل غير ضابط لنفسه قاله في حالة قد غلبت عليه الدهشة والخشية و
الخوف فما صدر عنه في مثل هذه الحالة لا يؤاخذ به راجع مشكل الحديث لابن فورك صـ۱۰۵

ذكر حديث المبالاة

قوله فقال اي ربه تعالى اعلم عبدي ان له ربا يغفر الذنب ويأخذ به غفرت لعبدي ثلاثا
فليعمل ما شاء اذا كان هذا دأبه يذنب الذنب فيتوب منه ويستغفر لا انه يذنب الذنب ثم
يعود اليه فان هذه توبة الكذابين فان المستغفر من الذنب وهو مقيم عليه كالمستهزئ بربه
وقوله فليعمل ما شاء معناه انه يغفر الذنوب ولا يبالي كما في كتاب الترمذي عن انس رضي الله عنه
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قال الله تعالى يا ابن آدم انك ما دعوتني ورجوتني
غفرت لك على ما كان منك ولا ابالي. وقال تعالى قل ما يعبأ بكم ربي لولا دعاؤكم. وفي رواية ان
الله يغفر الذنوب جميعا ولا يبالي -

بيان معنى المبالاة

قال الامام ابو بكر بن فورك رح اعلم ان كل ما وصف به الله عز وجل من امثال هذه الالفاظ
فالمراد به الاخبار عن غناه عز وجل وانه مما لا ينتقص شئ مما يفعله وكذلك معنى ما روي عنه
صلى الله عليه وسلم انه قال في القبضتين اللتين اخرجهما من صلب آدم عليه السلام للنار ولا
ابالي وللجنة ولا ابالي وافاد بذلك انه يوصل فضله وعدله الى ما شاء من خلقه من غير ان
يزداد عن فعل الفضل او يكون له نقص بفعل العدل من تعذيبهم ابتداء من غير جرم واذا كان
كذلك كان معنى الآية محمولا عليه - كذا في مشكل الحديث صـ۱۹۷

ذكر حديث المباهاة

ومما يناسب ذلك ذكر ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من وصف الله عز وجل
بالمباهاة - فقد روى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله يباهي باهل
عرفات فيقول يا ملائكتي انظروا الى عبادي جاؤني من كل فج عميق اشهدكم اني غفرت لهم

بيان معنى المباهاة

قال الامام ابو بكر بن فورك رح اعلم ان معنى المباهاة هو ان الله عز وجل يظهر من فعله
للملائكة ما يحقرون طاعتهم وعبادتهم في عبادتهم واصل المباهاة هو مفاعلة
من البهاء والبهاء من العظمة فكانه اراد سبحانه ان يظهر من عظمة هؤلاء المطيعين و

بهاء هم فيها ما يزيدا على بهاء الملائكة وحالهم في طاعتهم وعبادتهم والغرض في معنى هذا الخبر وفائدته - تعريف الخلق من الآدميين مواضع الفضل في طاعتهم وعبادتهم وانه قد تبلغ طاعتهم مبلغا يزيد قدره على قدر طاعة الملائكة وهذا مما يمكن ان يستدل به ان افاضل الآدميين افضل من الملائكة لانه لا يباهي الا بالافضل كذا في مشكل الحديث ط ١٩٩

حديث المناجاة

وهو حديث النجوى يوم القيامة وسيأتي الكلام عليه في الباب الآتي ان شاء الله تعالى۔

باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الانبياء وغيرهم

اي بيان ما جاء فيه

لما ذكر في الباب السابق كلام الرب مع الملائكة المشاهدة له ذكر في هذا الباب كلام الرب مع الانبياء وغيرهم يوم القيامة واورد فيه حديثا يدل على ان الرب يكلمهم على حال المشاهدة ليس بينه وبينهم ترجمان ووضع المصنف تراجم متعددة لصفة الكلام والمقصود منه اثبات صفة الكلام في مواضع مختلفة واماكن متعددة فتارة لاثبات كلامه في المحشر وتارة لاثبات كلامه في الجنة وفي جميع احاديث الباب اثبات كلام الرب تعالى مع عباده وعادة المتكلمين على ان الكلام صفة قديمة وانه تعالى يكلم انبياءه متى شاء بلا ون حرف ولا صوت بالوحي ومن وراء حجاب او بارسال رسول وعند الحنابلة انه تعالى يكلم انبياءه بحرف وصوت كما تقدم۔

قوله فاستاذن على ربي فيوذن لي اي في الشفاعة الموعود بها في فصل القضاء بين الخلائق عامة للاراحة عن هول الموقف نفيه حذف ود في مسند البزار انه صلى الله عليه وسلم يقول يارب عجل على الخلق الحساب اھ - ثم تذهب كل امة مع من كانت تعبد ويؤتى بجهنم والموازين والصراط وتتناثر الصحف وغير ذلك ثم ابتدأ ببيان الشفاعات الاخر الخاصة - بامته بقوله ويلهمني الله كما جاء في بعض الروايات اقول يارب امتي امتي - ففي الحديث اختصار حيث ابتدأ الكلام بذكر الشفاعة الكبرى ولم يتمها ثم دخل في ذكر الشفاعات الصغرى الأخرى الخاصة بامته صلى الله عليه وسلم قوله اذا كان يوم القيامة جعل الله السموات على اصبع الحديث المقصود منه بيان استحقار العالم عند قدرته تعالى اذ يستعمل الحمل بالاصبع عند القدرة بالسهولة وحقارة المحمول كما تقول لمن استثقل شيئا انا احمله بخنصري وقوله ثم يهزهن اي يحركهن وفيه اشارة ايضا الى حقارته اي لا يثقل عليه

لا امساكها ولا تحريكها
ولا قبضها ولا
بسطها - (لمعات)

حديث ابن عمر رضى الله عنهما فے النجوى

وھو الحدیث الذی یذکر فیه التناجی الذی یقع بین الله تعالیٰ و بین عبده المؤمن یوم القیامة ۔ وھذا معنی قول السائل کیف سمعت رسول الله صلے الله علیه وسلم یقول فی النجوی ای التناجی الذی یقع بین الله سبحانه و بین عبده المؤمن یوم القیامة ویسمی ھذا الحدیث حدیث المناجاة قال الامام ابوبکر بن فورک رح اعلم ان معنی المناجاة ھو مخاطبة المخاطب علی الوجه الذی یختص به ولایشارکه فے سماع الخطاب غیره و ذلک اذا وصف الله تعالےٰ به فالمراد اسماع الله و افهامه من اراد من خلقه علی الوجه الذی یختصون به من غیر ان یشارکوا فی اسماع مایسمعون و افهام مایفقهون و ھذا ھو معنی النجوی یوم القیامة لانه تعالےٰ یسمع من یشاء من خلقه خطابه علی التخصیص بالخطاب من غیر ان یشارکه فی سماع ذلک الخطاب غیره ۔ وھو ماروی عن النبی صلے الله علیه وسلم انه قال ما منکم من احد الا وسیخلو الله عزوجل به یوم القیامة لیس بینه وبینه ترجمان و مناجاة العبد الله عزوجل ھو اخفاء الخطاب من غیر ان یسمع غیره وھو ان یدعو الله تعالےٰ سرا فعلی ذلک یحمل معنی المناجاة اذا وصف به الله عزوجل او وصف به الخلق کذا فی مشکل الحدیث ص٣٠٠ ۔

ذکر الدنو والکنف

قوله یدنو احدکم من ربه حتی یضع کنفه علیه اشتمل ھذا الحدیث علی ذکر الدنو والکنف اما الدنو فمعناه القرب ای یقرب من رحمته و لطفه کما قال تعالےٰ ان رحمة الله قریب من المحسنین و قد تقدم الکلام علیه و المعنی انه یقرب اولیاءه من رحمته ولطفه وکرامته ویبعد اعداءه من رحمته واکرامه فان الله تعالےٰ قریب من اولیاءه بعید من اعدائه فالمراد قرب الرحمة و الکرامة لاقرب المسافة لاستحالة المساحة و المسافة وبعد المکان و النهایة علی الله عزوجل ب واما الکنف فقد قال ابن الانباری کنفه حیاطته وستره یقال قد کنف فلان فلانا اذا احاطه وستره وکل شئ ستر شیئا فقد کنفه ویقال للترس کنیف لانه یستر صاحبه قال القاضی ابو یعلی یدنیه من ذاته قال ابن الجوزی ھذا قول من لم یعرف الله سبحانه وتعالےٰ ولا یعلم انه لا یجوز علیه الدنو الذی ھو مسافة وکذلک قوله انه لیدنو یوم عرفة ای یقرب بلطفه وعفوه کذا فی دفع شبهة التشبیه ص٢۵ و استحالة المعیة بالذات ص٣٢٢

و قال الامام ابو بکر بن فورک رح ۔ اما قوله علیه السلام یدنی العبد من ربه یوم القیامة فمعناه انه یقرب من رحمته وکرامته وعطفه ولطفه و ھذا سائغ فی اللغة ان یقال فلان قریب من فلان و یراد به قرب المنزلة وعلو الدرجة و علے ھذا یقال ان اولیاء الله قریبون من الله کما ان اعداءه بعیدا ون منه ویعنی بذلک قرب المنزلة وعلو المرتبة ویراد ببعد اعدائه منه بعدھم من رحمته وکرامته وکذلک لفظ الکنف یستعمل فے مثل ھذا المعنی الاتری انه یقال

انا في كنف فلان ۔ وفلان في كنفي اذا اراد ان يعرف اسباغ فضله وعطفه وتوفيره عليه كذا في مشكل الحديث ص٢٥ ج٢ ۔

وقال في ص٢٥ منه ان ذلك ادناء من طريق الكرامة وان كنفه ستره وكرمه ورحمته وعفوه وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم سيخلو الله تعالى به يوم القيامة اي ليفرده بتعريف اعماله السابقة واعلامه بالثواب والعقاب بحيث لا يسمع غيره ما سمعه ولا يعرف احد سواه ما يجري فله رحمة بالمؤمنين من عباده وستراً عليهم باظهار عفوه وكرمه انتهى۔

باب قول الله وكلم الله موسى تكليما

المقصود بهذا الباب المترجم بهذه الآية بيان ان الله تعالى متكلم حقيقة لا مجازاً واستدل المصنف لذلك بقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما فان المفعول المطلق انما يذكر لقطع عرق المجاز وهو اقوى ما ورد في الرد على المعتزلة حيث قال النحاس اجمع النحويون على ان الفعل اذا اكد بالمصدر لم يكن مجازاً فاورد البخاري هذه الآية ليستدل بها على ان الله تعالى متكلم حقيقة فهو سبحانه وتعالى قد كلم موسى بلا واسطة ولا ترجمان وافهمه معاني كلامه واسمعه اياه وقالت المعتزلة والجهمية ان الله تعالى متكلم بكلام ليس صفة له وانما اوجد الحروف والاصوات في محالها واشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وانكروا الكلام النفسي وقالوا ان معنى كلم الله موسى انه خلق في الشجرة اصواتاً وحروفاً فسمع منها ما اراد الله ان يوصله اليه وما قالوه ظاهر الفساد فان من لم يقم به مأخذ الاشتقاق كالكلام لا يصح بالضرورة وصفه بالمشتق كالمتكلم فلن المتحرك من قامت به حركة لا من اوجد الحركة في الجسم والاسود والابيض من قام به السواد والبياض لا من اوجدهما وايضاً يلزم ان تكون الشجرة هي المتكلمة وهذا في الحقيقة انكار لصفة الكلام فان الصفة لا بد من قيامها بالموصوف (فان قيل) باي شئ علم موسى عليه السلام انه كلام الله (قيل) علم انه من كلام الحق وميزه عن غيره لانه سمع الكلام من الجوانب الستة فصارت جميع جوارحه كسمعه فصار الوجود كله سمعاً فوجد لذة الكلام بوجوده كما وجده بسمعه انظر ص١٣ من خواتم الحكم وفي شرح المقاصد ۔ اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله فيه اوجه (احدها) وهو اختيار الغزالي انه سمع كلامه الازلي بلا صوت ولا حرف كما ترى في الآخرة ذاته بلا كم ولا كيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع لكل موجود حتى الذات والصفات ولكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة (وثانيها) انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة (وثالثها) انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا وحاصله انه اكرم موسى عليه السلام وافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب ابو منصور الماتريدي وابو اسحاق الاسفرايني وقال الاسفرايني اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من بت القول بذلك

ومنهم قال۔ لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا فالاختلاف لفظي لا معنوي آه۔ والصوت سواء كان من جهة او الجهات كلها حادث مخلوق لا يقوم بالله سبحانه وقال العلامة الآلوسي الذي انتهى اليه كلام ائمة الدين كالماتريدي والاشعري وغيرهما من المحققين ان موسى عليه السلام سمع كلام الله بحرف وصوت كما تدل عليه النصوص التي بلغت في الكثرة مبلغا لا ينبغي معه تاويل ولا يناسب في تفليته قال وقيل فقد قال تعالى وناديناه من جانب الطور الايمن۔ واذ نادى ربك موسى نودي من شاطئ الوادي الايمن۔ اذ ناداه ربه بالوادي المقدس طوى۔ نودي ان بورك من في النار ومن حولها۔ واللائق بمقتضى اللغة والاحاديث ان يفسر النداء بالصوت۔ كذا في روح المعاني ص١٧١ ج ١۔

قوله جاء ثلاثة نفر قبل ان يوحى اليه وهو نائم في المسجد الحرام وهو غلط لم يوافق عليه احد من العلماء لان العلماء قد اجمعوا على ان فرض الصلاة كان ليلة الاسراء بعد البعثة فكيف يصح قوله قبل ان يوحى اليه۔ فهو غلط ووهم من احد من رواة الحديث

ذكر الدنو والتدلي

قوله ثم علا به اي جبريل فوق ذلك بما لا يعلمه الا الله عز وجل حتى جاء سدرة المنتهى ودنا الجبار رب العزة دنو قرب ومكانة لا دنو مكان وجهة ولا قرب زمان اظهار العظيم منزلته وحظوته عند ربه تعالى فتدلى اي طلب زيادة القرب والتدلي في الاصل معناه النزول الى الشيء حتى يقرب منه والدنو معناه القرب ولما كان هذا الحديث ظاهره يقتضي تحديد المسافة بين احد المذكورين وبين الآخر وتمييز مكان كل واحد منهما هذا الى ما في التدلي من التشبيه والتمثيل بالشيء الذي تعلق من فوق الى اسفل۔ حمله العلماء على القرب المعنوي كما قال القاضي عياض في الشفاء اضافة الدنو والقرب الى الله تعالى او من الله ليس دنو مكان ولا قرب زمان وانما هو بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم ابانة لعظيم منزلته وشريف رتبته وبالنسبة الى الله عز وجل تانيس لنبيه واكرام له۔ اهـ۔ وقال غيره الدنو مجاز عن القرب المعنوي لاظهار عظيم منزلته عند ربه تعالى والتدلي طلب زيادة القرب وقاب قوسين بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم عبارة عن لطف المحل وايضاح المعرفة وبالنسبة الى الله تعالى اجابة سؤاله ورفع درجته۔ وقال الامام الرازي۔ قوله تعالى ثم دنا فتدلى۔ هذا الدنو دنو المنزلة والكرامة كقوله تعالى واسجد واقترب وقال عليه السلام حكاية عن الله تعالى من تقرب الى شبرا تقربت اليه ذراعا۔ كذا في اساس التقديس ص١٦٧ قال الامام البيهقي المراد بالقرب المذكور في الآية رعلى التقدير

عله لان المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراك صوت وادراك ما ليس بصوت قد يخص باسم الرؤية قاله ابن الهمام في المسايرة

ان يكون المراد دنو الرب تعالى قرب من حيث الكرامة لا من حيث المكان الا ترا ه قال او ادنى وانما يتصور الادنى من قاب قوسين في الكرامة وهو كقوله عز وجل واذا سألك عبادي عني فاني قريب يعني بالاجابة الا ترا ه قال اجيب دعوة الداع اذا دعان ـ وقد قال ونحن اقرب اليه منكم وقال ونحن اقرب اليه من حبل الوريد فاراد بالعلم والقدرة لا قرب البقعة[1] كذا في كتاب الاسماء والصفات صـ۴۳۳ وقد نقل القرطبي عن ابن عباس انه قال دنا الله سبحانه وتعالى قال والمعنى امره وحكمه قال وقيل تدلى الرفرف لمحمد صلى الله عليه وسلم حتى جلس عليه ثم دنا محمد من ربه ـ اهـ والرفرف البساط قال القرطبي الرفرف هو شيء اذا استوى عليه رفرف به اي طار به هكذا وهكذا حيث ما يريد كالمرجاح فالرفرف الذي تخره الله لاهل الجنتين الدانيتين مثل البراق دابة مخصوصة لركوب الانبياء في ارضه صـ۱۹۱ ج ۱۷ ـ

ذكر المكان

قوله فعلا به جبريل الى الجبار تعالى والجبار هو الذي جبر الخلق على ما اراد ولا يمتنع عليه ما يريد ويقال هو الذي جبر مفاقر الخلق وكفاهم اسباب المعاش والرزق فقال عليه الصلاة والسلام وهو مكانه الضمير فيه للنبي صلى الله عليه وسلم اي انما هو في مقامه الاول الذي قام فيه قبل هبوطه قال ابن الجوزي قال ابو سليمان الخطابي هذه لفظة تفرد بها شريك ولم يذكرها غيره وهو كثير التفرد بمناكير الالفاظ والمكان لا يضاف الى الله تعالى انما هو مكان النبي صلى الله عليه وسلم ومقامه الاول الذي اقيم فيه وفي هذا الحديث فاستاذنت على ربي وهو في داره يوهم مكانا وانما المعنى في داره التي دورها لاوليائه (وهي الجنة) وقد قال القاضي ابو يعلى في كتابه المعتمد ان الله عز وجل لا يوصف بالمكان كذا في دفع شبهة التشبيه صـ۲۲ ـ

ومن الآيات في ذلك قوله تعالى أأمنتم من في السماء ـ وقد ثبت ان الآية ليست على ظاهرها لان لفظة في للظرفية والحق سبحانه وتعالى غير مظروف واذا منع الحس ان يتصرف الى مثل هذا بقي وصف العظيم بما هو عظيم عند الخلق ـ كذا في دفع شبهة التشبيه صـ۲۳ ـ

قال الفخر الرازي في تفسير هذه الآية ـ ان هذه الآية لا يمكن اجراءها على ظاهرها باتفاق المسلمين لان كونه في السماء يقتضي كون السماء محيطا به من جميع الجوانب فيكون اصغر من السماء والسماء اصغر من العرش بكثير فيلزم ان يكون الله شيئا حقيرا بالنسبة الى العرش وذلك باتفاق اهل الاسلام محال ـ انتهى ـ وقد سبق ان العرب يستعملون لفظ هو في السماء ويعنون به علو شانه ورفعة منزلته بلا دون ملاحظة كونه في السماء اصلا كقول الشاعر ؎

علونا السماء مجدنا وجدودنا ❊ وانا لنبغي فوق ذلك مظهرا

والظاهر انه لم يرد بذلك الا علو الشان ـ ومن الدليل على تنزه الحق سبحانه عن المكان والجهة حديث اقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد اخرجه مسلم وابوداؤد والنسائي اذ لا شك ان هذا القرب قرب معنوي لا قرب مكان وجهة ـ

---

[1] هذه اللفظة زادها البيهقي في كتاب الاسماء والصفات ـ

حکایۃ غریبۃ لامام الحرمین فی نفی الجہۃ عن اللہ سبحانہ وتعالیٰ

قد ذکر غیر واحد من اہل العلم منہم القرطبی فی تذکرتہ روایۃ عن القاضی ابی بکر ابن العربی عن غیر واحد من اصحاب امام الحرمین عنہ ما معناہ ان ذا حاجۃ حضر عندہ وشکا من دین رکبہ فاشار الیہ بالمکث لعل اللہ یفرج عنہ وفی اثناء ذلک حضر غنی یسألہ عن الحجۃ فی تنزہ اللہ سبحانہ عن الجہۃ فقال امام الحرمین الادلۃ علی ہذا کثیرۃ جدا منہا نہیہ صلی اللہ علیہ وسلم عن تفضیلہ علی یونس علیہ السلام فصعب فہم دلالۃ ذلک علی الحضور فسألہ السائل عن وجہ الدلالۃ فقال امام الحرمین حتی تقضی حاجۃ ہذا مشیرا الی صاحب الدین نحو الی قضاء دینہ ثم اجاب الامام قائلا ان ہذا الحدیث یدل علی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وہو عند سدرۃ المنتہی لم یکن باقرب من اللہ من یونس علیہ السلام وہو فی بطن الحوت فی قعر البحر فدل ذلک علی انہ تعالیٰ منزہ عن الجہات والا لما صح النہی عن التفضیل فاستحسنہ الحاضرون غایۃ الاستحسان

حکایۃ امام دار الہجرۃ فی نفی الجہۃ

قال الشیخ التقی السبکی الکبیر قدس اللہ سرہ قد سبقہ الیہ امام دار الہجرۃ نجم العلماء امیر المؤمنین فی الحدیث عالم المدینۃ مالک بن انسؒ بہذہ الاشارۃ فی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تفضلونی علی یونس بن متی حیث قال مالک انما خص یونس للتنبیہ علی التنزیہ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم رفع الی العرش ویونس علیہ السلام ہبط الی قاموس البحر ونسبتہما مع ذلک من حیث الجہۃ الی الحق جل جلالہ نسبۃ واحدۃ ولو کان الفضل بالمکان لکان علیہ السلام اقرب من یونس بن متی وافضل مکانا ولما نہی عن ذلک فدل علی ان الفضل بالمکانۃ لا بالمکان کذا فی السیف الصقیل ص ۳۷۔

قولہ ثم استیقظ وہو فی المسجد الحرام ہذا آخر حدیث شریک وہو معدود فی غلطات شریک او محمول علی ان الانتقال من حال الی حال یسمی یقظۃ کما ورد فی حدیث عائشۃ رضی اللہ عنہا حین ذہب صلی اللہ علیہ وسلم الی الطائف فکذبوہ قال فرجعت مہموما فلم استفق الا بقرن الثعالب۔ کذا فی البدایۃ والنہایۃ ص ۱۱۲ ج ۳ لابن کثیر۔

فالمعنی انہ افاق مما خامر باطنہ من مشاہدۃ الملأ الاعلی لقولہ تعالیٰ لقد رأی من آیات ربہ الکبری فلم یرجع الی حال بشریتہ الا وہو فی المسجد الحرام۔ وقال شیخ الاسلام زکریا الانصاریؒ۔ المعنی انہ استیقظ من نومۃ نامہا بعد الاسراء او انہ افاق مما کان فیہ مما خامر باطنہ من مشاہدۃ الملأ الاعلی ومر الحدیث فی الصلاۃ وبدء الخلق وغیرہما ت فلعلہ صلی اللہ علیہ وسلم استراح حین رجع من سیر السموات ثم استیقظ من نومۃ نامہا بعد الاسراء

واللہ

اعلم

باب كلام الرب مع اهل الجنة

اى فى بيان ما جاء فى كلام الرب سبحانه مع اهل الجنة اى بعد دخولهم الجنة ۔ لما بيّن سابقا كلام الرب تعالىٰ مع الانبياء و الملائكة بيّن فى هذا الباب كلامه مع اهل الجنة (ع) ولا يخفى ان كرامة التكليم اجل من كرامة ادخالهم الجنة ۔

باب ذكر الله بالامر وذكر العباد بالدعاء والتضرع الخ

اى باب فى بيان ان ذكر الله تعالىٰ لعباده يكون بالامر ۲ وان ذكر العباد له تعالىٰ يكون بالدعاء والتضرع اليه وتبليغ رسالاته الى الخلائق المقصود به التنبيه على الفرق بين ذكر الله عبده ۔ وبين ذكر العبد ربه فان ذكر الله هو كلامه وهو قديم و ذكر العبد فعله وهو حادث قلت ولعل المقصود به اثبات الكلام فى حق العباد فى غيابهم وكان المذكور فى التراجم السابقة الكلام مع العباد شفاها قال البخارى فى كتاب خلق افعال العباد بيّن بهذه الآية ان ذكر العبد غير ذكر الله عبده لان ذكر العبد الدعاء والتضرع والثناء وذكر الله الاجابة قال ابن عباس فى قوله تعالىٰ اذكرونى اذكركم اذا ذكر العبد وهو على طاعته ذكره برحمته واذا ذكره وهو على معصية ذكره بلعنته قال ومعنى اذكرونى اذكركم اذكرونى بالطاعة اذكركم بالمعونة وقيل غرض البخارى بهذا الباب اثبات كونه تعالىٰ ذاكرا ومذكورا بالامر والدعاء والله اعلم ۔

باب قول الله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا الاية

المقصود منه بيان ان افعال العباد سواء كانت خيرا او شرا كلها بخلق الله تعالىٰ لا بخلق العبد كما يقوله المعتزلة اذ لو كانت افعالهم مخلوقة لهم لكانوا اندادا وشركاء لله تعالىٰ فاورد المصنف اربع آيات تتضمن الرد على من يزعم ان العبد خالق لافعاله وما ذكر فى خلق افعال العباد واكسابهم عطف على قول الله فهو من الترجمة اعلم ان هذا اول باب عقده البخارى للرد على من لم يفرق بين التلاوة والمتلو واتبع هذا الباب بالتراجم المتعلقة بذلك مثل لا تحرك به لسانك لتعجل به وباب قوله تعالىٰ واسروا قولكم او اجهروا به وبوب فى آخر الجامع بابا مترجما ذكر قراءة الفاجر والمنافق وان اصواتهم لا تجاوز حناجرهم فان قراءة الفاجر قائمة بالفاجر مخلوقة لله تعالىٰ واتبعه بباب آخر ذكر فيه حديث ابى هريرة كلمتان خفيفتان على اللسان ومراده الاستدلال ان الثقل فى الميزان والخفة على اللسان فعل العبد وكسبه وهو صوته وتلفظه وهو حادث ولا يلزم من حدوثه حدوث ما قام بالرب تعالىٰ من صفاته وكلامه وحاصل غرضه ان الصفات الذاتية والفعلية كلها قديمة غير مخلوقة واما افعال العبد فكلها حادثة مخلوقة لله عز وجل لكون العبد كاسب لها باختياره وارادته فتضمن هذا الباب الرد على الجهمية فى قولهم لا قدرة للعبد اصلا وعلى المعتزلة حيث قالوا لا دخل لقدرة الله تعالىٰ فيها والمذهب الحق ان لا جبر ولا قدر بل امر بين امرين اى بخلق الله وكسب العبد

والله اعلم۔

مسئلة اللفظ

وهذه المسئلة هي المسئلة المشهورة بمسئلة اللفظ ويقال لاصحابها اللفظية واشتد انكار الامام احمد ومن تبعه على من قال لفظي بالقرآن مخلوق ويقال ان اول من قاله الحسين بن علي الكرابيسي احد اصحاب الامام الشافعي فلما بلغ ذلك احمد بدّعه وهجره ثم قال بذلك داؤد بن علي الاصبهاني رأس الظاهرية وهو يومئذ بنيسابور فانكر عليه اسحاق وبلغ ذلك احمد فلما قدم بغداد لم يأذن له في الدخول عليه۔ وظن البعض ان البخاري خالف احمد وليس كذلك بل من تدبر كلامه لم يجد فيه خلافا معنويا لكن العالم من شانه اذا ابتلي ببدعة يكون اكثر كلامه في ردها دون ما يقابلها فلما ابتلي احمد بمن يقول القرآن مخلوق كان اكثر كلامه في الرد عليهم حتى بالغ فانكر على من يقول لفظي بالقرآن مخلوق فليس مراده انه سوّى بين التلاوة والمتلو بل اراد حسم المادة لئلا يتذرع احد الى القول بخلق القرآن واما البخاري فابتلي بمن يقول اصوات العباد غير مخلوقة فكان اكثر كلامه في الرد عليهم۔ انظر ص ٤١٠ ج ١٣ من فتح الباري۔

ولكن الامام البخاري راعى ادب شيخه الامام احمد واحترز عن هذا الاطلاق (اي لفظي بالقرآن مخلوق) حذرا عن مخالفة السلف في الاطلاق۔ وقد ثبت عن البخاري انه قال من نقل عني اني قلت لفظي بالقرآن مخلوق فقد كذب وانما قلت افعال العباد مخلوقة انتهى كذا في فتح الباري ص ٤١٩ ج ١٣ في باب قول النبي صلى الله عليه وسلم رجل آتاه الله القرآن فهو يقوم به آناء الليل وآناء النهار۔

والحاصل ان اللفظ يطلق على المصدر ويطلق على الملفوظ والاول مخلوق لانه فعل العبد والثاني غير مخلوق لا شك فيه والسلف في ذلك على طريقتين فمنهم من فرق بين التلاوة والمتلو وعلى ذلك يتنزل كلام الامام البخاري ومنهم من احب ترك القول فيه وعلى ذلك يتنزل كلام الامام احمد فانه انما انكر على من قال لفظي بالقرآن مخلوق لئلا يتذرع احد بذلك الى القول بخلق القرآن مع ان الفرق بينهما اوضح لا يمكن ان يخفى على مثل الامام احمد رح۔

وبالجملة

لما فرغ المصنف رح من اثبات قدم كلام الله تعالى شرع في اثبات حدوث الامور المتعلقة بالقرآن مثل التلاوة والكتابة والترتيل والاسرار والجهر فهذه امور حادثة ترد على القرآن القديم الغير المخلوق فغرض البخاري بهذه الابواب بيان ان هذه الامور الواردة على القرآن كلها حادثة لانها افعال العبد وفعل العبد حادث واما المورد لهذه (وهو كلام الله سبحانه) فهو قديم غير مخلوق لانه قائم بذات الحق سبحانه۔ قديم لقدمه موجود بوجوده قبل ان يخلق الخلق وقبل ان يخلق الفاظهم واصواتهم فما هو صفة من صفات ذاته الله تعالى وقائمة بذاته فهو قديم وما [illegible] بالسنتنا وحفظ في صدورنا فهو مخلوق حادث فلا يخفى على عاقل ان التلاوة غير المتلو كما ان العبادة غير المعبود والتسبيح غير المسبّح والذكر غير المذكور والشكر غير المشكور والدعاء غير

المدعو ولذا يجوز ان يقال لا تعجبني قراءة فلان ولا يجوز ان يقال لا يعجبني القرآن [1] فظهر افتراقهما وقد وضع الامام البخاري تراجم كثيرة لاثبات مرامه لكنها كلها بالايماءات والاشارات ولم يعقد بابا وترجمة بالصراحة على مسئلة اللفظ فلعله حياء وادبا مع شيخه الامام احمد بن حنبل رحمه الله كما نقلنا عنه صراحة ان البخاري قال من نقل عني اني قلت لفظي بالقرآن مخلوق فقد كذب وانما قلت ان افعال العباد مخلوقة والله سبحانه وتعالى اعلم۔

فترجم البخاري باب قول الله تعالى فلا تجعلوا لله انداداً۔ احترازاً عن التصريح بالقول لفظي بالقرآن مخلوق فادى مؤداه بعبارة اخرى تادبا مع شيخه احمد بن حنبل رحمه الله۔

لَفتُ اللحظ الى حقيقة الاختلاف فى مسئلة اللفظ

قال الامام ابو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري المتوفى سنة ٢٧٦ھ فى كتاب الاختلاف فى اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة۔ فى ص٥٠ ۔ غرضنا من هذا الكتاب ذكر اختلاف اهل الحديث فى اللفظ بالقرآن وتشانئهم واكفار بعضهم بعضا۔ وليس ما اختلفوا فيه مما يقطع الالفة ولا مما يوجب الوحشة لانهم مجمعون على اصل واحد وهو (القرآن كلام الله غير مخلوق) فى كل موضع وبكل جهة وعلى كل حال وانما اختلفوا فى فرع لم يفهموه لغموضه ولطف معناه فتعلق كل فريق منهم بشعبة منه ولم يكن معهم آلة التمييز ولا فحص النظارين ولا علم اهل اللغة فاذا فكر احدهم فى القراءة وجدها قد تكون قرآنا لان السامع يسمع القراءة وسامع القراءة سامع القرآن وقال الله عز وجل فاستمع له وقال۔ حتى يسمع كلام الله۔ ووجد العرب تسمي القراءة قرآنا قال الشاعر فى عثمان بن عفان رضى الله عنه

ضحوا باشمط عنوان السجود به ❊ يقطع الليل تسبيحا وقرآنا

اى تسبيحا وقراءة وقال ابو عبيد يقال قرأت قراءة وقرآنا بمعنى واحد فجعلهما مصدرين لقرأت وقال الله تعالى وقرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهودا اى قراءة الفجر فيعتقد من هذه الجهات ان القراءة هى القرآن غير مخلوق ويفكر آخر فى القراءة فيجدها عملا لان الثواب يقع على عمل لا على ان قرآنا فى الارض ويجد الناس يقولون قرأت اليوم سورة كذا وكذا واقرأت فى تقدير فعلت كما تقول ضربت واكلت وشربت وتجدهم يقولون قراءة فلان احسن من قراءة فلان انما يريدون اداء فلان وقراءة فلان اصوب من قراءة فلان وانما يراد فى جميع هذا العمل لانه لا يكون قرآن احسن من قرآن فيعتقد من هذه الجهة ان القراءة عمل وانها غير القرآن وان من قال (القراءة غير مخلوقة) فقد قال ان اعمال العباد غير مخلوقة فلما وقعت هذه الحيرة ونزلت هذه البلية فزع الناس الى علمائهم وذوى رأيهم فاختلفوا عليهم فقال فريق منهم القراءة فعل محض وهى مخلوقة كسائر افعال العباد والقرآن غيرها وشبهوها والقرآن بالضرب والمضروب والاكل

---

[1] راجع كتاب الانصاف للامام الباقلانى من ص٨٠ الى ص٨٨ فقد استقصى الكلام على الفرق بين التلاوة والمتلو بما لا مزيد عليه وما اوردناه فهو قطرة من بحره۔

والمأكول فاتبعهم على ذلك فريق ۔ (والى[1] هذا ذهب كثير من اهل النظر والحسين بن على الكرابيسى وداؤد بن على الاصبهانى وابوعبدالله البخارى ومسلم بن الحجاج وغيرهم ۔)

وقالت فرقة[2] هى القرآن بعينه ومن قال ان القراءة مخلوقة فقد قال بخلق القرآن واتبعهم قوم (والى هذا اجنح محمد بن يحيى بن خالد الذهلى وكثير من الحشوية[3]) وقالت فرقة هذه بدعة لم يتكلم الناس فيها ولم يتكلفوها ولا تعاطوها (والى هذا امال جماعة من المتورعين تورعوا عن الخوض فيما لا نص فيه من الشارع) واختلف عن ابى عبدالله احمد بن محمد بن حنبل الروايات ورأينا كل فريق منهم يدعيه ويحكى عنه قولا فاذا كثر الاختلاف فى شئ ووقع التهاتر فى الشهادات به ارجأناه مثل ان الغيناه الى آخر ما قال ثم قال بعد ذكره

القول الفصل

ثم قال ابن قتيبة وعدل القول فيما اختلفوا فيه من القراءة واللفظ بالقرآن ان القراءة لفظ واحد يشتمل على معنيين احدهما عمل والآخر قرآن الا ان العمل لا يتميز من القرآن كما يتميز الاكل من الماكول فيكون الماكول الممضوغ والمبلوع ويكون الاكل المضغ والبلع والقرآن لا يقوم بنفسه وحده كما يقوم الماكول بنفسه وحده وانما يقوم بواحدة من اربع كتابة اوقراءة او حفظ او استماع فهو بالعمل فى الكتابة قائم والعمل خط وهو مخلوق والمكتوب قرآن وهو غير مخلوق وهو بالعمل فى القراءة قائم والعمل تحريك اللسان واللهوات بالقرآن وهو مخلوق والمقرؤ قرآن وهو غير مخلوق وهو بحفظ القلب قائم فى القلب والحفظ عمل وهو مخلوق والمحفوظ قرآن وهو غير مخلوق وهو بالاستماع قائم فى السماع والاستماع عمل وهو مخلوق والمسموع قرآن غير مخلوق ومثل هذا وان كان لا مثل للقرآن الا انه تقريب منا لما ذكرناه الى فهمك مثل لون الانسان لا يقوم الا بجسمه ولا نقدر ان نفرد اللون فى وهمك حتى يكون متميزا من الجسم وكذلك القدرة لا نقدر ان نفردها عن الجسم وكذلك الاستطاعة والحركة كل واحدة منهما لا تفرد وانما تقوم بالجسم والجارحة ولا تنفرد عنهما كذلك القرآن يقوم بتلك الخلال الاربع التى ذكرناها ولا يستطيع احد ان يتوهمه منفردا عنها فاذا قلت قرأت او تلوت او لفظت دل قولك على فعل وقرآن كل واحد منهما قائم بالآخر غير متميز منه لان الصوت وتحريك اللسان لا يكون قراءة حتى يحمله الصوت واللسان وليس سائر الافعال والمفعولات هكذا الا ترى انك تقول شتمت وسببت وقذفت فيدل على فعل ومشتوم ومسبوب ومقذوف الا ان كل واحد قائم بنفسه متميز من الآخر فلهذا قلنا ان القراءة شيئان وكذلك التلاوة واللفظ وقلنا الشتم شئ واحد فان قال قائل ما تقول فى القراءة۔

(قلت) قرآن متصل بعمل فان قال امخلوق هو ام غير مخلوق قلت له سألت عن كلمة واحدة

علہ العبارة بين هذين القوسين وكذا فى ما بعده من المحشى ليس من اصل الكتاب ۔ ۱۲۔

تحتها معنيان احدهما مخلوق وهو العمل والآخر غير مخلوق وهو القرآن فان قال فما شبه هذا قلنا رجلان نظرا الى جمرة حمراء فقال احدهما هي جسم وقال الآخر هي نار وتجادلا في ذلك وشتد الامر بينهما حتى حلف كل واحد منهما بالطلاق على ما قال ثم صارا الى الفقيه فقالا انا اختلفنا في جمرة فقال احدنا هي جسم وقال الآخر هي نار وتماريا في ذلك حتى حلف كل واحد منا بالطلاق على ما ادعى فقال الفقيه لكل واحد منهما صدقت ولكن ذكرت شيئا ذا معنيين باحد معنييه فالجمرة مثل للقراءة لانها اسم واحد يجمع معنيين الجسم والنار كما ان القراءة تجمع معنيين العمل والقرآن ولو كان احد المختلفين قال هي جسم ونار قد جمع لها الصنفين كما ان من قال القراءة عمل وقرآن قد جمع الصنفين وكذلك لو اختلف اثنان في نجم فقال احدهما هو نار وقال الآخر هو نور كانا جميعا صادقين لان النجم اسم ذو معنيين نار ونور وكذلك لو اختلف اثنان في اكل انسان فقال احدهما هو مضغ وقال الآخر هو بلع كانا جميعا صادقين لان اكل الانسان اسم ذو معنيين مضغ وبلع وكذلك لو اختلفا في القتل فقال احدهما هو جرح وقال الآخر هو موت لان القتل اسم ذو معنيين عمل وموت انتهى كلامه ص ۶۳ الى ص ۶۶ في كتاب الاختلاف في اللفظ۔

قال الامام البيهقي۔ القرآن الذي نتلوه كلام الله تعالى وهو متلو بالسنتنا على الحقيقة مكتوب في مصاحفنا محفوظ في صدورنا مسموع باسماعنا غير حال في شيء منها اذ هو من صفات ذاته غير بائن منه وهو كما ان الباري تعالى معلوم بقلوبنا مذكور بالسنتنا مكتوب في كتبنا معبود في مساجدنا ومسموع باسماعنا غير حال في شيء منها واما قراءتنا وكتابتنا وحفظنا فهي من اكتسابنا واكسابنا مخلوق لا شك فيه قال الله عز وجل وافعلوا الخير لعلكم تفلحون وسمى رسول الله صلى الله عليه وسلم تلاوة القرآن فعلا كما في حديث ابي هريرة لا حسد الا في اثنتين رجل آتاه الله القرآن فهو يتلوه آناء الليل والنهار فيقول لو اوتيت مثل ما اوتي هذا لفعلت كما يفعل الحديث ومذهب السلف والخلف من اصحاب الحديث ان القرآن كلام الله عز وجل وهو صفة من صفات ذاته ليست بائنة منه واذا كان هذا اصل مذهبهم في القرآن فكيف يتوهم عليه خلاف ما ذكرنا في تلاوتنا وكتابتنا وحفظنا الا انهم في ذلك على طريقتين منهم من فصل بين التلاوة والمتلو كما فصلنا ومنهم من احب ترك الكلام فيه مع انكار قول من زعم ان لفظي بالقرآن مخلوق ومنهم احمد بن حنبل رح فقد كان ينكر على من يقول لفظي بالقرآن مخلوق وقد روى عبد الله بن محمد بن ناجية قال سمعت عبد الله بن احمد بن حنبل يقول سمعت ابي يقول من قال لفظي بالقرآن مخلوق يريد به القرآن فهو كافر قال البيهقي هذا التقييد حفظه عنه ابنه عبد الله وهو قوله يريد به القرآن فقد غفل عنه غيره ممن حكى عنه في اللفظ خلاف ما حكينا حتى نسب اليه ما تبرأ منه فانما انكر قول من تذرع بهذا الى القول بخلق القرآن وكان يستحب ترك الكلام فيه لهذا المعنى والله اعلم۔

ويشهد لذلك ما روي ان ابا محمد فوران قال جاءني ابن شداد برقعة فيها مسائل وفيها ان

على وهذه الرواية قد اوردها الامام البيهقي في كتاب الاعتقاد له ايضا راجع منه ص ۳۱ ۔

لفظی بالقرآن غیر مخلوق فدفعتها الی ابی بکر المروزی فقلت له اذهب بها الی ابی عبد الله (یعنی به احمد بن حنبل) واخبره ان ابن شداد لها هنا وهذا الرقعة قد جاء بها فما کرهت منها وانکرته فاضرب علیه فجاء فی بالرقعة وقد ضرب علی موضع لفظی بالقرآن غیر مخلوق وکتب القرآن حیث یصرف غیر مخلوق ۔ وحکی ایضا عن ابی محمد فوران قال جاء فی صالح بن احمد وابو بکر المروزی عندی فدعانی الی ابی عبد الله (احمد بن حنبل) وقال لی انه بلغ ابی ان ابا طالب قد حکی عنه انه یقول لفظی بالقرآن غیر مخلوق فقوموا الیه فقمت واتبعنی صالح وابو بکر فدار صالح من بابه فدخلنا علی ابی عبد الله ودوافانا صالح من بابه فاذا ابو عبد الله غضبان شدید الغضب یتبین الغضب فی وجهه فقال لابی بکرا ذهب جئنی بابی طالب فجاء ابو طالب وجعلت اسکن ابا عبد الله قبل مجیئ ابی طالب واقول له حرمة فقعد بین یدیه وهو یرعد متغیر الوجه فقال له ابو عبد الله حکیت عنی انی قلت لفظی بالقرآن غیر مخلوق قال انما حکیت عن نفسی فقال له لاتحکِ هذا عنک ولا عنی فما سمعت عالما یقول هذا وقال له ان القرآن کلام الله غیر مخلوق حیث یصرف فقلت لابی طالب وابو عبد الله یسمع ان کنت حکیت هذا لاحد فاذهب حتی تخبره ان ابا عبد الله قد نهی عن هذا فهاتان الحکایتان تصرحان بان ابا عبد الله احمد بن حنبل بریٔ مما خالف مذهب المحققین من اصحابنا الا انه کان یستحب قلة الکلام فی ذلک وترک الخوض فیه مع انکار ما خالف مذهب الجماعة واخبرنا ابو عبد الله الحافظ قال سمعت محمد بن یوسف المؤذن الدقاق قال سمعت ابا حامد الشرقی یقول حضرت مجلس محمد بن یحیی یعنی الذهلی فقال الا من قال لفظی بالقرآن مخلوق فلا یحضر مجلسنا فقام مسلم بن الحجاج من المجلس ۔ قلت ۔ ولمحمد بن یحیی مع محمد بن اسمٰعیل البخاری قصة طویلة فان البخاری کان یفرق بین التلاوة والمتلو ومحمد بن یحیی کان ینکر التفصیل ومسلم بن الحجاج رحمه الله کان یوافق البخاری فی التفصیل کذا فی کتاب الاسماء والصفات للامام البیہقی مختصراً وملتقطاً من مواضع مختلفة فی باب الفرق بین التلاوة والمتلو ۔ من صـ۲۵۸ـ الی صـ۲۶۹ـ ۔

وبالجملة

الحق فی تلک المسألة مع البخاری وان کان الذهلی واصحابه هجروه علی ذلک واما ما نقل عن احمد بن حنبل انه سوّی بینهما فانما اراد حسم المادة لئلا یتذرع احد الی القول بخلق القرآن کما اسند البیہقی من طریقین الی احمد انه انکر علی من نقل عنه ان لفظی بالقرآن غیر مخلوق وعلی

علیه رخلاصة الکلام ان الامام احمد بن حنبل وغیره من اهل العلم انما کانوا یقولون القرآن کلام الله غیر مخلوق وما سواه مخلوق وکانوا یکرهون الخوض فی الاشیاء الغامضة ویقتصرون علی ما جاء من السلف رحمهم الله تعالیٰ والله اعلم وهذا هو طریقة السلف الصالحین رحمة الله علیهم اجمعین ۔

من قال لفظی بالقرآن مخلوق وقال القرآن کیف تصرف غیر مخلوق فمن لم یفهم مراده وقع فی الغلط

باب قوله تعالیٰ وما کنتم تستترون ان یشهد علیکم سمعکم ولا ابصارکم الخ

غرض البخاری بهذا الباب اثبات السمع لله تعالیٰ واذا ثبت انه سمیع وجب کونه سامعاً بسمع خلافاً للمعتزلة فقد قالوا معنی کونه سامعاً للمسموعات انه عالم بالمعلومات ولا سمع له ولا هو سامع حقیقة وهذا رد لظواهر الکتاب والسنة کذا فی الفتح والعمدة۔

قلت

لعل مقصود البخاری بهذه الترجمة هو آخر هذه الآیة وهو قوله تعالیٰ ولکن ظننتم ان الله لا یعلم کثیرا مما تعملون اشار به الیٰ ان اعمال العبد لا تخفی علی الله عز وجل فهو یسمع سرکم وجهرکم فسرکم وجهرکم حادث ومخلوق وعلم الله تعالیٰ وسمعه وبصره قدیم لانه لما بیّن فی الباب السابق ان الله عز وجل خالق العباد وافعالهم واعمالهم بیّن فی هذا الباب انه عالم وبصیر وسمیع لاعمالهم لا یخفی علیه شیٔ منها اذ لا یمکن ان لا یعلم الخالق مخلوقه۔ کما قال تعالیٰ الا یعلم من خلق وهو اللطیف الخبیر وبعبارة آخری المقصود ان استتارکم بالحیطان واحتجابکم بالحجب عند ارتکابکم الفواحش لا یستر کم عن الله عز وجل۔

کلمة لامام الحرمین۔ فی الفرق بین القراءة والمقرو

قال امام الحرمین۔ القراءة عند اهل الحق اصوات القراء ونغماتهم وهی اکسابهم التی یومرون بها فی حال ایجابا فی بعض العبادات وندبا فی کثیر من الاوقات ویزجرون عنها اذا اجنبوا ویثابون علیها ویعاقبون علی ترکها وهذا مما اجمع علیه المسلمون ونطقت به الآثار ودل علیه المستفیض من الاخبار ولا یتعلق الثواب والعقاب الا بما هو من اکتساب العباد ویستحیل ارتباط التکلیف والترغیب والتعنیف بصفة ازلیة خارجة عن الممکنات وقبیل المقدورات۔ والقراءة هی التی تستطاب من قارئ وتستبشع من آخر وهی الملحونة والقویمة المستقیمة وتتنزه عن کل ما ذکرناه الصفة القدیمة ولا یخطر لمن لازم الانصاف ان الاصوات التی یبح لها حلقه وتنتفخ علی مستقر العادة اوداجه ویقع علی حسب الایثار والاختیار محرفا وقویما وجهوریا وخفیا۔ نفس کلام الله تعالیٰ فهذا القول فی القراءة واما المقرو بالقراءة فهو المفهوم منها المعلوم وهو الکلام القدیم الذی تدل علیه العبارات ولیس منها ثم المقروء لا یحل القارئ ولا یقوم به وسبیل القراءة والمقرو کسبیل الذکر والمذکور فالذکر یرجع الی اقوال الذاکرین والرب المذکور المسبح الممجد غیر الذکر والتسبیح والتمجید والعرب وضعت انواع الدلالات علی المدلولات بالعبارات فسمت ان نباء عن الشعر الشاد اً وسمت الانباء عن الغائبات التی لیست من قبیل الکلام ذکرا وسمت الدلالة علی کلام الله تعالیٰ بالاصوات قراءة کذا فی الارشاد ص۱۳۰۔

وقال الاستاذ عبد القاهر البغدادي القراءة غير المقروء لان المقروء كلام الله وليست
القراءة كلامه ولان القراءات سبع والمقروء واحد الخ كذا في كتابه اصول الدين صـ
وقال الامام ابو بكر الباقلاني القراءات مختلفة ومتنوعة فان كل قراءة منسوبة الى تاليها
فيقال هذه قراءة ابي وهذه قراءة ابن مسعود ولا يجوز ان يقال هذا قرآن ابي وهذا قرآن
ابن مسعود فصح ان القراءة فعل القاري فصح ان تنسب قراءة كل واحد اليه والمقروء بسائر القراءات
كلام الله الذي ليس بفعل لاحد - وايضا فالذي يحيي القلوب ويهديها كلام الله القديم الازلي
يدل عليه قوله تعالى ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا فالهادي الشافي المقروء
لا القراءة والمفهوم من الصوت لا الصوت وفي الدعاء الماثور اللهم اني اسألك ان تجعل
القرآن ربيع قلبي ونور بصري وجلاء حزني وذهاب همي وهذا يدل على ان كلام الله الذي
هو القرآن هو الذي يهدي ويشفي لا قراءة القاري والحاصل ان القراءة صفة القاري والمقروء
كلام الله الباري وكذا الحفظ صفة الحافظ والمحفوظ كلام الله تعالى وكذلك الكتابة صفة الكاتب
وصنعته والمكتوب كلام الله كما ان الذكر صفة الذاكر والمذكور هو الله تعالى وكذا العبادة
من الصلاة والصوم والحج صفة للعابد وهي في انفسها مختلفة الصفات متغايرة والمعبود
بها واحد ليس بمختلف ولا متغاير وهو الله تعالى وفي ذلك كفاية لمن له فهم والدليل عليه
من جهة العقل ان القراءة تارة تكون طيبة مستلذة وتارة فجة تنفر منها الطباع وتارة
رفيعة عالية وتارة منخفضة خفية وهذا كله صفة الخلق لا صفة الحق وكذلك ايضا الكتابة
تارة تكون جيدة يمدح كاتبها وتارة وحشية يذم بها كاتبها ويمدح الانسان ويذم
على فعله وايضا ان الكتابة يلحقها المحو ويتصور عليها الحرق وكلام الله القديم لا يتصور
عليه شيء من ذلك وكذلك الحفظ والسمع تارة يوجد وتارة يعدم ولكن المسموع من
القرآن والمحفوظ منه والمقروء منه والمكتوب منه كلام الله القديم لا يجري عليه شيء
من ذلك والله اعلم كذا في الانصاف ص۹۱ وص۹۲ -

باب قول الله تعالى كل يوم هو في شان وما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث الخ

اي كل وقت هو في شان يغفر ذنبا ويكشف كربا ويرفع قوما ويضع آخرين يعني ان القرآن
يجوز ان يوصف بالمحدثية اي بانه محدث لقرب عهد نزوله بالله تعالى كما وصف الله تعالى
بانه كل يوم في شان ولا يجوز وصفه بانه مخلوق قال المهلب غرض البخاري من هذا الباب
الفرق بين وصف كلامه بانه مخلوق ووصفه بانه محدث يعني انه يجوز اطلاق المحدث عليه
ولا يجوز اطلاق المخلوق عليه فاحال وصف القرآن بالخلق واجاز وصفه بالحدث اعتمادا
على الآية - وهذا قول الكرامية ان القرآن محدث لا مخلوق ووافقهم اهل الظاهر وهؤلاء
فرقوا بين المحدث والمخلوق فقالوا المحدث اعم من المخلوق ولذا قيل غرض البخاري بهذا
الباب اثبات جواز قيام الحوادث بذاته تعالى راجع فتح الباري ص۴۱۳ ج۱۳ -

واعترض عليه بانه لا فرق بينهما عقلا ولا نقلا فان المحدث والمخلوق والمنشأ والمخترع الفاظ مترادفة ولا يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى ولا يجوز ان يكون الحق سبحانه محلا للحوادث فقد اتفقت فرق المسلمين سوى الكرامية وصنوف المجسمة على ان الله سبحانه منزه من ان تقوم به الحوادث وان تحل به الحوادث وان يحل فى شئ من الحوادث بل علم ذلك من الدين بالضرورة وهى حجة سيدنا ابراهيم عليه الصلاة والسلام كما قال تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم - وبذلك حاج ابراهيم قومه بها على حدوث الكواكب والشمس والقمر -

وقيل ان المقصود للبخارى بهذه الترجمة بيان ان القرآن قديم ولكن انزاله الى المكلفين محدث مراد البخارى ههنا بالحدث بالنسبة الى الانزال لا بالنسبة الى المنزل وبه جزم ابن المنير فاطلق الحدث عليه بالنسبة الى انزاله الى المكلفين لا بالنسبة الى المنزل وهذا هو مراد البخارى وقد نقل الهروى بسنده الى حرب الكرمانى سألت اسحق بن ابراهيم الحنظلى يعنى ابن راهويه عن قوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث قال قديم من رب العزة محدث الى الارض فهذا هو سلف البخارى فى ذلك وقال الامام البيهقى الاحداث المذكور فى قوله عز وجل وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث انما هو فى اعلامهم اياه بانزال الملك المؤدى له على الرسول صلى الله عليه وسلم ليقرأه عليه ويحتمل ان يكون تنزيله الينا هو المحدث لا الذكر نفسه كذا فى كتاب الاسماء والصفات ص٢٢٣ -

وقال فى كتاب الاعتقاد انما اراد ذكر القرآن لهم وتلاوته عليهم وعلمهم به محدث والمذكور المتلو المعلوم غير محدث كما ان ذكر العبد لله وعلمه به وعبادته له محدث والمذكور المعلوم المعبود غير محدث وحين احتج به على احمد بن حنبل قال احمد بن حنبل رضى الله عنه قد يحتمل ان يكون تنزيله الينا هو المحدث لا الذكر نفسه محدث كذا فى كتاب الاعتقاد للبيهقى ص٣٤ -

ويحتمل ان يكون المراد بالذكر هنا وعظ الرسول صلى الله عليه وسلم وتذكيره وتحذيره من المعاصى ولا شك انه حادث وانما اضافه الله تعالى لانه بامره وحاصله ان المراد بالاحداث التجديد لا الخلق والمراد بالذكر هنا وعظ الرسول صلى الله عليه وسلم وتذكيره لان وعظ الرسول يسمى ذكرا كما قال تعالى فذكر انما انت مذكر - وقال الاستاذ ابو بكر بن فورك الاولى فى ذلك ان يقال ان كلام الله لم يزل ولا يزال موجودا فانه يفهم خلقه معانى كلامه اولا فاولا وشيئا فشيئا وان الذى يتجدد هو الاسماع والافهام دون المسموع والمفهوم - كذا فى مشكل الحديث ص١٧٤ وهكذا فى ص١٧٧

وقال شيخنا السيد الانور قدس الله سره لعل مقصود المؤلف بهذه الترجمة الاشارة الى اثبات افعال جزئية كالنزول والضحك وكشف ساق والاتيان فى المحشر وغيرها وبيان انها شئون من الربية حادثة صادرة من الله تعالى فى اوقات مخصوصة باختياره وارادته فان الصفات وان كانت قديمة لكن تعلقاتها بالممكنات حادثة متعددة فاذا تقرر ذلك فالانزال حادث والمنزل قديم والمذكور (وهو القرآن) قديم والذكر حادث فتحصل من مذهب المصنف الامام ان ذات الحق سبحانه وتعالى وصفاته السبع وصفة التكوين كلها قديم عنده واما الافعال الجزئية فهى حادثة والله سبحانه وتعالى اعلم -

ولا يبعد ان يقال ان مراد الامام الهمام بهذه الترجمة بيان ان الله تعالى هو المحدث للكائنات

لا غيره لانه يحدث ما يشاء وان احداثه تابع لارادته ومشيئته فيكون هذا الباب تأكيدا للباب المتقدم وهو باب قوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا۔

قوله وان حدثه اى ان احداثه تعالى لا يشبه حدث المخلوقين اى احداثهم فان الله يحدث ما يشاء من الكائنات ولكن لا يلزم من حدوثها تغير فى ذات الله تعالى وصفاته القائمة بذاته وانما تتغير وتتبدل تعلقاتها بالممكنات فصفة العلم والقدرة قديمة ولكن تعلق العلم بالمعلوم وتعلق القدرة بالمقدور حادث۔

الجواب عن تمسك المعتزلة بلفظة الجعل

ومما يقرب من لفظة الاحداث لفظة الجعل فقد احتجت المعتزلة بلفظة الجعل حيث قالوا ان القرآن مجعول بدليل قوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا۔ والمجعول مخلوق فهذه حجتهم فى ان القرآن مخلوق لانه مجعول۔

والجواب عنه

ان الامام احمد ناقضهم بقوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا وايضا رد عليهم بقوله تعالى فجعلهم كعصف مأكول وليس المعنى فخلقهم ومثله احتجاج محمد بن اسلم الطوسى بقوله تعالى وقوم نوح لما كذبوا الرسل اغرقناهم وجعلناهم للناس آية قال افخلقهم بعد ان اغرقهم۔ وعن اسحاق بن راهويه انه احتج عليهم بقوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن وعن نعيم بن حماد انه احتج عليهم بقوله تعالى الذين جعلوا القرآن عضين وعن عبد العزيز بن يحيى المكى فى مناظرته بشر المريسى حين قال له ان قوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا نص فى انه مخلوق فناقضه بقوله تعالى وقد جعلتم الله عليكم كفيلا۔ وقوله تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا۔ وحاصل ذلك ان الجعل جاء فى القرآن وفى لغة العرب لمعان متعددة قال الراغب جعل لفظ عام فى الافعال كلها ويتصرف على خمسة اوجه (الاول) صار نحو جعل زيد يقول۔ (الثانى) اوجد نحو قوله تعالى وجعل الظلمات والنور (الثالث) اخراج شئ من شئ كقوله تعالى وجعل لكم من ازواجكم بنين (الرابع) تصيير شئ على حالة مخصوصة كقوله تعالى جعل لكم الارض فراشا (الخامس) الحكم بالشئ على الشئ فمثال ما كان منه حقا قوله تعالى انا رادوه اليك وجاعلوه من المرسلين ومثال ما كان منه باطلا قوله تعالى وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والانعام نصيبا۔ واثبت بعضهم (سادسا) وهو الوصف مثل قوله تعالى وقد جعلتم الله عليكم كفيلا۔

ويأتى للدعاء والنداء والاعتقاد

ومثال الثلاثة قوله تعالى

فلا تجعلوا لله

اندادا

كيف كان بدء فتنة القول بخلق القرآن ومحنة علماء الزمان وقيام الامام احمد بن حنبل في ذلك مقام الصديقين

ملخص الفتنة والقصة في ذلك ان اول ظهور القول بخلق القرآن كان في ايام الرشيد الا ان الرشيد لم يقل بذلك وكان الناس بين اخذ وترك فلما ولي المامون حمل الناس على ذلك وكان المامون عالما بالكتاب والسنة مع نباهة وذكاء عسى المامون من مطالعات واطلع على كثير من اقوال حكماء الفرس وفلاسفة اليونان مما عني بترجمة المنصور والرشيد ولما تولى الخلافة امر بترجمة كثير من كتب الروم وبذل في ذلك الاموال الطائلة حتى اصبح عصره ازهى عصور العلم في خلافة بني العباس اذا قبلت الامة على العلم ورفع الخليفة من شان العلم والعلماء۔

وكان المامون قد استحوذ عليه جماعة من المعتزلة فازاغوه عن طريق الحق الى الباطل وزينوا له القول بخلق القرآن ونفي الصفات عن الله عز وجل۔ وان القاضي احمد بن ابي داؤد كان ممن نشاء في العلم وتضلع بعلم الكلام وصحب فيه هياج بن العلاء السلمي صاحب واصل بن عطاء احد رؤس المعتزلة وكان ابن ابي داؤد رجلا فصيحا وكان معظما عند المامون امير المؤمنين يقبل شفاعاته ويصغي الى كلامه فدس ابن ابي داؤد له القول بخلق القرآن وحسنه عنده وصيره يعتقده حقا مبينا الى ان اجمع رأيه في سنة ثمان وعشرين على الدعاء اليه۔

قال الامام البيهقي رح لم يكن في الخلفاء قبل المامون من بني امية وبني العباس خليفة الا على مذهب السلف ومنهاجهم فلما ولي هو الخلافة اجتمع به هؤلاء فحملوه على ذلك وزينوه له واتفق خروجه الى طرسوس لغزو الروم فكتب الى نائبه ببغداد اسحق بن ابراهيم بن مصعب يامره ان يدعو الناس الى القول بخلق القرآن واتفق له ذلك آخر عمره قبل موته بشهور من سنة ثماني عشرة ومائتين فلما وصل الكتاب كما ذكرنا استدعى جماعة من ائمة الحديث فدعاهم الى ذلك فامتنعوا فتهددهم بالضرب وقطع الارزاق فاجاب اكثرهم مكرهين واستمر على الامتناع من ذلك الامام احمد بن حنبل ومحمد بن نوح الجنديسابوري فحملا على بعير وسيرا الى الخليفة عن امره بذلك وهما مقيدان متعادلان في محمل على بعير واحد فلما كان ببلاد الرحبة جاءهما رجل من الاعراب من عبادهم يقال له جابر بن عامر فسلم على الامام احمد وقال له يا هذا انك وافد الناس فلا تكن شؤما عليهم وانك رأس الناس اليوم فاياك ان تجيبهم الى ما يدعونك اليه فيجيبوا فتحمل اوزارهم يوم القيمة وان كنت تحب الله فاصبر على ما انت فيه فانه ما بينك وبين الجنة الا ان تقتل وانك ان لم تقتل تمت وان عشت عشت حميدا قال احمد وكان كلامه مما قوى عزمي على ما انا فيه من الامتناع من ذلك الذي يدعونني اليه فلما اقتربا من جيش الخليفة ونزلوا دونه بمرحلة جاء خادم وهو يمسح دموعه بطرف ثوبه

قال احمد بن حنبل يبكي ويقول ماشاء الله ماشاء الله ثم قال لي يا ابا جعفر اعد علي ما قلت فاعدت عليه وهو يقول ماشاء الله ماشاء الله۔ هكذا في تاريخ ابن عساكر صـ۳۱ ج ۲)

ويقول يعرض علي يا ابا عبد الله ان المامون قد سل سيفا لم يسله قبل ذلك وانه يقسم بقرابته من رسول الله صلى الله عليه وسلم لئن لم تجبه الى القول بخلق القرآن ليقتلنك بذلك السيف قال فجثى الامام احمد على ركبتيه ورمق بطرفه الى السماء وقال سيدي غر حلمك هذا الفاجر حتى تجرأ على اوليائك بالضرب والقتل اللهم فان يكن القرآن كلامك غير مخلوق فاكفنا مؤنته قال فجاءهم الصريخ بموت المامون في الثلث الاخير من الليل قال احمد ففرحنا ثم جاء الخبر بان المعتصم قد ولي الخلافة وقد انضم اليه احمد بن ابي دؤاد وان الامر شديد علينا فردونا الى بغداد في سفينة مع بعض الاسارى ونالني منهم اذى كثير وكان في رجليه القيود ومات صاحبه محمد بن نوح في الطريق وصلى عليه احمد فلما رجع احمد الى بغداد دخلها في رمضان فاودع في السجن نحوا من ثمانية وعشرين شهرا وقيل نيفا وثلاثين شهرا ثم اخرج الى الضرب بين يدي المعتصم وقد كان احمد وهو في السجن هو الذي يصلي بهم السجن والقيود في رجليه وكان المامون لما مرض عهد لاخيه المعتصم واوصاه ان يحمل الناس على ذلك فلما مات المامون وتولى الخلافة بعده اخوه المعتصم سار على طريقة اخيه وفعل ما اوصاه وضرب الامام احمد على القول به وسجنه ثمانية وعشرين شهرا.

وكان الامام احمد بن حنبل متنبها بما اصابه من البلاء والابتلاء من قبل فقد روى البيهقي عن الربيع قال بعثني الشافعي بكتاب من مصر الى احمد بن حنبل فاتيته وقد انفتل من صلاة الفجر فدفعت اليه الكتاب فقال اقرأته فقلت لا فاخذه فقرأه وقد دمعت عيناه فقلت يا ابا عبد الله ما فيه فقال يذكر انه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام فقال اكتب الى ابي عبد الله احمد بن حنبل اقرأ عليه مني السلام وقل له انك ستمتحن وتدعى الى القول بخلق القرآن فلا تجبهم يرفع الله لك علما الى يوم القيامة قال ربيع فقلت حلاوة البشارة فخلع قميصه الذي يلي جلده فاعطانيه فلما رجعت الى الشافعي اخبرته فقال اني لست افجعك فيه ولكن بله بالماء واعطنيه حتى اتبرك به.

فكان احمد عالما بما ورد بمثل حاله من الآيات المتلوة والاخبار المأثورة وبلغه ما اوصي به في المنام واليقظة فرضي وسلم ايمانا واحتسابا وفاز بخير الدنيا ونعيم الآخرة.

ذكر المحنة في ايام المعتصم

لما مات المامون تولى بعده الخلافة اخوه المعتصم فسار على طريقته ووصيته في مسئلة خلق القرآن فكتب الى البلاد بامتحان الناس في مسئلة القرآن وامر المعلمين ان يعلموا الصبيان ان القرآن مخلوق وقتل في ذلك جماعة من العلماء واهان كثيرا من اهل العلم وشدد على الامام احمد بن حنبل الذي اصر على امتناعه من القول بخلق القرآن وضربه ضربا مبرحا

ذكر المحنة في ايام الواثق

ثم لما توفي المعتصم تولى ابنه الواثق الخلافة

فاحيى الفتنة واقام سوق المحنة وفي سنة ۲۳۱ﻫ اصدر امره الى امير البصرة بامتحان

الائمة و المؤذنين بخلق القرآن و اظهر الغلظة لمن يقول بخلاف رأيه و بالغ فی المحنة باشارة القاضی احمد بن دُوَادٍ بل قتل فی ذلك بعض ائمة الحدیث فقتل علیه احمد بن نصر الخزاعی ونصب رأسه الی المشرق فدار الی القبلة فاجلس رجلا معه رمح فكان كلما دار الرأس الی القبلة اداره الی المشرق و رؤی احمد بن نصر المذكور فی النوم فقیل له ما فعل الله بك قال غفر لی و رحمنی الا انی كنت مهموما منذ ثلث مررت برسول الله صلی الله علیه وسلم مرتین فاعرض عنی بوجهه الكریم فغمنی ذلك فلما مر الثالثة قلت یا رسول الله لم تعرض عنی أسنّتُ علی الحق وهم علی الباطل قال حیاء منك اذ قتلك رجل من اهل بیتی۔

رجوع الواثق عن المحنة

یقال ان الواثق تاب فی آخر عمره عن ذلك قال الحافظ الذهبی رح۔ فی دول الاسلام ص۱۰۹ ج۱۔ قیل ان الواثق ترك المحنة بخلق القرآن لما احضر والیه رجلا مقیدا فقال اخبرونی عن هذا الرای الذی دعوتم الامة الیه اعلمه رسول الله صلی الله علیه وسلم ولم یدع الناس الیه ام هو الشئ ما علمه فقال احمد بن ابی دؤاد بل علمه قال كیف وسعه صلی الله علیه وسلم ان ترك الناس ولم یدعهم الیه وانتم لا یسعكم قال فبهتوا فاستضحك الواثق و قام قابضا علی فمه ودخل بیتا وتمدد و هو یقول وسع نبی الله ان یسكت ولا یسعنا فامر بخلاص الشیخ وان یعطی ثلاث مائة دینار وان یرد الی بلده و هذا الذی قاله هذا الشیخ لنا امر صحیح و بحث لازم للمعتزلة۔ اه

وفی تاریخ الخلفاء ان الشیخ المذكور هو ابو عبد الرحمن عبد الله بن محمد الاذرمی شیخ ابی داؤد والنسائی۔ وتفصیل هذه القصة فی كتاب الاعتصام للامام الشاطبی ففیه اقدم علی الواثق شیخ من اهل الفقه والحدیث مقیدا طوالا حسن الشیبة فسلم غیر هائب ودعا فاوجز قال الراوی فرأیت الحیاء منه فی حمالیق عینی واثق والرحمة منه علیه فقال یا شیخ اجب ابا عبد الله احمد بن ابی دؤاد فاقبل الشیخ علی احمد فقال یا احمد الی ما دعوت الناس فقال احمد الی القول بخلق القرآن فقال له الشیخ مقالتك هذه التی دعوت الناس الیها من القول بخلق القرآن أداخلة فی الدین فلا یكون الدین تاما الا بالقول بها قال نعم قال الشیخ فرسول الله صلی الله علیه وسلم دعا الناس الیها ام تركهم قال لا قال له یعلمها ام لم یعلمها قال علمها قال فلم دعوت الی ما لم یدعهم رسول الله تعالی علیه وسلم الیه وتركهم منه فامسك فقال الشیخ یا امیر المؤمنین هذه واحدة ثم قال له اخبرنی یا احمد قال الله تعالی فی كتابه العزیز الیوم اكملت لكم دینكم الآیة فقلت انت الدین لا یكون كاملا الا بمقالتك بخلق القرآن فالله عز وجل صدق فی تمامه وكماله ام انت فی نقصانك فامسك فقال الشیخ یا امیر المؤمنین وهذه ثانیة۔ ثم قال بعد ساعة اخبرنی یا احمد قال الله عز وجل یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته فمقالتك هذه التی دعوت الناس الیها فما بلغه رسول الله صلی الله علیه وسلم الی الامة ام لا فامسك فقال الشیخ یا امیر المؤمنین وهذه ثالثة ثم قال بعد ساعة اخبرنی یا احمد لما علم رسول الله صلی الله علیه وسلم مقالتك التی دعوت الناس

اليها تسع له أن امسك عنهم امرا قال احمد بل اتسع له ذالك فقال الشيخ وكذلك لابی بكر وعمر وعثمان وعلی رحمة الله عليهم قال نعم فصرف وجهه الى الواثق وقال له يا امير المؤمنين اذا لم يتسع لنا ما اتسع لرسول الله صلی الله عليه وسلم ولاصحابه فلا وسع الله علينا فقال الواثق نعم لا وسع الله علينا اذا لم يتسع لنا ما اتسع لرسوله صلی الله عليه وسلم ولاصحابه فلا وسع الله علينا ثم قال الواثق اقطعوا قيوده فلما فكت جاذب عليها فقال الواثق دعوه ثم قال يا شيخ لم جاذبت عليها قال لانی عقدت فی نيتی ان اجاذب عليها فاذا اخذتها اوصيت ان تجعل بين يدی وكفنی ثم اقول يا رب سل عبدك لم قيدنی وارتاع بی اهلی فبكی الواثق والشيخ وكل من حضر ثم قال له يا شيخ اجعلنی فی حل فقال يا امير المؤمنين ما خرجت من منزلی حتی جعلتك فی حل اعظاما لرسول الله صلی الله عليه وسلم ولقرابتك منه فتهلل وجه الواثق وسر ثم قال له اقم عندی آنس بك فقال له مكانی فی ذلك الثغر انفع وانا شيخ كبير ولی حاجة قال ما بدالك قال يا ذن يا امير المؤمنين فی رجوعی الی الموضع الذی اخرجنی منه هذا الظالم يعنی ابن ابی داؤد قال قد اذنت لك وامر له بجائزة فلم يقبلها فرجعت من ذلك الوقت عن تلك المقالة واحسب ان الواثق رجع عنها ايضا۔ اھ ۔ ثم قال فتأملوا هذه الحكاية ففيها عبرة لاولی الالباب وانظروا كيف يأخذ الخصوم فی احتجاجهم لخصومهم بالرد عليهم بكتاب الله وسنة رسول الله صلی الله عليه وسلم اھ راجع كتاب منتقی الخارف الجانی ص٣٦ ۔ وبالجملة ان الواثق لم يمتحن احدا بعد هذه القصة وسخط علی ابن ابی دؤاد من يومئذ وملّ الواثق بنفسه المحنة وسئمها بنفسه حتی رجع عنها فی آخر عمره۔

ارتفاع المحنة فی ايام المتوكل علی الله

لما مات الواثق ۔ وولی المتوكل علی الله بن المعتصم الخلافة بعد اخيه الواثق بعهد منه سنة ٢٣٢ اثنين وثلاثين ومائتين اظهر ميلا عظيما الی السنة ورفع المحنة بخلق القرآن وكتب بذلك الی الآفاق واظهر السنة وامر بنشر الآثار النبوية واعزّ اهل السنة فخمدت المعتزلة وكانوا قبل فی نماء وقوة ۔ وامر باحضار الامام احمد فاكرمه واعطاه عطايا فلم يقبلها وتوفر دعاء الخلق للمتوكل وبالغوا فی الثناء عليه وتعظيمه حتی قيل الخلفاء ثلاثة ابو بكر الصديق فی قتل اهل الردة وعمر بن عبد العزيز فی رد المظالم والمتوكل فی احياء السنة واماتة التجهم۔

باب قول الله تعالی لا تحرك به لسانك

غرض البخاری بهذا الباب ان القرآن قديم ولكن قراءة الانسان له وتحريك شفتيه له علی لسانه ۔ حادث يؤجر عليه لان القراءة فعل العبد القاری ای حركة لسانه وهو حادث والعبد يؤجر علی عمله بخلاف المقروّ فانه كلام الله القديم كما ان ذكر الله حادث لانه فعل العبد والمذكور (وهو الله تعالی) قديم ۔ والی ذلك اشار البخاری بالتراجم التی بعد هذا۔ ومقصود البخاری بهذا الباب وبالابواب الآتية الفرق بين الوارد والمورد بان الوارد مخلوق والمورد قديم فالقرآن مورد ۔ وحركة اللسان وارد عليه وهو فعل العبد حادث فالذی هو من الله

هو قديم وما هو من العبد فهو حادث فالقرآن قديم غير مخلوق ولفظ العبد مخلوق وحادث لانه فعل العبد وتحريك اللسان بالقرآن والاستماع والانصات له عمل العبد تعلق بالقرآن فعمل العبد حادث والقرآن المقرو قديم قال الامام البيهقي قال الله تعالى لا تحرك به لسانك فالقرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة محفوظ في صدورنا في الحقيقة متلو بالسنتنا في الحقيقة مسموع لنا في الحقيقة كما قال تعالى فاجره حتى يسمع كلام الله وقال تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ. وقال تعالى بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم فالقرآن في اللوح المحفوظ وهو في صدور الذين اوتوا العلم وهو متلو بالالسنة والله سبحانه وتعالى اعلم كذا في كتاب الاعتقاد ص٢٠ -

قوله انا مع عبدي اي باللطف والعناية كما سبق تفصيله لا بالذات كما زعمه زاعمون. قوله قال آآ ثلاث مرات المقصود منه ان التمديد فعل العبد وهو حادث وانما يجري هذا التمديد في القراءة لا في المقروء

باب قول الله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به

المقصود به بيان ان القراءة غير المقروء والكتابة غير المكتوب فالقرآن المقرو قديم غير مخلوق وتلاوات الخلق وقراءاتهم تتصف بالسر والجهر فهي حادثة ومخلوقة لان اصوات الخلق وقراءاتهم ونغماتهم مختلفة متغيرة فلا بد ان تكون حادثة وكان محمد بن يحيى الذهلي انكر على البخاري فيما قال لفظي بالقرآن مخلوق حيث قال من قال ان القرآن مخلوق فقد كفر ومن قال لفظي بالقرآن مخلوق فقد ابتدع وروي ان البخاري سئل عن ذلك فقال اعمال العباد كلها مخلوقة وكان لا يزيد على ذلك وقد ثبت عن البخاري انه قال من نقل عني اني قلت لفظي بالقرآن مخلوق فقد كذب وانما قلت ان افعال العباد مخلوقة والحاصل ان البخاري كان يقول بحدوث اللفظ واحمد والذهلي كانا يبعدان من يقول ذلك والحق في تلك المسئلة مع البخاري وان كان الذهلي واصحابه هجروه قال القسطلاني انما قصد البخاري (بهذا الباب) الاشارة الى النكتة التي كانت سبب محنته بمسئلة اللفظ فاشار بالترجمة الى ان تلاوات الخلق تتصف بالسر والجهر ويستلزم ان تكون مخلوقة وانما تسمى تغنيا ولهذا هو الحق اعتقادا لا اطلاقا حذرا من الايهام وفرارا من الابتداع لمخالفة السلف في الاطلاق وقد ثبت عن البخاري انه قال من نقل عني اني قلت لفظي بالقرآن مخلوق فقد كذب وانما قلت ان افعال العباد مخلوقة (قس)

باب قول النبي صلى الله عليه وسلم رجل آتاه الله القرآن فهو يقوم به الخ

غرضه بهذه الترجمة ان القرآن قديم وقيام العبد بالقرآن وتلاوته آناء الليل والنهار فعله وهو مخلوق وحادث لانه فعل المخلوق واختلاف الالسنة شامل لاجناس النطق فتدخل فيه القراءة.

باب قول الله تعالیٰ یا ایہا الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک

مقصودہ بہذا الباب ان القرآن المنزل کلامہ تعالیٰ وھو قدیم وتبلیغہ الی الامۃ فعل الرسول صلی اللہ علیہ وسلم وھو حادث ومخلوق وروی عن الحسن البصری انہ قال لو کان ما یقول الجعد حقا لبلغہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

باب قول الله تعالیٰ قل فأتوا بالتوراۃ فاتلوھا

غرضہ من ھذہ الترجمۃ ان التلاوۃ فعل العبد وھو حادث مخلوق لکن المتلو قدیم غیر مخلوق وقولہ ثم اوتیتم القرآن فعملتم بہ فکلام اللہ معمول بہ متلو وھو قدیم وعمل العبد بہ حادث مخلوق وقد فسرت التلاوۃ بالعمل ایضا نحوا وتلہ ظاھر۔

باب وسمی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الصلاۃ عملا

ھذا الباب مجرد عن الترجمۃ لانہ کالفصل لما قبلہ والمقصود منہ ان الصلاۃ فعل العبد وھو حادث والقرآن الذی یقرأ فیہا قدیم غیر مخلوق

باب قول الله تعالیٰ ان الانسان خلق ھلوعا الایۃ

غرضہ من ھذا الباب اثبات ان الانسان باخلاقہ التی خلق علیہا من الھلع والمنع والاعطاء والصبر علی الشدۃ حادث مخلوق للہ تعالیٰ فاخلاق الانسان ایضا مخلوقۃ مثل افعالہ فان الافعال والاعمال انما تنشأ من الاخلاق وما ینشأ عن المخلوق اولی بان یکون مخلوقا فالانسان وھلعہ وجزعہ ومنعہ واعطاءہ وصبرہ واحتسابہ کلہ مخلوق للہ عز وجل فثبت ان العبد وافعالہ مخلوقۃ للہ عز وجل

باب ذکر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وروایتہ عن ربہ

ای ھذا باب فی بیان ذکر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ربہ تعالیٰ وفی بیان روایتہ عن اللہ عز وجل بلا واسطۃ جبرئیل ولعل المقصود ان کلام اللہ مروی ومذکور بلسان النبی صلی اللہ علیہ وسلم فالمروی والمذکور قدیم والذکر والروایۃ حادث ومخلوق۔

ولا یبعد ان یکون مراد البخاری ان روایۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن اللہ سبحانہ فی الوعد والوعید والترغیب والترھیب بلا واسطۃ جبرئیل سوی ما فی الکتاب العزیز ھو حدیث قدسی وھو مخلوق حادث لیس مثل القرآن۔ القدیم الغیر المخلوق۔

حدیث القرب

قولہ اذا تقرب العبد الی شبرا تقربت الیہ ذراعا واذا تقرب الی ذراعا تقربت منہ باعا واذا اتانی

يمشي اتيته هرولة الحديث مشتمل على ذكر الذراع والباع والمشي والهرولة وحملها على الحقيقة يقتضي قطع المسافات وتداني الاجسام وذلك في حقه تعالى محال فلما استحالت الحقيقة تعين المجاز لشهرته. والمعنى ان العبد اذا طلب القربة من الله تعالى بمقدار قليلا فالله يقرب من عبده بلطفه ورحمته قدرا ازيد منه قال الكرماني لما قامت البراهين على استحالة هذه الاشياء في حق الله تعالى وجب ان يكون المعنى من تقرب الي بطاعة قليلة جازيته بثواب كثير وكلما زاد في الطاعة ازيد في الثواب ان كانت كيفية اتيانه بالطاعة بطريق التأني تكون كيفية اتياني بالثواب بطريق الاسراع والحاصل ان الثواب راجح على العمل بطريق الكيف والكم ولفظ القرب والهرولة مجاز على سبيل المشاكلة او الاستعارة او ارادة لوازمها اهـ - قال الحافظ العسقلاني ونقل عن الطبري انه انما مثل القليل من الطاعة بالشبر منه والضعف من الكرامة والثواب بالذراع فجعل ذلك دليلا على مبلغ كرامته لمن ادمن على طاعته ان ثواب عمله له على عمله الضعف وان الكرامة مجاوزة حده الى ما يثيبه الله تعالى كذا في الفتح صـ ٤٢٧ جـ ١٣

وقال النووي معناه من تقرب الي بطاعتي تقربت اليه برحمتي وان زاد زدت فان اتاني يمشي واسرع في طاعتي اتيته هرولة اي صببت عليه الرحمة وسبقته بها ولم احوجه الى المشي الكبير في الوصول الى المقصود وقال في المطامح الذراع والباع والشبر والهرولة ونحوها مقامات واحوال مختلفة في الاجابة بحسب اختلاف درجات الخلق عند الحق سبحانه كذا في فيض القدير للشيخ المناوي صـ ٤٨٢ جـ ٤ وقال بعض العارفين هذا واشباهه ان خطر ببالك او تصور في خيالك ان ذلك قرب مسافة او مشي جارحة فانت هالك فانه سبحانه بخلاف ذلك وانما معناه اذا تقربت اليه بالخدمة تقرب منك بالرحمة انت تتقرب منه بالسجود وهو يتقرب منك بالجود كذا في فيض القدير صـ ٤٩١ جـ ٤ -

والحاصل ان الهرولة كناية عن سرعة الرحمة ورضى الله عن العبد وتضعيف الاجر اكثر مما يستحقه بعمله وسعيه -

قوله فرجع فيها فالترجيع والمد واللين كله يدخل في القراءة التي هي فعل العبد وصفة القاري ولا يدخل في المقرو والذي هو كلام الله القديم الازلي قال الامام البيهقي رحمه الله الجهمية واصناف القدرية واخياف المعتزلة المجترئة على رد اخبار الرسول بالمزيف من المعقول لما ردوا الى حولهم واحاط بهم الخذلان واستولى عليهم بجند الكه الشيطان ولم يعصمهم التوفيق ولا استنقذهم التحقيق قالوا الهرولة لا تكون الا من الجسم المنتقل والحيوان المهرول وهو ضرب من ضروب حركات الانسان كالهرولة المعروفة في الحج وهكذا قالوا في قوله. تقربت منه ذراعا تشبيه اذ يقال ذلك في الاشخاص المتقاربة والاجسام المتدانية الحاملة للاعراض ذوات الانبساط والانقباض فاما القديم المتعالي عن صفة المخلوقين وعن نعوت المخترعين فلا يقال عليه ما ينثلم به التوحيد اذ هو سيد الموحدين من الاولين والآخرين ولكن من نبذ الدين وراءه وحكم هواه وآراءه ضل عن سبيل المؤمنين وباء بسخط رب العالمين تقرب العبد من مولاه بطاعاته وارادته وحركاته وسكناته سرا وعلنا كالذي يروى عن النبي صلى الله

عليه وسلم ما تقرب العبد مني بمثل ما تقرب من اداء ما افترضته عليه فلا يزال يتقرب الى بالنوافل حتى اكون له سمعا وبصرا۔ وهذا القول من الرسول صلى الله عليه وسلم من لطيف التمثيل عند ذوى التحصيل البعيد من التشبيه المكين من التوحيد وهو ان يستولى الحق على المتقرب اليه بالنوافل حتى لا يسمع شيئا الا به ولا ينطق الا عنه نشيئا لآلائه وذكرا لنعمائه واخبارا عن منته المستغرقة للخلق فهذا معنى قوله يسمع به وينطق ولا يقع نظره على منظور اليه الاراه بقلبه موحدا وبلطائف آثار حكمته ومواقع قدرته من ذلك المرئى المشاهد۔ يشهده بعين التدبير وتحقيق التقدير وتصديق التصوير

وفي كل شئ له شاهد ٭ يدل على انه واحد

تقرب العبد بالاحسان وتقرب الحق بالامتنان يريد انه الذى ادناه وتقرب العبد اليه بالتوبة والانابة وتقرب البارى اليه بالرحمة والمغفرة وتقرب العبد اليه بالسؤال وتقربه اليه بالنوال وتقرب العبد اليه بالسر وتقربه اليه بالبشر لا من حيث توهمته الفرقة المضلة الاعمال والمتغابية بالاعتذار وقد قيل فى معناه انما هو كلام خرج على طريق القرب من القلوب دون الحواس مع السلامة من العيوب على حسب مايعرفه المشاهدون ويجده العابدون من اخبار دنومن يدنومنه وقرب من يقرب اليه فقال على هذه السبيل وعلى هذا مذهب التمثيل ولسان التعليم بما يقرب من التفهيم۔ ان قرب البارى من خلقه بقربهم اليه بالخروج فيما اوجبه عليهم وهكذا القول فى الهرولة۔ انما يخبر عن سرعة القبول وحقيقة الاقبال ودرجة الوصول والوصف الذى يرجع الى المخلوق مصروف على ماهو به لائق وبكونه متحقق والوصف الذى يرجع الى الله سبحانه وتعالى ليصرفه لسان التوحيد وبيان التجريد الى نعوته المتعالية واسماءه الحسنى۔ ولولا الاملال لاحتذره واخشاه لنقلت فى هذا مايطول دركه ويصعب ملكه والذى اقوله فى هذا الخبر واشباهه من اخبار الرسول صلى الله عليه وسلم المنقولة على الصحة والاستقامة بالرواة الاثبات العدول وجوب التسليم ولفظ التحكيم والانقياد بتحقيق الطاعة وقطع الريب عن الرسول صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة النجباء الذين اختارهم الله تعالى له وزراء واصفياء وخلفاء وخلفاء وجعلهم السفراء بيننا وبينه صلى الله عليه وسلم هم الانوار المستضاء بهم والائمة المقتدى بهم ولا اعلمهم الا الطائفة السنية والحمد لله رب العالمين كذا فى كتاب الاسماء والصفات ص ۳۸۸

باب مايجوز من تفسير التوراة وغيرها من كتب الله بالعربية

اى فى بيان تفسير التوراة وسائر الكتب الالهية وترجمتها بالعربية او العبرية والمقصود ان ترجمة الكلام الالهى جائزة فالترجمة فعل العبد المترجم مخلوق وحادث والمترجم (بفتح الجيم) (وهو كلام الله) قديم غير مخلوق كما ان التوراة من الله عز وجل وترجمتها وتفسيرها بالعربية

او بالعبرانية او كتابتها فعل العبد وهو حادث۔

باب قول النبي صلى الله عليه وسلم الماهر بالقرآن مع السفرة الكرام البررة

غرضه ان القرآن كلام الله غير مخلوق والمهارة بالقرآن وهي جودة القراءة وحسن التلاوة من غير تردد فعل العبد وهو حادث فان التلاوة توصف بتحسين الصوت والترجيع والخفض والرفع وجودة الحفظ وجودة التلاوة وكل ذلك يوصف بالظروف الزمانية والمكانية كقول عائشة يقرأ القرآن في حجري وانا حائض فهذا كله دليل على ان افعال العبد حادثة

باب قول الله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن

غرضه بهذا الباب ان القرآن كلام الله غير مخلوق ويسر قراءته وسهولة حفظه فعل العبد وهو مخلوق وحادث فالقراءة منسوبة الى العباد مختلفة باختلافهم والمقرو واحد قوله ان هذا القرآن انزل على سبعة احرف هذا الحديث من جملة ما احتج به الحشوية على اثبات قدم الحروف وان كلام الله القديم يتصف بالحروف والجواب عنه على ما قال الباقلاني ان المراد بسبعة احرف سبع لغات للعرب في صيغة الالفاظ في التلاوة وكيفية مخارجها فالاختلاف في الحروف راجع الى الاختلاف في صفة القراءة التي يجوز فيها الاختلاف لا كلام الله القديم الذي لا يجوز فيه الاختلاف وتعدد القراءات لا يدل على تعدد القرآن لان اسم المقرو بها واحد وهو كلام القديم الذي لا يختلف في حال من الاحوال وان اختلفت القراءات فافهم التحقيق ترشد ان شاء الله تعالى كذا في الانصاف ص١٢٦ وكذا احتجاجهم على ان الله متكلم بحروف بقوله صلى الله عليه وسلم من قرأ القرآن فله بكل حرف عشر حسنات لا اقول الم حرف بل الف حرف ولام حرف وميم حرف. باطل فانهم يقولون ان هذا الحديث يدل على انه تعالى تكلم بحروف فالجواب عنه ان الحديث لا حجة فيه فيما يريدون لانه لم يقل تكلم الله بحروف وانما قال من قرأ فله كذا فهذا بيان اجر القراءة لان الاجر انما يقع على الطاعة التي هي القراءة لا على القديم الذي هو كلام الله ونحن نقول ان الحرف عائد الى القراءة لا الى المقرو وكذا في الانصاف ص١٢٨ ۔

باب قول الله تعالى ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر

غرضه ان القرآن قديم ولكن ادكاره والاتعاظ به فعل العبد وهو حادث فالمراد بالذكر الادكار والاتعاظ وقيل المراد به الحفظ فقد سهل الله عز وجل حفظ القرآن بخلاف التوراة والانجيل والزبور لا يتلوها اهلها الا نظرا ولم يوجد ولن يوجد من يحفظها بظهر القلب كالقرآن الى يوم القيمة.

باب قول الله تعالیٰ بل هو قرآن مجيد فی لوح محفوظ. والطور وكتاب مسطور

المقصود بهذا الباب بيان ان القرآن يحفظ ويسطر فالقرآن المحفوظ فی الصدور والمسطور فی المصاحف والمتلو بالالسنة كله كلام الله ليس بمخلوق واما المداد والورق والجلد مما هو من متعلقات القرآن فانه مخلوق۔ وكذلك التحريف فی الكتب الالهية والتاويل فيها فعل العبد مخلوق وحادث لان التحريف والتصحيف انما يقع فی القراءة والكتابة التی هی صفة القاری والكاتب واما القرآن المقرو وبالالسنة والمكتوب فی المصاحف فهو كلام الله الذی اخبر فيه انه لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولان القراءة هی تتعوج والكتابة هی تفسد فيقومها القاری الماهر والكاتب المجيد واما كلام الله القديم فهو لا يوصف بالتعويج لقوله تعالیٰ ولم يجعل له عوجا۔ وكذا المقصود من ذكر اثر ابن عباس بيان ان كلام الله قديم غير مخلوق وان التحريف والتاويل فيه فعل العبد مخلوق وحادث وليس المقصود بيان مسئلة التحريف فی الكتب الالهية هل وقع فيها تحريف لفظی او معنوی حتی يتوهم من قوله يتأولونه انه وقع فيها تحريف تاويلی فقط فان الاقتصار علی ذكر التاويل لا يدل علی نفی التحريف اللفظی بالزيادة والنقصان

قوله قال ابن عباس يحرفون يزيلون ای قال ابن عباس فی تفسير قوله تعالیٰ يحرفون الكلم عن مواضعه ای يزيلونه من جهة المعنی ويؤلونه بغير المراد الحق۔ قال الحافظ العسقلانی لم ار هذا موصولا من كلام ابن عباس من وجه ثابت وقد تقدم فی باب قوله تعالیٰ كل يوم هو فی شان عن ابن عباس ما يخالف ما ذكرهنا كذا فی الفتح ص٤٣٦ ج١٣

وهو انه قال كيف تسألون اهل الكتاب عن كتبهم وعندكم كتاب الله اقرب الكتب عهدا بالله تقرأونه محضا لم يشب وهو كالصريح فی ان غير هذا الكتاب من كتبهم قد شيب وان النظر فيه منكر فلو كان التحريف فی المعنی فقط لم ينكر ولا قال انه لم يشب فيجب تاويل ما نقل عن ابن عباس هنا بلا سند۔ كذا فی تحفة الباری ص٤٢٩ ج١٢۔

قوله وليس احد يزيل لفظ كتاب من كتب الله ولكنهم يحرفونه يتأولونه علی غير تاويله يحتمل ان يكون هذا من بقية كلام ابن عباس فی تفسير الآية ويحتمل ان يكون من كلام المؤلف ذيل به علی تفسير ابن عباس قال ابن الملقن هذا الذی قاله احد القولين فی تفسير الآية وهو مختار البخاری فهذا صريح فی ان قوله وليس احد الخ من كلام البخاری تذييل علی تفسير ابن عباس ومن ههنا ظن ان البخاری لا يقول بالتحريف اللفظی فی التوراة بل انما يقول بالتحريف المعنوی والتاويلی فقط ونسب هذا الی ابن عباس وذهب اليه شرذمة من اهل العلم وزعموا ان البخاری انما يقول بالتحريف المعنوی فی التوراة ولا يقول بالتحريف اللفظی وهو وهم فاسد وزعم كاسد كما سياتی۔

قلت، قد تواترت نصوص الكتاب والسنة فی انه وقع التحريف فی الكتب السابقة بجميع انواعه لفظا وتاويلا وزيادة ونقصانا قال الله عز وجل يحرفون الكلم عن مواضعه وقال تعالیٰ يحرفونه

من بعد ما عقلوه وهم يعلمون وقال تعالى ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون فهذا اصرح في ان نسبتهم ذلك الى الله تعالى وافتراءهم عليه تعالى كان عن عمد لا عن خطأ ـ ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ـ ويلبسون الحق بالباطل ويكتمون الحق وهم يعلمون ـ فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون واخرج ابن جرير باسناده عن عثمان بن عفان رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون قال الويل جبل من النار وهو الذي انزل في اليهود لانهم حرفوا التوراة زادوا فيها ما احبوا ومحوا منها ما يكرهون ومحوا اسم محمد صلى الله عليه وسلم من التوراة ـ اهـ كذا في الدر المنثور ص ٨٢/١ وتفسير ابن كثير ص ١١٦ ج ١ ـ

فهؤلاء محوا اسم سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وصفته من التوراة مع انه تعالى يقول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل وكذلك محوا صفة الصحابة الكرام مع انه تعالى يقول في صفة الصحابة ذلك مثلهم في التوراة ومثلهم في الانجيل وليس في ايدي اليهود والنصارى شئ من ذلك فمن انكر التحريف اللفظي بالزيادة والنقصان في التوراة والانجيل فلم يبال بنصوص التنزيل ـ وان زعم زاعم ان نقلهم متواتر ونسخ التوراة والانجيل شائعة ذائعة في مشارق الارض ومغاربها فيقال لهذا الزاعم ان هذه النسخ مختلفة بالزيادة والنقصان ثم انهم قد اتفقوا على ان لا ذكر لمحمد صلى الله عليه وسلم في الكتابين ولا ذكر لاصحابه فان صدقتموهم فيما بايديهم لكونه نقلا متواترا فصدقوهم فيما زعموه ان لا ذكر لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ولا اصحابه في كتبهم ولا يخفى ان تصديق اهل الكتاب في ذلك يستلزم تكذيب ما اخبر الله عز وجل في كتابه المبين ومن اصدق من الله قيلا وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا ـ

ثم انه قد وجد في الكتابين ما لا يجوز نسبته الى الله عز وجل والى انبياءه ورسله فهذا ادل دليل على ان هذه الالفاظ ليست من عند الله عز وجل وانما وقع فيها التحريف والتبديل وقد سرد ابو محمد بن حزم في كتابه الفصل في الملل والاهواء والنحل اشياء كثيرة من هذا الجنس وقال الشيخ بدر الدين الزركشي اغتر بعض المتأخرين بهذا يعني بما قال البخاري فقال ان في تحريف التوراة خلافا هل هو في اللفظ والمعنى او في المعنى فقط ومال الى الثاني ورأى جواز مطالعتها وهو قول باطل ولا خلاف انهم حرفوا وبدلوا والاشتغال بنظرها وكتابتها لا يجوز بالاجماع وقد غضب صلى الله عليه وسلم حين رأى مع عمر صحيفة فيها شئ من التوراة وقال لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي ولولا انه معصية ما غضب عليه فيه انظر ص ٢٣٧ ج ٣ من الفتح ـ

رجوع الى بيان غرض البخاري بهذه الترجمة

واعلم ان هذا الباب صار سببا لتوهم من توهم ان الامام البخاري ذهب الى ان التحريف

الذی وقع فی التوراة والانجیل انما هو باعتبار التاویل والمعنی فقط واما باعتبار اللفظ فهو محفوظ عن التحریف والتبدیل ولم یتنبه هذا المتوهم علی غرض البخاری من هذا الباب فان غرضه من هذا الباب ونظائره ان القرآن کلام الله غیر مخلوق لانه صفة لله تعالی قائمة به لکن تلاوته ودراسته وکتابته کله حادث لانه فعل العبد وکذلک التحریف فی الکلمات الالهیة والتاویل فیها فعل العبد مخلوق وحادث اما اصل کلام الله فهو قدیم غیر مخلوق لایمکن لاحد ان یزیله فهذا هو غرض البخاری بهذا الکلام ولیس غرضه بیان مسئلة التحریف فی الکتب الالهیة هل وقع فیها تحریف لفظی او تحریف تاویلی۔

ونظیر هذا الباب ما تقدم من الباب المعنون بباب قول الله تعالی یریدون ان یبدلوا کلام الله۔ فکذلک قال فی هذا الباب لیس احد یزیل لفظ کتاب من کتب الله یشیر بذلک الی ان اللفظ بمعنی الملفوظ قدیم لایمکن لاحد ان یزیل کلام الحق سبحانه واللفظ بمعنی التلفظ حادث ولم یرد بذلک انکار التغییر والتبدیل فی الفاظ التوراة والانجیل وکیف وقد اخرج البخاری نفسه فی نفس صحیحه مرارا عن ابن عباس ما هو نص صریح فی التحریف اللفظی لامساغ فیه للتاویل والتحریف اصلا وهو ما اخرج عن ابن عباس قال یا معشر المسلمین کیف تسألون اهل الکتاب عن شیٔ وکتابکم الذی انزل الله علی نبیکم احدث الاخبار بالله تقرؤنه محضا لم یشب وقد حدثکم الله تعالی ان اهل الکتاب قد بدلوا کتاب الله وغیروه وکتبوا بایدیهم وقالوا هو من عند الله لیشتروا به ثمنا قلیلا افلا ینهاکم ما جاءکم من العلم عن مسائلتهم ولا والله ما رأینا منهم احدا قط سألکم عن الذی انزل علیکم قال الحافظ العسقلانی یشیر ابن عباس بقوله هذا الی قوله تعالی فویل للذین یکتبون الکتاب بایدیهم ثم یقولون هذا من عند الله الی قوله یکسبون وهذا الحدیث اخرجه البخاری فی مواضع من صحیحه قال شیخ الاسلام زکریا الانصاری حدیث ابن عباس هذا صریح فی ان کتب اهل الکتاب قد شیب فیها وغیر وبدل فیها فلو کان التحریف فی المعنی لم ینکر ولم یقل انه لم یشب فیجب تاویل ما نقل عن ابن عباس هنا بلاسند (ت) وتاویله ما قدمناه

وقد تقدم ما اخرجه البخاری فی تفسیر سورة البقرة وفی کتاب الاعتصام وفی باب ما یجوز من تفسیر التوراة وغیرها بالعبرانیة من کتاب التوحید عن ابی هریرة رضی الله عنه قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لا تصدقوا اهل الکتاب ولا تکذبوهم وقولوا آمنا بالله وما انزل الینا الآیة ومعناه ان کتابهم محرف والحق فیه بالباطل مخلوط غیر متمیز فلا تصدقوهم فلعله مما هو محرف ولا تکذبوهم فلعله مما بقی فیه من الحق بل قولوا آمنا بجمیع ما انزل فان کان حقا یدخل فیه والا فلا راجع فیض القدیر۔

فهذه الروایات عن ابن عباس وغیره صریحة فی التحریف اللفظی وتغییر الالفاظ وتبدیلها لا مجال فیها للتحریف والتاویل والتغییر والتبدیل فما نسب الی ابن عباس من انه قائل بالتحریف التاویلی والتبدیل المعنوی فقط مع بقاء لفظ التوراة محفوظا عنده فوهم انشأ من قلة التأمل فی کلامه وعدم النظر فی آثاره المأثورة عنه فی تفسیر آیات التحریف فمن نظر نظرة واحدة الی ما جاء عن ابن عباس فی تفسیر آیات التحریف وما روی عنه فی ذلک لایمکن له ان ینسب الی حبر الامة انکار التحریف اللفظی

فی الکتب السابقة وان صح عن ابن عباس انه فسر یحرفونه بیتأولونه علی غیر تاویله فهو بیان منه لاحد نوعی التحریف ولیس فیه حرف واحد یدل علی نفی التحریف اللفظی فانه قد ثبت عنه القول بالتحریف اللفظی ثبوتا لامرد له - والمفهوم بالفحوی والاشارة لایصلح ان یکون مصادما ومقاوما للصراحة والعبارة کما هو مقرر عند علماء الاصول ومسلم عند ارباب العقول والفضلاء الفحول وانما قلنا ان صح هذا عن ابن عباس لان الصحیح ان قوله یتأولونه علی غیر تاویله لیس من کلام ابن عباس بل هو من کلام البخاری ذیل به کلام ابن عباس .

وقیل ان التحریف بالتاویل انما کان فی ترجمة التوراة واما اصل التوراة فقد وقع فیه التحریف بجمیع وجوهه لفظا ومعنی وزیادة ونقصا وانکاره مکابرة ومشاغبة وغرض الامام البخاری ان کلام الله قدیم غیر مخلوق وترجمته والتاویل فیه مخلوق لانه فعل العبد

تنبیه

اعلم ان هذه المسئلة ایضا من جملة افراد ابن تیمیة وشواذه حیث ذهب الی ان التوراة والانجیل لم تبدل الفاظهما بل هی باقیة علی ما انزلت وانما وقع التحریف فی تاویلهما وله فیه مصنف - وهذا یخالف کتاب الله والتاریخ الصحیح وما فی البخاری عن ابن عباس من الکلام الطویل فی ذلک بین صدره وعجزه کلام مدرج ما اسنده احد وفیه الابهام فلا یصح ان یتمسک به احد علی خلاف کتاب الله وخلاف ما صح عن ابن عباس نفسه (مرارا) فی البخاری نفسه (مرارا) کذا فی حاشیة السیف الصقیل ص ۱۴۱ وراجع الجواب الفسیح لما لفقه عبد المسیح ص ۲۲۴ - فقد فصل الکلام علی مسئلة التحریف واجاد

وخلاصة غرض الامام البخاری

بهذه الترجمة ان القرآن کلام الله قدیم لا یمکن لاحد ان یتصرف فیه او یغیر منه شیئا او یبدل او یزید منه شیئا وانما یتصرف العبد فی تلاوته او فی کتابته او فی تفسیره وبیان معناه او فی تاویله او فی تحریفه وهذا کله فعل العبد وهو حادث یجوز فیه التغییر والتبدیل فالتغیر کله راجع الی فعل العبد لا الی کلام الله سبحانه وصفته فان کلام الله اجل من ان یقدر احد علی ازالته وتغییره وتبدیله کما قال لا تبدیل لکلماته ای لمواعیده - نعم یمکن للعبد ان یغیر او یبدل فی الحروف والالفاظ وقد وقع هذا فی التوراة والانجیل کما قال تعالی فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه علی الذین یبدلونه -

باب قول الله تعالی والله خلقکم وما تعملون

قال المهلب غرض البخاری من هذه الترجمة اثبات ان افعال العباد واقوالهم مخلوقة لله تعالی ومعمولة ومکسوبة للعبد حیث نسب الله العمل الی العبد وبیان الفرق بین الخلق والامر لقوله کن آه فاحتج للاول بقوله تعالی والله خلقکم وما تعملون فاسند الخلق الی الله تعالی والعمل الی العباد وکذا الله

اشار بقوله تعالے انا كل شئ خلقناه بقدر الى ان الخلق كله من الله عز وجل فلو كانت الافعال غير مخلوقة له تعالے لكان خالق بعض الاشياء لا كلها وهو بخلاف الآية ومن المعلوم ان الافعال اكثر من الاعيان فلو كان الله خالق الاعيان والناس خالقي الافعال لكان مخلوقات الناس اكثر من مخلوقات الله تعالى الله عن ذلك واحتج الثانى بقوله تعالے الا له الخلق والامر فميّز الخلق من الامر - فالقراءة عمل من اعمال العبد وهو مخلوق - والقرآن المقرو وهو من الامر اى من كلامه تعالى وهو قديم غير مخلوق وقد تواردت النقول السمعية والقرآن والاحاديث الصحيحة بالفراد الرب سبحانه وتعالى بالاختراع كقوله تعالے هل من خالق غير الله - فاروني ماذا خلق الذين من دونه وقال تعالے واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فاخبر ان قولهم او جهرهم خلقه لانه بجميع ذلك عليم - فهو الذى خلق السر والجهر لانه يعلم ذلك كله -

وقال تعالے ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم فقد بيّن انه خالق اختلاف الالسنة كما هو خالق الالوان فلا بد ان يكون الخالق عالما بمخلوقه -

وقد جاء التصريح فى الحديث الصحيح عن حذيفة رفعه ان الله خلق كل صانع وصنعته كما فى فتح البارى ص $\frac{٤٤٢}{١٣}$ وكتاب الاعتقاد للبيهقى ص ٦١

اعراب ما فى قوله تعالى وَمَا تعملون

ذهب اكثر اهل السنة الى ان ما فى قوله تعالے وما تعملون مصدرية وقالت المعتزلة انها موصولة محاولة لمعتقدهم الفاسد وقالوا التقدير التعبدون حجارة تنحتونها والله خلقكم وخلق تلك الحجارة التى تعملونها بايديكم فتمسكت المعتزلة بهذا التاويل وقال السهيلى فى نتائج الفكر له اتفق العقلاء على ان افعال العباد لا تتعلق بالجواهر والاجسام فلا تقول عملت جبلا ولا صنعت جملا ولا شجرا فاذا كان كذلك فمن قال الجبنى ما عملت فمعناه الحدث فعلى هذا لا يصح فى تاويل والله خلقكم وما تعملون الا انها مصدرية وهو قول اهل السنة ولا يصح قول المعتزلة من جهة النحو اذ ما لا تكون مع الفعل الخاص الا مصدرية فعلى هذا فالآية ترد مذهبهم وتفسد قولهم والنظم على قول اهل السنة ابدع - فان قيل قد تقول عملت الصحفة وصنعت الجفنة وعملت الصنم قلنا لا يتعلق ذلك الا بالصورة التى هى التاليف والتركيب وهو الفعل الذى هو الحدث دون الجواهر بالاتفاق ولان الآية وردت فى بيان اثبات استحقاق الخالق العبادة لانفراده بالخلق واقامة الحجة على من يعبد ما لا يخلق وهم يخلقون فقال اتعبدون ما لا يخلق وتدعون عبادة من خلقكم وخلق اعمالكم التى تعملون ولو كانوا كما زعموا لما قامت الحجة من نفس هذا الكلام لانه لو جعلهم خالقين لاعمالهم وهو خالق الاجناس لشركهم معه فى الخلق تعالے الله عن افكهم - وقال الحافظ عماد الدين بن كثير كل من قولى المصدر والموصول متلازم والاظهر ترجيح المصدرية لما رواه البخارى فى كتاب خلق اعمال العباد من حديث حذيفة مرفوعا ان الله يصنع كل صانع وصنعته - (وان سلمنا)

انها موصولة فالموصولية ايضا لا تنافى مذهب اهل الحق فان الموصول مع صلته فى حكم المشتق

وتعلق الفعل بالمشتق يقتضي تعلقه بمبدأ اشتقاقه فمعنى يحب التوابين يحب ذواتهم وتوبتهم

بيان مسلك اهل الحق في مسئلة خلق الافعال وهو في غاية الاعتدال

اعلم ان مسئلة خلق الافعال قد كثرت فيه الحيرة والضلال وغلب على كثير من الناس الوهم والخيال حتى قال بعضهم بمحض الجبر فيما يصدر من العبد بالاختيار ونفى بعضهم نسبته الى الواحد القهار واخذ طائفة بطرف الاقتصاد في الاعتقاد الذي هو الصراط المستقيم والمنهج القويم ولقد وفق بهذا الطريق الفرقة الناجية الذين هم اهل السنة والجماعة فتركوا الافراط والتفريط واختاروا الوسط في البين كما روي عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه سأل الامام جعفر بن محمد الصادق رض فقال يا ابن رسول الله هل فوض الله الامر الى العباد فقال الله تعالى اجل من ان يفوض الربوبية الى العباد فقال له هل يجبرهم على ذلك فقال الله تعالى اعدل من ان يجبرهم على ذلك ثم يعذبهم فقال كيف ذلك فقال الامر بين الامرين لا جبر ولا تفويض ولا اكراه ولا تسليط ولهذا قال اهل السنة ان الافعال الاختيارية للعباد مقدورة لله تعالى من حيث الخلق والايجاد ومقدورة للعباد على وجه آخر من التعلق المعبر عنه بالاكتساب فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تعالى يسمى خلقا وباعتبار نسبتها الى قدرة العبد كسباله ـ وتحقيق المقام ان الحق سبحانه وتعالى خلق الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا ـ وخلق فيه قدرة واختيارا ليطيع ربه فيما امره ونهاه ويصرف قدرته التي خلقها فيه في طاعته ويستعمل اختياره المخلوق فيه في امتثال احكامه فلا يفعل ولا يسمع ولا يبصر الا ما امر به ربه لانه سبحانه وتعالى ما خلق في عبد السمع والبصر والقدرة والاختيار الا ليصرفها في طاعته وعبادته فالعبد مختار في افعاله يصدرها باختياره المخلوق فيه لكنه مجبور في هذا الاختيار الذي اودعه الله تعالى فيه لان الله عز وجل خلق فيه القدرة والاختيار كما خلق فيه السمع والبصر فهو يصدر الافعال بقدرته واختياره كما يرى ويسمع باختياره فتكون افعاله اختيارية صادرة منه منسوبة الى اختياره المخلوق فيه ولا جبر للعبد في افعاله وان كان مجبورا في قدرته واختياره كما هو مجبور في سمعه وبصره لا في استماعه وابصاره الا ترى ان العقل والحواس مخلوقة لله تعالى فالانسان مختار في ادراكه واحساسه ومجبور في عقله وحواسه اذ يقال ان الانسان عاقل يتمكن بعقله من فهم الخطاب وادراك معناه فالعاقل مختار في الادراك بعقله ومجبور في عقله لان العقل خلق خلقه الله فيه واودعه في قلبه والسر في ذلك ان الاختيار صفة للعبد لا فعل له كما ان العقل والسمع والبصر صفة للعبد لا فعل له وهذه الصفة (اي صفة القدرة والاختيار في العبد) ملك لله تعالى وصدقة من صدقاته على العبد الفقير ـ فالانسان عاقل وسميع وبصير لانه متصف بصفة العقل والسمع والبصر فكذلك الانسان مختار لانه موصوف بصفة الاختيار والقدرة يفعل بقدرته واختياره ما يشاء من الخير والشر والنفع والضر فافعال العبد عند الاشاعرة مستندة الى اختياره وان

لم يكن هذا الاختيار بيده واستناد الافعال الى اختياره مثل استناد الاستماع والابصار الى اذنه وبصره اللذين خلقهما الله فيه بقدرته وحكمته فكذلك خلق الله فيه الاختيار ليستعمله فى افعاله وليس معنى اختيار العبد انه يفعل مايشاء فان اختياره ليس بمستقل كاختيار الحق سبحانه بل اختياره ضعيف كما ان وجوده ضعيف فصفته مثل وجوده قال الله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا ولا يخفى ان المناسب اللائق للعبد الضعيف انما هو الاختيار الضعيف وانما اعطاه الله تعالى هذا الاختيار الضعيف ليتيسر له اتيان الاوامر الالهية والاجتناب عن النواهى فمثل هذا الاختيار كاف لتحمل التكليف وهذه القدرة الحادثة مؤثرة فى مقدورها باذن الله تعالى ولكن لا تاثير لقدرة العبد فى جنب قدرة الله تعالى وكيف وان قدرة الله عز وجل قدرة مستقلة فيكون تاثيرها ايضا مستقلا وان قدرة العبد غير مستقلة فانها مخلوقة لله تعالى وموهوبة منه فيكون تاثيرها ايضا غير مستقل وايضا يكون تاثيرها بقدر قوتها لا يتعدى حدها فان الله سبحانه احدث فى العبد قدرة على قدر مخصوص واودع فيه اختيارا على مقدار خاص يصدر بها الافعال لكنه سلب منه العلم بتفاصيل افعاله ليدل على انه غير مستقل فى اختياره وتاثيره۔

فمن زعم ان لا اثر للقدرة الحادثة فى مقدورها الحادث فقد الغى الشرائع والاوامر والنواهى وابطل التكاليف الالهية والطلبات الالهية وكذب بما جاء به المرسلون فان الله عز وجل لم يكلفهم الا مبلغ الطاقة والوسع۔

وخلاصة الكلام وزبدة المرام

ما قال امام الحرمين فى العقيدة النظامية بعد البسط والتفصيل فى هذه المسئلة فالعبد فاعل مختار مطالب مامور منهى وفعله تقدير لله ومراد له وخلق له ومقضى له ونحن نضرب فى ذلك مثلا شرعيا يسترو الا سيه الناظر فى ذلك فنقول ان العبد لا يملك ان يتصرف فى مال سيده ولو استبد بالتصرف فيه لم ينفذ تصرفه فيه فاذا اذن له فى بيع ماله فباعه نفذ والبيع فى التحقيق يعزى الى السيد من حيث ان سببه اذنه فلولا اذنه لم ينفذ التصرف ولكن العبد يؤمر بالتصرف وينهى ويوبخ على المخالفة ويعاقب فهذا هو الله الحق المبين۔ انتهى كلامه المتين فى العقيدة النظامية ص ۳۲ وهذا القول هو عين الصواب ولب اللباب فى هذا الباب وهو تحقيق مذهب الاشعرى ومختار اولى الالباب وهذا الرأى آخر ما استقر عليه رأى امام الحرمين وقد قال القائل عن هذا الرأى ؎

تنكب عن طريق الجبر واحذر ✦ وتوغلت فى مهاوى الاعتزال
وسر وسطا طريقا مستقيما ✦ كما سار الامام ابو المعالى

باب قراءة الفاجر والمنافق واصواتهم وتلاوتهم لا تجاوز حناجرهم

مراد البخارى بهذه الترجمة ان تلفظ المنافق بالقرآن مثل تلفظ المؤمن به فالمتلو واحد

وتلاوتها مختلفة فلو كان المتلو عين التلاوة لم يقع بينهما تخالف وكذلك تلفظ الكاهن بالكلمة من الوحي التي يخبرها الجني مغاير لتلفظ الملك فتفاوتا. ف ص ٤٢٨ ج ١٣.

فالوارد مختلف والمورد واحد - فان الاصوات المختلفة التي ترد على القرآن حادثة والقرآن الذي ترد عليه تلك الاصوات المختلفة واحد قديم غير مخلوق۔

باب قول الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة الخ

اي هذا باب في بيان ان اعمال العباد توزن يوم القيامة وانها توصف بالخفة والثقل وهل هذا الا شأن الحادث المخلوق فظهر الفرق بين التلاوة والمتلو فان التلاوة فعل العبد والمتلو كلام الله القديم فان الميزان انما ينصب لافعال العبد ليعلم به مقدار الاخلاص والنفاق وفائدته اظهار العدل والمبالغة في الانصاف واتمام الحجة وقطع اعذار العباد۔ وحاشا كلام الله ان ينصب له ميزان وبالجملة ان افعال العباد متميزة عن القرآن غاية التميز فان الموازين تنصب لاعمالنا لا للقرآن ولكل شيء ميزان علحدة يعرف به وزن ذلك الشيء ومقداره فلا يساوي ميزان الاعمال ميزان الاجسام الثقال كما لا يساوي الاصطرلاب الذي هو ميزان المواقيت والمسطر الذي هو ميزان المقادير والعروض الذي هو ميزان الشعر سائر الموازين قال اهل السنة الميزان جسم محسوس بلسان وكفتين والله تعالى يجعل الاعمال والاقوال كالاعيان موزونة او توزن صحفها ثم ان قول البخاري وان اعمال بني آدم توزن وكذا اقوالهم توزن ظاهره التعميم وليس كذلك بل خص منهم من يدخل الجنة بغير حساب وهم السبعون الفا فانه لا يرفع لهم ميزان ولا يأخذون صحفا وانما هي براءات مكتوبة كما قاله الغزالي. (قسطلاني ص ٤٧٧ ج ١٠)

واختلف العلماء هل توزن الصحف او توزن نفس الاعمال والحق عند اهل السنة ان الاعمال حينئذ تجسد او تجعل في اجسام فتصير اعمال الطائعين في صورة حسنة واعمال المسيئين في صورة قبيحة ثم توزن وقال الغزالي فان قيل اي فائدة في الوزن بعد المحاسبة فالجواب ان الفائدة فيه ان يشاهد العبد مقدار اعماله ويعلم انه مجزي بعمله بالعدل او متجاوز عنه باللطف - انظر ص ٢٢٠ ج ٢ من الاتحاف شرح الاحياء واختار البخاري مذهب الجمهور ان نفس الاعمال والاقوال توزن والله تعالى قادر على ان يجعل الاعمال والاقوال كالاعيان الموزونة كما جعل الايمان والحكمة بقدرته موضوعة في الطست كما وقع في ليلة الاسراء۔

ختم المصنف الهمام رح صحيحه بباب الوزن لان وزن الاعمال وخفتها وثقلها على حسب نية العامل لحديث انما الاعمال بالنيات فانه اول حديث اورده في هذا الكتاب فصار هذا من حسن الختام لما فيه من موافقة البداية والنهاية فان اول العمل هو النية وآخره الوزن وليس بعده الا الجزاء فاتى ببدايته وهي النية في اول الكتاب واتى بنهايته وهو الوزن في آخر الكتاب فلله ما احسن نظره واجمل فكره وجعل المصنف كتاب التوحيد آخر كتاب بكتب جامعه الصحيح للاشارة الى حديث من كان
آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة ثم ختم كتاب التوحيد بابواب صفة الكلام ثم بابواب اعمال العبد كما

بدأ صحيحه ببدء الوحي وهو الكلام الالهي واورد فيه حديث الاعمال بالنيات ثم اورد بعده كتاب الايمان فان الايمان عمل القلب ثم ختم كتابه بكتاب التوحيد بحديث التسبيح لان كمال التوحيد انما هو بالتسبيح والتحميد والتعظيم والتمجيد ۔ والتسبيح والتحميد هو ذكر الملأ الاعلى كما قال حاكيا عن الملائكة نحن نسبح بحمدك ونقدس لك وقال تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون ۔

حديث الباب

قوله صلى الله عليه وسلم ۔ كلمتان اى كلامان فهو من باب اطلاق الكلمة على الكلام ككلمة الشهادة وهو خبر مقدم ومابعده صفة بعد صفة حبيبتان الى الرحمن اى محبوبتان الى الرحمن لتضمنهما المدح بالصفات السلبية المدلول عليها بالتنزيه والصفات الثبوتية التى يدل عليها الحمد قال الكرمانى صفات الله وجودية كالعلم والقدرة وهى صفات الاكرام وعدمية كلا شريك له ولا مثل له وهى صفات الجلال (لك) اقتباسا من قوله تعالى ذو الجلال والاكرام فالتسبيح اشارة الى صفات الجلال والتحميد اشارة الى صفات الاكرام وخص الرحمن من الاسماء الحسنى تنبيها على سعة الرحمة حيث يجازى على العمل القليل بثواب كثير جزيل ۔ فقوله كلمتان خبر مقدم وقوله خفيفتان وحبيبتان وثقيلتان صفة بعد صفة والمبتدأ هو سبحان الله الخ ۔ و نكتة تقديم الخبر تشويق السامع للمبتدأ كقوله ؂

ثلاثة تشرق الدنيا ببهجتها ٭ شمس الضحى وابو اسحق والقمر

وبعضهم جعل كلمتان مبتدأ وسبحان الله الخ خبرا ورجحه الشيخ ابن الهمام لانه مؤخر لفظا والاصل عدم مخالفة اللفظ محله الا لموجب يوجبه ۔ ولان سبحان الله الخ محط الفائدة بنفسه بخلاف كلمتان فانهما انما يكونان محط الفائدة بواسطة صفتيهما خفيفتان على اللسان للين حروفهما وسهولة خروجهما فالنطق بهما سريع على اللسان ثقيلتان فى الميزان حقيقة لكثرة الاجور المدخرة لقائلهما وصفهما بالخفة والثقل لبيان قلة العمل وكثرة الثواب فالخفة باعتبار سهولة جريها على اللسان والثقل فى الميزان باعتبار كثرة ثوابها فلا ينبغى ترك مثل هذا ۔ روى ان عيسى عليه السلام سئل مابال الحسنة تثقل والسيئة تخف قال لان الحسنة حضرت مرارتها وغابت حلاوتها فلذلك ثقلت عليكم فلا يحملنكم ثقلها على تركها والسيئة حضرت حلاوتها وغابت مرارتها فلا يحملنكم على فعلها خفتها سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم هما المخبر عنهما بانهما كلمتان خفيفتان فهما مبتدأ وكلمتان خبر مقدم وما بينهما صفة للخبر وبعضهم جعل كلمتان الخ مبتدأ وسبحان الله الخ خبره كما تقدم ذكره اولا التسبيح المقرون بحمده ثم ختمه بقوله سبحان الله العظيم فكرر التسبيح ليدل على الاعتناء بشان التسبيح اكثر من شان التحميد لكثرة المخالفين فيه لقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون ولان التنزيهات مما تدركه عقولنا بخلاف كمالاته فانها قاصرة عن ادراك حقيقتها وليكون جامعا بين الخوف والرجاء فان وصف العظمة ينبئ عن الخوف والمهابة ۔

وفي مسلم عن سمرة مرفوعا افضل الكلام اي افضل كلام الآدميين وفي رواية احب
الكلام اي بعد القرآن سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر لاشتمالها
على التنزيه والتحميد والتوحيد والتمجيد اي الكبرياء فبالتسبيح تطهر الاعمال وبالتقديس
والتحميد تحط الاثقال وبالتهليل تقبل الطاعات وبالتكبير ترفع الدرجات وتنال المثوبات
وقد حكى الله سبحانه نجاة سيدنا يونس عليه السلام بالتسبيح فقال فلولا انه كان من المسبحين
للبث في بطنه الى يوم يبعثون وقال تعالى فنادى في الظلمات لا اله الا انت سبحانك اني
كنت من الظالمين۔

وانما ختم البخاري بحديث التسبيح لان التسبيح مشروع عند الختام كما قال تعالى فسبح بحمد ربك
وقال تعالى وسبح بحمد ربك حين تقوم اي حين تقوم من المجلس ولان الملائكة افتخروا
على آدم بالتسبيح فقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس
لك وقال تعالى في الملائكة يسبحون الليل والنهار لا يفترون فالتسبيح شعار الملائكة الكرام۔
بدأ المصنف كتابه بالوحي وختمه بصفة الكلام لان الكلام مدار الوحي وبه تثبت الشرائع
فوقع الانتهاء الى ما وقع منه الابتداء ونعم الختام ختام المسك والتوحيد اول دعوة
الرسل كما قال تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه انه لا اله الا انا فاعبدون
واول واجب للمؤمن وآخر واجب عليه لقوله صلى الله عليه وسلم من كان آخر كلامه
لا اله الا الله دخل الجنة والتسبيح كلام الملائكة وختام المجلس وكفارته وآخر كلام اهل الجنة
سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين ولذا ختم البخاري
كتابه بكتاب التوحيد وبحديث التسبيح ليكون كفارة المجلس ويكون آخر الكلام التسبيح والتحميد
وقد روى ابن ماجه عن جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم بينا اهل الجنة
في نعيمهم اذ سطع لهم نور فرفعوا رؤسهم فاذا الرب قد اشرف عليهم فقال السلام عليكم يا
اهل الجنة قال وذلك قوله تعالى سلام قولا من رب رحيم قال فينظر اليهم وينظرون اليه
فلا يلتفتون الى شيء من النعيم ما داموا ينظرون اليه حتى يحتجب عنهم ويبقى نوره فاذا شاهدوا
هذا النور الاعظم وسلام الرب الاكرم قالوا سبحانك اللهم فكلام الله وسلامه
قديم وتسبيح اهل الجنة وتحميدهم لهذا المخلوق حادث لانه فعل العبد۔

قال الحافظ العسقلاني قال شيخنا شيخ الاسلام سراج الدين البلقيني لما كان اصل العصمة
اولا وآخرا هو توحيد الله ختم بكتاب التوحيد وكان آخر الامور التي يظهر بها المفلح من
الخاسر ثقل الميزان وخفته فجعله آخر تراجم الكتاب فبدأ بحديث الاعمال بالنيات وذلك
في الدنيا وختم بان الاعمال توزن يوم القيامة فاشار الى انه انما يثقل منها ما كان بالنية الخالصة
لله تعالى كذا في الفتح فختم كتابه بما دل على وزن الاعمال لانه آخر آثار التكليف اذ ليس بعد
الوزن الا الاستقرار في احدى الدارين الى ان يريد الله اخراج من قضى بتعذيبه من
الموحدين فيخرجون من النار بالشفاعة قال الشيخ الاكبر في الفتوحات المكية فتوضع الموازين

لوزن الاعمال فتجعل فيها الكتب بالاعمال و آخر ما يوزن فی المیزان قول الانسان الحمد للہ کذا فی خواتم الحکم ص ۱۱۹ ۔ ونحن ایضا نختم تالیفنا ھذا بھاتین الکلمتین المبارکتین سبحان اللہ وبحمدہ سبحان اللہ العظیم ۔

ذکر حدیث فی ختم المجلس

— اخرج الترمذی فی الجامع والنسائی فی الیوم واللیلۃ وابن حبان فی صحیحہ والطبرانی فی الدعاء والحاکم فی المستدرک عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم من جلس فی مجلس وکثر فیہ لغطہ فقال قبل ان یقوم من مجلسہ ذلک سبحانک اللھم وبحمدک اشھد ان لا الہ الا انت استغفرک واتوب الیک الا غفر لہ ما کان فی مجلسہ ذلک وھذا لفظ الترمذی وقال حسن صحیح غریب ۔ وان شئت فاقرأ لذلک قولہ تعالے اذا جاء نصر اللہ والفتح ورأیت الناس یدخلون فی دین اللہ افواجا فسبح بحمد ربک واستغفرہ انہ کان توابا ۔ ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم وتب علینا انک انت التواب الرحیم ربنا اغفر لی ولوالدی وللمؤمنین یوم یقوم الحساب اللھم ادخلنا الجنۃ بلا حساب ولا مناقشۃ ولا عذاب ولا توبیخ ولا عتاب آمین برحمتک یا ارحم الراحمین والحمد للہ وحدہ وصلے اللہ تعالے علے خیر خلقہ سیدنا ومولانا محمد وعلے آلہ واصحابہ وازواجہ وذریاتہ اجمعین وعلینا معھم برحمتک یا ارحم الراحمین ویا اکرم الاکرمین ویا اجود الاجودین ویا خیر المسؤلین ویا خیر المعطین واخرج ابن ابی حاتم عن الشعبی قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم من سرہ ان یکتال بالمکیال الاوفی فلیقل آخر مجلسہ حین یرید ان یقوم سبحان ربک رب العزۃ عما یصفون وسلام علے المرسلین والحمد للہ رب العالمین

٭ ٭ ٭

٭ ٭ ٭

معین الدین چشتی رقم انارکلی احاطہ میاں چل لاہور

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

قال مؤلفه الحقير الفقير الذي لاخير في يديه - غفر الله له ولوالديه واولاده واحبائه ومشائخه ومن قرأ عليه ومنّ عليه بالحسنى والزيادة والرضا من لديه - آمين - الحمد لله قد حصل الفراغ من تاليفه وتحريره في يوم السبت السادس عشر من شهر رمضان المبارك سنة ۱۳۷۵ھ خمس وسبعين بعد الف وثلاثمائة من الهجرة النبوية على صاحبها الف الف صلاة والف الف تحية فلله الحمد والمنة وكان الشروع فيه سنة سبعين بعد الف وثلاثمائة من الهجرة فلله الحمد اولا وآخرا وباطنا وظاهرا - والله سبحانه اسأل ان يجعل هذا الشرح وسيلة الى رضاه وان يجعل الجنة مأواه الا آمين - يارب العالمين ثم الحمد لله قد حصل الفراغ من اعادة النظر فيه والاضافات والزيادات فيه يوم الخميس الرابع عشر من شهر شعبان المعظم سنة ۱۳۷۶ھ بعد صلاة الظهر وحيث اني كنت بفضل الله ورحمته موفقا بتدريس هذا الكتاب كل عام في الجامعة الاشرفية ببلدة - لاهور -

بقيت سلسلة الاضافات والزيادات جارية مستمرة
حتى الآن فها هو ذا بين يدي اهل العلم والحمد لله
الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا
الله ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم
وتب علينا انك انت التواب الرحيم
ربنا اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين
يوم يقوم الحساب وادخلني
الجنة بلا حساب ولا
عذاب ولا مناقشة
ولا توبيخ ولا عتاب
فانك انت الكريم
الوهاب